

Kirchliches Handlexikon.

In Verbindung

mit einer Anzahl ev.-lutherischer Theologen herausgegeben.

Begründet von

Dr. ph. Carl Meusel

† Superintendent in Kieditz in Sachsen

fortgeführt von

D. Ernst Haack

Ober-Kirchenrat in Schwerin in Mecklenburg

S. Lehmann

Superm. am. in Dresden

und

Pastor A. Hofkätter

theol. Lehrer am ev.-luth. Stiftsgymnasium in Leipzig.

Sechster Band.

Schäffer — Ungarn.



Leipzig

Verlag von Julius Neumann.

1900

BR
95
M4
V.6

Alle Rechte vorbehalten.



Schäffer, Adolph, protestant. Theolog, geb. 1826 in Reitweiler (Elsass), 1855 Pfarrer in Hagenau, 1857 in Colmar, 1889 geistlicher Inspektor daselbst, ein litterarisch sehr fruchtbarer Geistlicher. Seine sämtlichen Schriften in „Lexikon für Theologie und Kirchenwesen“, 2. Aufl.

Schäffer, Karl Wilhelm, D. und Prof. der Theologie in Philadelphia, Nefse des Dr. R. F. Schäffer (s. Pennsylvanien), wurde am 5. Mai 1813 in Haverstown als Sohn eines Pastors geboren und trat nach Absolvierung der Universität von Pennsylvanien 1833 in das Predigtamt. Nach Verwaltung verschiedener Pfarrstellen übernahm er 1870 an dem 1864 gegründeten theologischen Seminar in Philadelphia einen der theologischen Lehrstühle und bekleidete ihn, bis er wegen Altersschwäche sein im Sinne der lutherischen Kirche verwaltetes Lehramt aufgab. Neben demselben erwarb er sich auch als Lokalschulinspektor und Trustee der Universität von Pennsylvanien, die ihn zum D. theol. promovierte, große Verdienste. Unter den Gründern des Generalkonzils wurde er von dem Vertrauen seiner Gesinnungsgenossen auch zum Präsidenten desselben und anderen wichtigen Vertrauensposten berufen. Besonders verdient machte er sich durch seine Übersetzung deutscher Kirchenlieder ins Englische, wie ihm überhaupt an dem Wachstum der lutherischen Kirche in Amerika ein nicht unbedeutender Anteil zutram. Auch am Werk der Heidenmission beteiligte er sich bis zuletzt mit wärmstem Interesse und bekleidete das Amt des Präsidenten der Heidenmissionsbehörde im Generalkonzil. Er starb in Philadelphia am 15. März 1896.

Schäffer, Melchior, s. Schäfer, Melchior. **Schaffhausen**, der nördlichste Kanton der Schweiz, mit der Hauptstadt gleichen Namens, zählt 38 348 Einw. meist deutscher Zunge und reformierten Bekenntnisses (nur 4154 Katholiken und 33 Juden). — Das Christentum ward auch in dieser Gegend zunächst durch irische Missionare ausgebreitet. Ob der heilige Fridolin (s. d.), der Stifter des rheinabwärts gelegenen Klosters Sanctio (Säckingen), bis hieher vorgedrungen ist, ist ungewis; jedenfalls aber predigte der gläubensfrige Columban (s. d.) mit seinen Gefährten auch in der Gegend des

heutigen Schaffhausen das Evangelium (um 610). Wichtig für die Befestigung des Christentums ward die Gründung des Bistums Konstanz (s. d.), besonders nachdem im 8. Jahrh. infolge der Missionstätigkeit des Bonifacius das römische Bekenntnis über das irisch-schottische den Sieg davongetragen hatte. — In diese Zeit fällt auch die Gründung der späteren Stadt Schaffhausen, welche, zunächst nur eine unbedeutende Fischer- und Schifferniederlassung, durch die Gründung der Benediktiner-Abtei Allerheiligen 1052 (durch die Herren von Nellenburg) größere Bedeutung und später mit dieser Abtei zusammen die Reichsfreiheit erlangte 1264. Später emanzipierte sich die Bürgerschaft von der Herrschaft des Abtes, dem die Stadt bis dahin unterstellt war, und nachdem dieselbe im 14. Jahrhundert noch vorübergehend an Osterreich verpfändet gewesen war, schloß sie sich 1501 für immer an die schweizerischen Eidgenossen an.

Die reformatorischen Ideen drangen von dem nahen Zürich aus schon früh nach Schaffhausen; und nachdem noch im Jahre 1521 der greise Galsler als Anhänger der neuen Lehre enthaupet worden war, erließ der Rat bereits im nächsten Jahre ein scharfes Mandat gegen die Sittenlosigkeit des Klerus. Die Reformatoren Schaffhausens waren Erasmus Ritter (s. d.) und Sebastian Hofmeister (s. d.). Letzterer kam 1522 von Luzern nach Schaffhausen als Prediger an der Hauptkirche zu St. Johann. Nachdem er anfangs nur selten hatte predigen dürfen, bekam er bald hauptsächlich unter dem Volk großen Einfluß, besonders auch als er auf der ersten Disputation zu Zürich (Februar 1523) die Anrufung der Heiligen gegen Faber mit Erfolg heftig bestritten hatte. Deshalb rief die Gegenpartei, Abel und Geistlichkeit, den gelehrten Dr. Erasmus Ritter zur Bekämpfung der neuen Lehre aus Rottweil herbei. Aber der unerwartete Uebertritt desselben auf Hofmeisters Seite sowie auch der günstige Verlauf der zweiten Disputation zu Zürich (Oktober 1523), auf welcher Hofmeister neben Babian, Bürgermeister von St. Gallen, den Vorsitz führte, leistete der Sache des Evangeliums großen Vor-schub. Unterstützt wurden Hofmeister und Ritter außer durch zwei junge tüchtige Benediktiner, Magister Heinrich Linggi und Magister Ludwig

Schösi, besonders durch das freundschaftliche Entgegenkommen des Michael von Eggenstorf, des letzten Abtes von Mellerhagen. Schon 1524 übergab derselbe einen großen Teil der Klostereinkünfte an den Rat und verwandelte die Abtei in eine Propstei mit 12 Kapitularen. Das bisherige Einkommen wurde für die Versorgung der Geistlichen, für Schulzwecke und für die Armen bestimmt. Auch der evangelische Pfarrer von Walschut Balthasar Hubmaier (s. d.) weilte und wirkte 1524 vorübergehend in Schaffhausen und erfreute sich des Schutzes des Rates gegenüber der österreichischen Regierung, welche seine Auslieferung verlangte. Derselbe schrieb von hier aus seine Schrift „Von Kettern und ihren Verbrennern“.

Möglichst aber trat ein Rückschlag ein, herbeigeführt durch die ablehnende Haltung des Rates. Derselbe war durch ein schmeicheิลhaftes Schreiben des Papstes Clemens VII., dazu durch die Bauernbewegung und die Ausbreitung der Wiedertäufer im benachbarten Baden, besonders aber durch den unfinnigen Aufstand der Schaffhauser Rebleute und Zischer am 9. August 1525 gegen die Sache des Evangeliums eingenommen worden. Hofmeister mußte wegen seiner Beziehungen zu den Wiedertäufern Schaffhausen verlassen, und Ritter bekam in dessen Nachfolger, dem altgläubigen Pfarrer Gallus Steiger aus St. Gallen, einen entschiedenen Gegner seiner reformatorischen Bestrebungen. Lange noch herrschte zwiespältiges Wesen. Erst 1529 wurde durch die Ereignisse zu Bern und Basel sowie besonders auch durch den Sieg Zürichs im ersten Kappeler Frieden (November 1529) der völlige Umchwung herbeigeführt. Der große und kleine Rat beschloßen einstimmig die Einführung der Reformation. Abt Michael heiratete eine frühere Nonne und Erasmus Ritter die Schwester des Abtes, Anna von Eggenstorf, die ebenfalls 1528 das Kloster verlassen hatte. Im Gegensatz zu den meisten übrigen Kantonen ging die Neuierung sehr ruhig von statten. Die Bilder und Altäre wurden ohne Tumult entfernt und die Messe mit Leichtigkeit abgethan. — Aber die Befestigung der neuen Lehre hatte zunächst noch große Schwierigkeiten, da Steigers Nachfolger, der zwar evangelische aber stark antizwinglich gesonnene Pfarrer Benedikt Burgauer aus St. Gallen, durch seine heftigen Angriffe dem fest auf zwinglischem Boden stehenden Erasmus Ritter viel zu schaffen machte. Nach vielen leibenschaflichen Streitigkeiten besonders auch über die Abendmahlsfrage mußten beide ihren Abschied nehmen 1536. Dann folgte ein ruhiger Aufbau besonders in der 2. Hälfte des Jahrhunderts unter dem hochbegabten Defan Johann Konrad Ulmer, der von 1569—1600 die Schaffhauser Kirche in ausgezeichnete Weise leitete. Inzwischen waren der Consensus Tigurinus (1549) sofort und die Confessio Helvetica posterior (1566) bald nach ihrer Veröffentlichung anerkannt worden und wurde dadurch der Ausgleich mit dem Calvinismus vollzogen.

Die wenigen in Stadt und Kanton verbliebenen Katholiken blieben dem Bischof von Konstanz unterstellt. Seit Aufhebung des dortigen Bistums 1821 gehören sie nach Basel. — Die Protestanten stehen unter der Synode und dem Kirchenrat. Auf Grundlage der für die Regelung des Kirchenwesens in der Schweiz wichtigen Bundesverfassung vom 29. Mai 1874 sind die kirchlichen Verhältnisse für Schaffhausen durch die konstituierende Synode von 1877 geregelt worden in einer „Ordnung für die evangelisch reformierte Kirche des Kantons Schaffhausen“. Danach besteht die Synode aus den Geistlichen, die von den Kirchengemeinden gewählt werden. Sie beschließt über alle rein kirchlichen Angelegenheiten. Der aus 7 Mitgliedern bestehende Kirchenrat soll im Gegensatz gegen den früheren Modus nur aus der Synode gewählt werden, hat die Beschlässe der Synoden vorzubereiten und zu vollziehen, die Aufsicht über die Geistlichen zu führen u. s. w. Beide kirchliche Behörden werden auf 4 Jahre gewählt, die Geistlichen dagegen auf 8 Jahre. Ihre Besoldung ist Sache der Gemeinden. Das Schulwesen ist gut geregelt, völlig von der Kirche getrennt und der Religionsunterricht fakultativ.

Schaffner heißt Matth. 20, 8 ein Aufseher über häusliche und landwirtschaftliche Arbeiter.

Schaffhaus, s. Bethesda.

Schafir (deutsch: die Schöne, Luther: schöne Stadt), Name einer sonst nicht bekannten Ortlichkeit, Micha 1, 11. Etwa halbwegs zwischen Giza und Zoppe unweit des alten Aëdod liegen drei Dörfer namens Sawafir; man kann den alten Namen Schafir darin wiederfinden.

Schäfler, Joseph, Pfarrer D., bairischer Zentrums-Abgeordneter. Hier ist er zu erwähnen als erster Herausgeber des „Handlexikon der katholischen Theologie“ seit 1880, des kürzer gefaßten und wohlfeileren Gegenstücks zu Erich und Grubers Encyclopädie. Die weitaus größte Zahl der Artikel ist aber nicht original, sondern abgedruckt aus der „Allgemeinen Encyclopädie oder Konversationslexikon für das katholische Deutschland“ 1880 bis 1889. Doch ist durch Vermehrung der Artikel eine ziemlich weitgehende Erschöpfung des Gebiets erreicht. Der Nachfolger Schäflers als Herausgeber ist D. Sar.

Schafeskleid verwendet Jesus Matth. 7, 15 als Gleichnis für die trügerische äußere Erscheinung falscher Propheten, die als unschädliche und sanftmütige Personen sich zeigen und ihre gefährlichen Absichten verbergen.

Schaffall überjeßt Luther Ps. 78, 70 und Joh. 10, 1 Worte, die den Pferch, die Hürde bezeichnen, wo die Herde sich im Sommer aufhielt.

Schaffthor heißt ein Thor des unter Rehemia neuerbauten Jerusalem, Nehem. 3, 1, 32; 12, 39. Aus diesen Stellen ergibt sich, daß es nördlich vom Tempelplatz gelegen war und wahrscheinlich dasselbe ist, das Sach. 14, 10 das erste Thor heißt. Durch dieses Thor be-

traten die von Osten Kommenden den Tempelberg, und so erklärt sich der Name wohl aus dem Umstand, daß die aus dem Ostjordanland zugetriebenen Schafe dieses Thor passierten. Jetzt betritt man an dieser Seite die Stadt durch das Stephansthor, das aber weiter nordöstlich liegt.

Schattberger, Joseph, das Haupt und die Seele der Salzburger Emigranten, war geboren am 13. März 1658 zu Dürrenberg, einem Dorfe bei Hallein im ehemaligen Erzbistum Salzburg, als der Sohn des Bergmanns Johann Sch. und seiner Ehefrau Magdalena geb. Dannen aus Berchtesgaden. Den ersten Jugendunterricht erhielt er von seinem Bruder, welcher Lehrer in Dürrenberg war. Seine Eltern, die bereits das Licht des Evangeliums erkannt hatten, führten ihn insgeheim in Gottes Wort ein. Auch er widmete sich dem Bergmannsstande und wurde in der Heil. Schrift bald so fest, daß er allen Einwendungen gegen dieselbe gewachsen war. 25 Jahre alt verheiratete er sich mit Magdalena Kämmlin aus Berchtesgaden, die ihm in den Verfolgungen, welche er um seines Glaubens willen zu erdulden hatte, treu zur Seite stand, mit ihm ins Exil ging und in Nürnberg nach fünfjähriger Ehe starb. Nachdem er nämlich durch das Auswanderungsmandat des Jahres 1685 (s. Salzburger) gezwungen war, seinen Glauben oder seine Heimat aufzugeben, siedelte er nach Nürnberg über. Von seinen 3 Töchtern war eine gestorben, die 2 Lebenden blieben in Osterreich zurück und fügten sich den Anordnungen der katholischen Kirche. In der neuen Heimat ernährte er sich 30 Jahre lang durch Holzhauen und andere mühsame Arbeit. Hier trat er auch nach 5 jährigem Witwenstande wieder in die Ehe und zwar mit Katharina Brochenberger, die ihm 4 Söhne gebar; nach 6 Jahren starb auch sie. — Die Freudigkeit seines Glaubens und die Fürsorge für die Erhaltung und das Wachstum des Evangeliums in der alten Heimat verließ ihn nie. Er schickte selbstverfaßte Traktate und Sendschreiben, lauter wertvolle Zeugnisse seiner Schriftkenntnis und Glaubenserfahrung, an seine hartbedrängten Freunde und Gesinnungsgenossen dorthin, ja er suchte sie selbst dreimal in aller Stille persönlich auf. Das dritte Mal brachte er seinen Bruder samt Weib und Kind mit nach Nürnberg. Die eine seiner Töchter machte ihm hier einen Gegenbesuch mit der Absicht, ihn für den römisch-katholischen Glauben zurückzugewinnen; statt dessen aber wurde sie von seiner Begeisterung für die evangelische Wahrheit so erfaßt, daß auch sie der Augsburgerischen Konfession beitrug. Als er am Abend seines Lebens arbeitssam, anfangig wurde, nahm ihn der Rat der Stadt, wiewohl er nicht heimatberechtigt war, um seines exemplarischen Wandels willen unter die Zahl der sogenannten 12 armen Brüder ins Rathhäuser Kloster auf, wo er noch 10 Jahre lebte. Er starb am 2. Okt. 1733 im 76. Lebensjahre. — Unter seinen mannigfachen Schriften haben sein „evangelischer Sendbrief“, dann „Gottliebs tägliche Andachten“ und sein Lied:

„Ich bin armer Exulant“ populäre Bedeutung erlangt, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Pfarrer Unglend bei St. Jakob in Nürnberg veranlaßte 2 vermögende Kaufleute, die Kosten für den Druck seiner Schriften zu übernehmen. Sie finden sich gesammelt unter dem Titel: „Neu vermehrter ev. Sendbrief, in welchem 24 nützliche Büchlein enthalten sind.“ Stereotypausgabe Keutlingen, W. Baur, 1879.

Schafal, das dem Fuchse ähnliche Raubtier, der Goldwolf, wird in der deutschen Bibel nicht genannt, wird aber öfter mit dem Wort, welches Fuchs (s. d.) bezeichnet, mitgemeint und ist auch nach ziemlich allgemeiner Annahme mit zwei Ausdrücken bezeichnet, die Luther nicht richtig verstanden hat. Den einen übersetzt er mit Eule (s. d.) oder Geier (Jes. 34, 14) oder Bögel (Jer. 50, 39), den andern meist mit Drache (s. d.).

Schale nennt Luther nicht nur die Offenb. 5, 8 u. ö. und in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments als Phiale bezeichnete Schale, sondern auch die 2 Mos 25, 29 u. ö. erwähnte Trankopferschale, die nach der griechischen Bezeichnung Becherform gehabt zu haben scheint, wie auch andere Gefäße, die mehr Becken und Schüsseln ähnlich waren. Doch lassen sich über die Gestalt der betreffenden Gefäße meist nur Vermutungen anstellen, und der Gebrauch des Wortes beeinträchtigt den Sinn nirgends. Über die Schalen am heiligen Leuchter der Stiftshütte s. Leuchter 2.

Schall, altddeutsch ein leibeigener Knecht, ist zu Luthers Zeit Scheltwort und deckt sich beinahe mit dem Wort „schlecht“ in seiner gegenwärtigen Bedeutung, indem es entweder die Unbrauchbarkeit und Untüchtigkeit bezeichnet, wie Matth. 6, 23; 25, 26 u. ö. oder die sittliche Schlechtigkeit, häufig mit dem Nebengriff der Hinterlist. Die zweite Bedeutung überwiegt in dem Hauptwort Schallheit und liegt in dem Eigenschaftswort schallhaftig wie in den mit Schall zusammengefügten Worten. Schall's Auge bedeutet nach hebräischer Ausdrucksweise geradezu Neid, Mark. 7, 22.

Schall, Johann Adam, jesuitischer Missionar und Astronom in China, wurde 1591 zu Köln geboren, trat 1611 in den Jesuitenorden ein, um nach eingehenden mathematischen und astronomischen Studien 1620 den für die Mission in China bestimmten Patres Trigault und Rho als Begleiter beigegeben zu werden. Dort hatte sich schon der Jesuit Johann Terentius um die Verbesserung des arg darniederliegenden Kalenderwerks verdient gemacht; nach seinem frühzeitigen Tod trat mit kaiserlicher Bewilligung Schall, der sich durch eine in chinesischer Sprache verfaßte Abhandlung über Sonnen- und Mondfinsternisse bekannt gemacht hatte, an seine Stelle und wußte sich trotz mannigfacher Machinationen und Intriguen der heidnischen Astronomen durch seine mathematischen Kenntnisse wie durch Anfertigung astronomischer und optischer Instrumente und hydraulischer Maschinen, auch Geschütze, dem Kaiser immer nützlicher zu machen. Daneben verfaßte er auch

seine missionarischen Pflichten nicht, wußte dem Kaiser eine biblische Geschichte und biblische Figuren in die Hand zu spielen und selbst im kaiserlichen Palast manche für das Christentum zu gewinnen. Doch nach beiden Seiten erzielte er noch weit bedeutendere Erfolge unter dem Kaiser Suntschi, dem Gründer der Mandschudynastie, der nach Bewältigung eines Aufstandes, der dem vorigen Kaiser Thron und Leben gekostet hatte, 1644 zur Regierung gekommen war. Unter ihm stieg Schall nicht bloß zu der Ehre und Würde eines „Präsidenten des Tribunals“ und Vorstehers des mathematischen Kollegiums, mit dem Titel eines „Meisters der himmlischen Geheimnisse“ auf, zu dessen besonderer Auszeichnung der chinesischen Sitte entsprechend auch die Erhebung seiner Vorfahren in den Adelsstand dienen sollte (die betreffenden Urkunden s. bei v. Manegg: Übersetzung der Geschichte der christl. Mission unter Leitung des Pater J. A. Schall, Wien 1834, S. 348 ff.), sondern er nahm ihn auch so für das Christentum ein, daß er stets freien Zugang zu ihm hatte und dieser ihn sogar wiederholt in seiner Wohnung besuchte. Auch gab der Kaiser seinen Ordensbrüdern alles zurück, was sie in den Kriegsunruhen verloren, ließ sich selbst von Schall in den Geboten Gottes unterrichten und „gewöhnte sich leicht an die Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen“, vor allem aber erlaubte er die Predigt des Evangeliums und den Bau von christlichen Tempeln. 1650 wurde in Peking ein solcher mit 5 Altären errichtet. Auch wurde Schall mit dem Unterricht des Prinzen Kanghi betraut und damit schien sein Einfluß nun auch für spätere Zeiten gesichert. Allein der schnelle Tod Suntschis (1661) brachte in Vertretung des noch unmündigen Kanghi Mandarinen aus Fuder, die das Christentum verfolgten und die Missionare 1664 vertrieben. Auch Schall wurde seiner Amt entsetzt, ins Gefängnis geworfen und sollte in Stücke zerschnitten werden. Nur ein Erdbeben und das Erscheinen eines Kometen ließ es nicht zu diesem Außersten kommen. Er wurde von den abergläubischen Feinden freigelassen, starb aber infolge der Aufregung und Kerkerschaft am 15. August 1666 zu Peking (nach Manegg in Wien).

Schall war ein Meister der chinesischen Sprache und soll allein über Mathematik und Astronomie 150 Schriften verfaßt haben. Dazu gab er auch christl. Erbauungsbücher heraus und unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit europäischen Freunden seines Werks. Allein die vatikanische Bibliothek besitzt 14 große Quartbände seiner Schriften. Nach seinen Briefen wurde besonders die schon 1665 in Wien erschienene *Historia missionis Sinensis* verfaßt, wie aus ihnen auch die von v. Manegg übersetzte Geschichte der chinesischen Mission unter Schall, die 1665 zu Wien herauskam, ausgehen und zusammengestellt ist. Wie Schalls Andenken von Kaiser Kanghi glänzend geehrt wurde, so verdient er auch unter uns ein ehrenvolles Gedächtnis als ein Mann, der seinen bedeutenden

Einfluß nur zum Guten brauchte und über seiner Wissenschaft das Werk der Mission nicht vergaß.

Schalldeckel, s. Kanzel.

Schaller, Julius, Philosoph Hegelscher Schule, geboren am 13. Juni 1810 zu Magdeburg, seit 1838 Professor in Halle, gestorben am 21. Juni 1868 zu Karlsfeld in einem Asyl für Gemütskranke, ist außer von Hegel, besonders auch von Rosenkranz angeregt worden. Im Materialismusstreit der Hegelianer eine Vermittelungsstellung einnehmend, steht er der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bejahend gegenüber. Von seinen Werken sind noch zu nennen: Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems, Leipzig 1837, Geschichte der Naturphilosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Zeit, Leipzig-Halle 1841—46; Darstellung und Kritik der Philosophie F. Feuerbachs, Leipzig 1847; Briefe über Alex. v. Humboldts Kosmos, 2. Aufl., Leipzig 1856; Die Phrenologie u. s. w. Leipzig 1851 und der I. Band einer Psychologie: Das Seelenleben des Menschen, Weimar 1860.

Schalling, 1. Martin, Freund und Mitarbeiter M. Lucers, war erst Diakonus an Jung St. Peter in Straßburg, seit 1542 Pfarrer und Sup. zu Wolfach im Kinzigthal, wo er „Vieles zur Zeit des Interims litt“, dem er in der Hauptsache nicht nachgeben wollte. Er kam deswegen „von seinem Dienst“, wurde Diakonus an St. Nikolai in Straßburg, dann Pfarrer in Weitersweiler (Pfalz) und starb 1552. Er ist Verf. der von seinem Sohn herausgegebenen gegen den Zwinglianismus gerichteten Schrift: *M. Schall parentis de praesentia corporis et sanguinis Christi in Eucharistia institutionum libri III*, Wittenb. 1575. — 2. Martin, Dichter des herrlichen Gebetsliedes „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“, geb. 1532 in Straßburg als Sohn des vorigen. In Wittenberg, wo er Magister wurde und Vorlesungen hielt, stand er intim zu Melanchthon. 1554 kam er als Diakonus nach Regensburg und nahm hier Gelegenheit, wider den flacianisch gesinnten Superintendenten Gallus aufzutreten. Gegen die Reformierten stellte er sich in einem Briefwechsel mit Calvin nicht unfreundlich, erklärte sich aber gegen ihre Lehre von der Gegenwart Christi. 1562 ward er Diakonus in Amberg, mußte aber 1567 weichen, weil er dem Kurfürst Friedrich III. zu lutherisch war. So kam er 1568 als Pfarrer nach Bilsed (Oberpfalz), wo er die unter 1 erwähnte Schrift seines Vaters herausgab. Nach dem Tode Friedrichs III. wurde er 1576 von Ludwig VI. als Hosprediger und Superintendent nach Amberg berufen und später zum Gen.-Sup. ernannt, 1583 aber nach zweijährigem Stubenarrest abgesetzt, weil er die Unterscheidung der Form. Concord. Ludwig angeraten

hatte, ihm hierin aber nicht nachfolgte, da nach seiner Meinung inzwischen die Zwietracht statt der Eintracht zunahm. Im Jahre 1585 ward er „wegen seiner besondern Gelahrtheit und Frömmigkeit“ als Pfarrer an der Marien- oder Liebfrauenkirche in Nürnberg angestellt, wo man die Konfordinformel gleichfalls nicht angenommen. Bei verschiedenen theologischen Streitigkeiten suchte er eine Mittelstellung zwischen Calvinisten und den Anhängern der Konfordinformel zu behaupten. Infolge Erblindung mußte er sich emeritieren lassen und starb bald darauf 1608. Das oben erwähnte glaubensinnige Lied dichtete er um 1567 in Ulmberg über Ps. 18 u. 73. Spener gebrauchte es jeden Sonntag als Schlußgebet bei der Abendandacht und vom 2. Vers bemerkt Gellert: „er ist mehr wert als ganze Bände neuer Lieder, die kein andres Verdienst haben, als daß sie rein sind“. Das Grab des Dichters befindet sich auf dem St. Johannis Kirchhof zu Nürnberg unter dem Stein Nr. 820. Vgl. Koch², Kirchl. Bd. 2.

Schallum = Sallum, s. d.

Schaloputen, russische Sekte. Sie stehen ungefähr zwischen den Eschyrin (s. d.) und den Malafanen (s. d.) und lehren eine wunderliche Vermischung von mystischen und rationalistischen Sätzen (Verwerfung der Sakramente und des Auferstehungsglaubens, daneben asketische Neigung und Annahme einer fortbauenden Geistesausgießung). Trotz ihres unklaren Standpunktes haben sie eine nicht geringe Zahl Anhänger, besonders unter den domischen Kosaken. Neuerdings scheinen sie dem Nationalismus zu verfallen.

Schaltjahr bei den Hebräern.

Die alten Israeliten rechneten nach Mondjahren (354 Tage 8 Stunden 48 Minuten) zu 12 Monaten. Da der Mondmonat astronomisch 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten beträgt, so mußte man im praktischen Leben den Monat bald zu 29, bald zu 30 Tagen nehmen. Weil die kirchlichen zugleich Erntefeste waren und im bestimmten Monat fielen, mußte man, um Störungen in der Jahreszeit zu vermeiden, das Mondjahr (rabb. Schanah hallebanah) mit dem Sonnenjahr (rabb. Schanah haschammah) ausgleichen. Wie die älteren Juden dies gethan haben, wissen wir nicht, die späteren Juden hoben jedes dritte (zuweilen auch im zweiten) Jahr einen Monat ein, während das gemeine Jahr schanah phechemah hieß, wurde das Schaltjahr schanah meohereth genannt. Dieser Monat wurde nach dem Monat Adar eingeschaltet und hieß daher weadar oder adar scheul. Solches Einschalten geschah stets auf Befehl des Synedrums. Im Sabbatjahr wurde nie eingeschaltet.

Schamanen, s. Schamanismus.

Schamanismus, eine Abart des Animismus (s. d.), ist die Religionsform vieler mongolischer Stämme in Nord- und Innerasien. Im allgemeinen glauben diese Stämme an einen höchsten Gott, der im Himmel wohnt (Tengore) und an einen obersten Herrn der Unterwelt (Erlk).

Neben diesen aber wirken Scharen von Dämonen und Geistern der Ahnen gestaltet und zerstörend auf das menschliche Leben ein. Um diese Geister günstig zu stimmen, bedient man sich des Zauberpriesters oder Schamanen (indisch shramana einer, der sich anstrengt, der Asket). Diese Schamanen sind physische und psychische Gaukler, welche durch die verschiedensten Reizmittel sich in ekstatischen Zustand, in eine Art Trance, versetzen, um den Verkehr mit den abgeschiedenen Seelen mediumistisch zu vermitteln. Eine besonders schwere Aufgabe ist es, die Seelen der Verstorbenen einzufangen und in das Totenreich hinabzuführen. Vergl. Radloff, Aus Sibirien II (1884); Chantepeie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (1897).

Schamelius, Joh. Martin, Hymnolog und Liederdichter, geb. 1668 zu Meuselwitz, nach theolog. Studien in Leipzig und Halle 1703 Diakon, 1708 Oberpfarrer in Raumburg, wo er 1742 starb. Er gab 1712 ff. das Raumburgische Gesangbuch heraus und veröffentlichte 1724 einen schätzbaren „Evangel. Liederkommentarius“. Von seinen eigenen Liedern hat sich das „Ich danke Gott in Ewigkeit“ bis heute in vielen Gesangbüchern erhalten.

Schammai (auch Sameas) bildet mit Hillel d. Ae. (s. d.) das letzte der fünf Gelehrtenpaare, auf denen das Studium des mündlichen Gesetzes in den letzten 1½ Jahrhunderten vor Christo ruhte. Er war mit Hillel zugleich Mitglied des Synedrums, vielleicht auch der Stellvertreter jenes als des Präsidenten. Beide waren zugleich Häupter von Gelehrtenschulen. Dem milden Hillel gegenüber vertritt Schammai den Standpunkt strenger, ja peinlicher Gesetzhaltigkeit. Doch waren die beiden im ganzen einer Meinung. Der gegen Schammai erhobene Vorwurf finsterner menschenfeindlichen Wesens scheint erst durch das Verhalten seiner Schüler hervorgerufen zu sein, die allerdings in ihrem Zelotismus mit der Schule Hillels oft in Streit gerieten. Von Sch. ist der Sinnpruch überliefert: „Mache deine Beschäftigung mit der Lehre zur Hauptsache, sprich wenig, aber leiste viel und empfangen jeden Menschen mit freundlichem Blicke.“ Bekannt ist, daß Sch. den Heiden, der auf einem Fuße stehend den ganzen Inhalt des Judentums kennen lernen wollte, abwies, weil er ihm das Gesetz in allen seinen Punkten hätte vorlegen müssen, während Hillel ihm den Inhalt des Judentums in das Wort zusammenfaßte: „Was dir mißfällt, das thue auch einem andern nicht.“ Sch. teilt mit Hillel das Verdienst, das Studium der Schrift und ihre Auslegung zu besonderer Höhe erhoben und große Liebe dazu in die Herzen der Schüler gepflanzt zu haben. — Über seinen Lebensgang ist sonst nichts bekannt. Die Schüler Hillels und Schammais stellten kurz vor der Zerstörung des Tempels den Satz auf, daß die heiligen Schriften die Hände verunreinigen, um die Schriften vor Berührung zu schützen.

Litteratur siehe unter Hillel.

Schan oder **Thai**, Name zahlreicher, über Hinterindien verbreiteter Stämme mit etwas höherer Kultur als die Karenen, die früh die Aufmerksamkeit der Missionare erregten. Seit 1861 arbeitet die Mission unter ihnen. Doch sind trotz gründlicher Erforschung ihrer Sprache, in welche auch die Bibel übersezt wurde, die Erfolge noch gering.

Schanar, zusammengezogen aus Schanaver, ist der Name der Urbevölkerung von Siam und Siamkhor im äußersten Süden von Ostindien. Ihre Sprache ist eine rohe, ungebildete Mundart des Tamil. Ihr Leben ist eng mit der Palmyra verknüpft, aus der sie den wertvollen Zuckerast gewinnen, um daraus rohen Zucker zu bereiten, der ihr wichtigstes Nahrungsmittel ist. Das Ubrige wird an Händler für Zuckerfabriken verkauft. Die Schanarbevölkerung erfreut sich einer gewissen Selbständigkeit und steht nicht unter der Herrschaft grausamer Gebieter; sie ist auch nicht in Kasten zerstückelt und von den Fesseln der Kaste gebunden. Wohl aber wirkt auch bei ihr das Verlangen nach sozialer Hebung und bringt sie dem Christentum näher. Vor allem aber dient der Mission das tiefe Gefühl des Unfriedigseins, das der Dämonendienst der Schanars erweckt. Im ganzen Lande stehen Teufelstempel, und blutige Opfer, im vorigen Jahrhundert sogar noch Menschenopfer, werden den Dämonen gebracht. Auch glauben sie an Offenbarungen des bösen Geistes durch Besessenheit und suchen sich durch die sogenannten Teufelstänze in einen solchen Zustand zu versetzen. Die Mission hat unter den Schanars schon große Erfolge erzielt; besonders haben die Missionare Ribenius (s. d.) und Ringeltaube (s. d.) in großem Segen unter ihnen gewirkt. Im übrigen s. die Artt. Siameweli und Travankor.

Schandakar heißt Jer. 11, 13 ein Altar, der dem Baal zu Ehren errichtet war; der prophetische Born benannte Baal mit dem Namen Bosheth (Schande) vgl. z. B. Mephioseth. 2.

Schanji, eine nördliche Provinz Chinas, ein Gebirgsland mit 11 Millionen Einwohnern, darunter über 14 000 katholische Christen, hat seit einer schrecklichen Hungersnot im Jahre 1877 auch evangelische Missionen (englische Baptisten, China-Inland-Mission [s. China], schwedische Chinamission und südamerikanischer Board) angezogen, deren Gesamterfolg bis 1894 634 Kirchenglieder betrug.

Schantung, eine gesunde gebirgige Provinz Chinas an der Küste des gelben Meeres, das Geburtsland des Confucius (s. d.), mit 25 Millionen Einwohnern, darunter 18 000 Katholiken, wurde zunächst (1861) von den amerikanischen Presbyterianern in Angriff genommen, die auf 4 Haupt- und 130 Außenstationen trotz heftigen Widerstands seitens der Katholiken erhebliche Erfolge erzielt haben, namentlich seit eine in der Provinz wüthende Hungersnot die Herzen für das Evangelium empfänglich gemacht hatte. Inzwischen sind auch andere Missionsgesellschaften (Südlische und Englische Baptisten, Amerikanisch-südlische und Neu-Methodisten, der amerif. Board, die Ausbreitungs-

gesellschaft und die China-Inlandmission) in Schantung in die Arbeit eingetreten. Man zählte 1894 schon 6856 Kommunitanten, also etwa 14—15 000 ev. Christen.

Schanz, Paul, röm. = kath. Theolog, geb. 1841 in Horb (Württemberg.), 1870 Lehrer der Mathematik und Naturwissenschaften in Rottweil, 1876 Prof. der Ergebe, 1883 der Dogmatik in Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Die christl. Weltanschauung und die modernen Naturwissenschaften 1876; Kommentare über die 4 Ev. 1879 ff., Apologie des Christentums 1887 f., 3 Bde.; Das Alter des Menschengeschlechts 1896; Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus 1897.

Schaphir = Samir.

Schappeler, Christoph, geboren 1472 zu St. Gallen, wurde 1513 als Prediger nach Memmingen berufen. Etwa seit 1522 predigte er mit großer Entschiedenheit im Sinne der Reformation, präsidirte 1523 neben Badian und Sebastian Hofmeister auf dem zweiten Züricher Religionsgespräch und eiferte nach seiner Rückkehr von da auch in der Predigt gegen Bilderdienst und Messe. Vom Bischof von Augsburg 1524 gebannt, vom Rat der Stadt aber geschützt, disputierte er im Januar 1525 mit seinem Gegner Megerich über 7 Artikel, die sich gegen Ehrenbeichte, Heiligendienst, den Zehnten, das Messopfer, das Zegefeuer und die Kelchentziehung erklärten und das allgemeine Priestertum proklamierten. Die Folge war, daß die Messe abgeschafft und den Geistlichen die Ehe erlaubt wurde. Als der schwäbische Bund infolge der Bauernaufstände Memmingen besetzte, verließ er die Stadt und zog sich nach St. Gallen zurück, wo er 1551 starb.

Schapur (Sapores) ist der Name zweier persischer Könige. Der erste dieses Namens, aus dem Haus der Sassaniden, regierte von 242—272. An seinem Krönungstage trat Mani (s. d.) auf, fand aber wenig Anklang, so daß er mehrere Jahrzehnte das Sassanidenreich mied. Erst gegen Ende der Regierung Schapurs kehrte er zurück, gewann des Königs Bruder Firuz (Peroz) und durch ihn auch Schapurs zeitweilige Gunst, die jedoch bald in ihr Gegenteil scheint umgeschlagen zu sein. Unter Schapurs zweitem Nachfolger Bahram I. wurde Mani 276 gekreuzigt und über seine Anhänger brach eine blutige Verfolgung herein. — Schapur II., der 309—381 König von Persien war, ist bekannt durch die Christenverfolgung, die er über die persischen Christen verhängte. In Persien hatten sich bis zu Anfang des 4. Jahrhunderts zahlreiche Christengemeinden gebildet. Als aber das Christentum durch Konstantin im Römerreiche zur Herrschaft gekommen war, wurde es wegen des feindlichen Verhältnisses beider Reiche in Persien politisch verdächtig. Konstantin empfahl dem König Schapur II. die Christen seines Reiches und das Christentum überhaupt. Als bald darauf der Krieg zwischen beiden Reichen ausbrach, wurden die Christen staatsfeindlicher Verbindungen mit den Römern be-

schuldigt und so begann 343 eine außerordentlich blutige Verfolgung, die erst gegen Ende der Regierung Schapurs nachließ. Während dieser Schreckenszeit sollen allein 16 000 Geistliche, Mönche, Nonnen hingerichtet worden sein, die unzähligen Märtyrer aus den Laien gar nicht gerechnet.

Schar, f. Frank Jakob.

Scharab = Sandmeer, f. d.

Scharer, Georg, einer der ersten lutherischen Blutzeugen im Zeitalter der Reformation. Er war in Saalfeld (Meiningen) geboren und 9 Jahre Weltpriester, ehe er Barfüßermönch wurde. Er fand aber im Kloster nicht, was er suchte. Wie er in dem von ihm niedergeschriebenen „Bekenntnis“ selbst sagt, haben ihn „Reid und Haß, Zanken, Habern und Uneinigkeit der Barfüßermönche und ihr geistlich Leben“ einerseits und andererseits „die evangelische Wahrheit“ zum Austritt aus dem Orden bewogen. „Ich habe nicht länger in St. Francisci Brüderschaft sein wollen, sondern in Christi Brüderschaft; denn St. Franciscus hat nicht für mich gelitten, ist auch nicht für mich gestorben, ist auch nicht mein Mittler, sondern Christus ist für mich gestorben, ist auch allein mein Mittler und Erlöser, durch den muß ich allein selig werden.“ Seit dem Jahre 1525 predigte er zu Radstadt im Salzburgerischen das Evangelium mit großer Freude und außerordentlichem Erfolg, so daß das Volk aus der ganzen Umgegend ihm zuströmte. Der weltlich gesinnte Erzbischof von Salzburg Matthäus Lange, anfangs mild gegen die Einflüsse der Reformation, später ein fanatischer Gegner der letzteren, verfolgte die Befehrer des Evangeliums mit Exilierung, Kerker und Todesstrafe; er ließ auch den Prediger Scharer zum Widerruf auffordern und, als dieser standhaft blieb, am 13. April 1528 durchs Schwert enthaupten, nachdem ein Jahr vorher Leonhard Käfer (f. d.) in Passau den Märtyrertod erlitten. Beide sind nicht zusammenzustellen mit den um dieselbe Zeit hingerichteten „Wärnerbrüdern“ — Wiedertäufern, welche die Gotteshäuser verwirren und ihre Versammlungen im Freien hielten. Matth. Flacius Illyricus schrieb „memoria Schaeriana“ und Hillinger in Saalfeld erneuerte dies Gedächtnis seines Landsmannes 1732.

Scharff, 1. Joh. Geo., Liederdichter (Ach heil'ger und gerechter Gott; Ach weiß wohl, daß ich sterben muß), geb. 1661 in Kelbra, gest. 1724 als Pfarrer und Konsistorialrat das. — 2. Gottfr. Balth., Erbauungsschriftsteller und Liederdichter, geb. 1676 in Liegnitz, gest. als Nachfolger von Benj. Schmolz 1744 in Schweidnitz. Seine Lieder (Herr, du Gott der Zeit und Tage; Ihr Eltern, gebet euch zufrieden) finden sich in dem von ihm herausgegebenen „Schweidnitzer Kirchen- und Haus-Gesangbuch“ (1727). Unter seinen asketischen Schriften ist besonders hervorzuheben: Die verhehrte Bibel der Gottlosen in 52 Wochenpredigten, Budissin 1718. Die weiteren antipietistischen und andere Schriften des gelehrten und freimüthigen Theologen bei Zöcher.

Scharlach, die hellleuchtend rote Farbe, ist in der deutschen Bibel ein einziges Mal, Offenb. 18, 16, richtig erwähnt. In allen anderen Fällen übersetzt Luther damit ein Wort, welches den roten Purpur bezeichnet, dagegen nennt er das, was scharlach ist, rosinfarbig d. h. rosenrot. Auch hier bezeichnet der Name der Farbe ausnahmslos, wie beim Purpur (f. d.) den damit gefärbten Stoff. Die im Eremonialgesetz sehr häufig vorkommenden Farbenbezeichnungen z. B. 2 Mos. 36, 35: gelb, scharlach, rosinrot sind in Wirklichkeit, wie die durchgegebene Ausgabe richtig sagt: blauer und roter Purpur und Scharlach. Bis in neuere Zeit hat man Scharlach und Karmesin für ganz gleichbedeutend genommen. Die Farbe wird aus dem Kermeswurm gewonnen, der sich auf der Scharlachide festsetzt und durch die in ihm erwachsenden Eier bis zur Größe einer Beere anschwillt. Daher nannten Griechen und Lateiner die Farbe nach dem Wort Beere (coccum), während die Israeliten sie als Glanzwurm bezeichneten. Über die symbolische Bedeutung f. Farben 1. d.

Scharling, Karl Emil, Sohn des Schuldirektors Simon Peter Scharling, geb. in Kopenhagen am 28. Juli 1803, gest. daselbst am 17. Juni 1877, ein ernster, frommer, gelehrter und in seinen Studien sehr gewissenhafter dänischer Theologe. Als Student wurde er besonders influirt von dem jungen Professor H. N. Clausen. Sonst waren für seine Entfaltung von Bedeutung der Physiker H. C. Ørsted, der Philosoph Sibbern und der spätere Bischof von Seeland Mynter. Nach seinem Kandidatengexamen (1825) verlebte er fünf fruchtbare Studienjahre in dem Kandidatenstift, Vorleser-Kollegium, in Kopenhagen. Die Wettes'schen Schriften studierte er mit Vorliebe. Nach einer Reise in Frankreich und Deutschland, wo er F. C. Baur und die Anfänge der Tübinger Schule kennen lernte, wurde er 1830 Lektor der Religion und Moral an der Sorb.-Akademie, einem Gymnasium und zugleich akademischer Lehranstalt, 1834 aber Professor ordinarius in der theolog. Fakultät der Kopenhagener Universität, wo er neutestamentliche Magogik und Exegese vortrug. Der Tübinger Schule gegenüber behauptete er für die christl. Offenbarung den wahren historischen Boden und war in den betreffenden Studien sehr gründlich mit ausgedehnter Gelehrsamkeit. Die Früchte dieser Studien kamen außerhalb seiner Vorlesungen hauptsächlich zum Vorschein in der von ihm und Prof. Engelstoft herausgegebenen theol. Zeitschrift. Fast eine vollständige Magogik gab er daselbst in einer zusammenhängenden Reihe von Abhandlungen unter dem gemeinsamen Titel: „Die neuesten wissenschaftlichen Verhandlungen über die christliche Litteratur des apostolischen Zeitalters“, 1855. Als Exegete veröffentlichte er 1840 und 41 lateinische Kommentare zu 2. Kor., Jak., und Judasbrief. Dazu kommen noch einige kirchengeschichtliche Arbeiten, namentlich über Wolinus und „Zelon's Briefe an die Gräfin Grammont“. 1876

zog Scharling sich von der akademischen Thätigkeit zurück und starb in dem folgenden Jahre. Einer seiner Söhne (Henrik) ist gleichfalls an der Kopenhagener Universität als Professor der Theologie wirksam und hat 1896 eine Ethik herausgegeben.

Schartau, Henrik, hervorragender Prediger und Katechet der schwedischen Kirche, geboren 1757 zu Malmö, 1786 Diakonus am Dom zu Lund, rückte 1793 zum Komminister (Archidiaconus), 1800 zum Distriktspropst dasselbst auf, nahm als Deputierter seines Stiftes 1810 am Reichstage zu Örebro teil, wo Verنادotte gewählt wurde, starb am 2. Februar 1825. Ursprünglich herrnhutisch gerichtet ward er später Gegner der Herrnhuter wie alles Konventikel- und Vereinswesens. Seine Richtung entsprach etwa dem württembergischen Biblizismus. In Predigten und Katechesen suchte er auf dem Wege der Erkenntnis auf Besehrung zu wirken. Rudelbach urteilt über ihn: „Was Schartau als Prediger auszeichnet, ist seine tiefe theologische Erkenntnis, und was ihn als Theologen charakterisiert, ist seine vollendete pastorale Ausbildung“. — Vgl. Lindeblad, Henrik Schartaus Leben und Lehre. Lund 1837. Deutsch von Michelsen. Leipzig 1842.

Schatteureich = Totenreich, s. Hölle.

Schatz der Kirche (thesaurus operum supererogationis), siehe „Ablass“, und „opera supererogationis“.

Schaaufseher, die 5. Rangstufe der israelitischen Priesterchaft (s. d.).

Schatzger (Schatzgeier), Kaspar, Franziskaner, geb. 1463 in Landshut, bekämpfte auf der Kanzel und litterarisch die Reformation und deren Anhänger, wie außer Luther Osiander, Briesmann, Eberlin, Lambert u. a. So in der Schrift *De vita christiana* 1523, womit er Luthers Schrift *De missis et votis monasticis* beantwortete. Auf des letzteren Geheiß replizierte dann Briesmann: *Ad Casp. Schatzgeyeri plicas responsio* 1523. Wunderlicherweise erlaubte S. wieder als Provinzial seinen gelehrteren Ordensbrüdern das Leien reformatorischer Schriften, stellte die allgemeinen Konzilien über den Papst und hielt sogar eine Feier des h. Abendmahls sub utraque für statthaft. Er starb 1527 in München. Vgl. Th. Wiedemann, Joh. Eck, Regensb. 1865.

Schauung, s. Cyrenius.

Schaubach, Friedrich, luth. Theolog, geb. 1827 in Meiningen, nach Absolvierung seiner Studien in Göttingen und Jena Rektor der städtischen Schulen seiner Vaterstadt, 1870 Superintendent, gest. 1885 als Oberkirchenrat und vortragender Rat im Minist. für Kirchen- und Schulachen, ein treuer Bekenner Christi, ein begabter Prediger und vielseitigener Arbeiter im Dienst seiner Landeskirche. Er veröffentlichte u. a. eine Erklärung ausgewählter Palmen, eine Biographie Melancthons und die Preisschrift „Zur Charakteristik unserer heutigen Volksliteratur“.

Schaube, das eigentliche und allgemeine Kleid der Reformationszeit, namentlich bei den Ratsherren und Gelehrten, an das sich auch der

Chorrock der evangelischen Geistlichen anschloß, s. Kleidung, geistliche, Bd. IV, S. 5 a.

Schaubrote, hebräisch stets in der Einzahl Brot des Angesichts oder der Aufsiehtung (s. u.), in den griechischen und lateinischen Übersetzungen immer in der Mehrzahl Brote des Angesichts oder der Aufstellung oder der Darbringung genannt, werden zuerst 2 Mos. 25, 23–30 erwähnt, wo der Befehl zur Anfertigung des Schaubrottisches gegeben wird. Er sollte aus Akazienholz zwei Ellen lang, eine Elle breit und anderthalb Ellen hoch gefertigt, mit seinem Gold überzogen und rings umher mit einem goldenen Kranz versehen werden. Ob derselbe einen überstehenden Rand bildete, ist nicht gesagt, auch nicht, wo die Leiste, die eine Hand breit ebenfalls mit goldenem Kranz um die Füße herum geführt werden sollte, angebracht war. Nach gewöhnlicher Annahme befand sie sich in der Mitte der Tischfüße und sollte mit vier Ringen versehen werden, durch welche die zwei vergoldeten Traglängen aus Akazienholz durchgesteckt werden sollten. Zur Ausstattung des Tisches gehörten viererlei Geräte, deren Gestalt sich mit vollster Sicherheit nicht bestimmen läßt; nach wahrscheinlichster Annahme waren es Schüsseln für die Brote, Schalen für den Weihrauch (s. u.), Krüge für den Wein und taschenförmige Schöpfgefäße für das Trankopfer. Nach Kap. 26, 35 sollte dieser Tisch auf der Nordseite des Heiligtums vor dem Vorhang zum Allerheiligsten stehen und Kap. 37, 10–16 wird die Ausführung genau nach der Vorschrift berichtet. Die gesegnete Vorschrift über die Schaubrote befindet sich 3 Mos. 24, 5–9. Danach sollten zwölf Kuchen aus zwei Omor oder Zehnteln eines Epha feinen Weizenmehls gebaden und in zwei Schichten auf den Tisch gelegt werden. Nach Kap. 2, 11 hat man für selbstverständlich genommen, daß sie ungeäuert waren. Auf jede Brotschicht sollte Weihrauch gelegt werden, wodurch nach Luthers Übersetzung die Brote zu Denkbrotten wurden; nach dem eigentlichen Wortinn sollte der Weihrauch für die Brote zum Gedächtnisopfer dienen, das heißt wohl in Erinnerung bringen, wenn er dann verbrannt wurde, daß die Brote selbst auch ein Opfer seien, das nur eben nicht verbrannt wurde. Vielmehr sollten zwar alle Sabbate neue Brote aufgelegt, aber die alten von Aaron und seinen Söhnen im Heiligtum gegessen werden. Demnach waren die Schaubrote auch als ein Allerheiligstes und als Opfer, wenn auch eigner Art, zu betrachten. Endlich wird 4 Mos. 4, 7 f. verordnet, daß auf der Reise über den Tisch, der hier Schautisch heißt, zunächst eine purpurblaue Decke gebreitet, auf diese das gesamte Zubehör gelegt und über das Ganze dann eine Scharlachdecke und eine Decke von Dachsfellen (s. d.) gebreitet werden sollte. Die Schaubrote heißen hier immerwährendes (Luther: tägliches) Brot. Diese heiligen Gerätschaften werden an vielen Stellen der Bibel in Gemeinschaft mit allen übrigen wieder erwähnt; wir führen nur diejenigen an, aus denen sich nähere Angaben

gewinnen lassen. Aus der Erzählung 1 Sam. 21, 6, daß David zu Nob seinen Hunger mit Schaubrotten gestillt habe, die Christus zur Rechtfertigung seiner Anschauung von der Sabbatsruhe verwerter, Matth. 12, 4; Luf. 6, 4, ist zu entnehmen, daß die Schaubrote sofort frisch gebacken auf den Tisch gelegt wurden, denn das „frische“ Brot bedeutet eigentlich warmes Brot. 1 Chron. 10 (9), 32 wird berichtet, daß die Schaubrote am Sabbat, selbst und zwar von den Nahathitern bereitet wurden. Eine Schwierigkeit bietet die Erwähnung von „Tischen der Schaubrote“ 1 Chron. 29 (28), 16, wie die Notiz 2 Chron. 4, 8, daß Salomo zehn Tische für das Heiligtum habe anfertigen lassen, und B. 19, daß Tische für das Schaubrot (Luther unrichtig: Tische) gemacht worden seien. Aber die Tische der Schaubrote an der ersten genannten Stelle heißen eigentlich Tische der Aufschichtung, und ist das auch dasselbe Wort, das im Gesetz für die Schichten der Brote gebraucht wird, so kann es doch ebenso gut Anordnung oder Zurüstung bedeuten, und die Lösung ist sehr einfach, wenn man die zehn Tische als Geräte zur Zurüstung neben dem einen Schaubrottisch und die Weibzahl in B. 19 als zusammengefaßten Ausdruck (Tische für die einzuweisige und für die endgültige Aufschichtung des Schaubrotes) versteht. Aus 2 Chron. 29, 18 ergibt sich, daß es zu Siskias Zeit nur einen eigentlichen Schaubrottisch gab. Nach 1 Matt. 1, 23 f. wurde dieses Gerät nebst allen Wertstücken des Tempels von Antiochus Epiphanes nach Syrien gebracht, und nach Kap. 4, 49 ließ Judas Mattabäus einen neuen machen. Der Schaubrottisch des herodianischen Tempels, der von Titus als Beutestück nach Rom mitgeführt wurde, erscheint auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet und ist in Melands Schrift (De spoliis templi Hierosolymitani in aereu Titiano, Utrecht 1766) beschrieben. Ob diese Darstellung richtig ist, nach welcher der Tisch zwar beide Kranzeinsassungen hat, aber nicht an Ringen, sondern auf einem Gestell getragen erscheint, ist nicht mehr zu entscheiden. Allerdings scheint der herodianische Tisch eine ganz andere Einrichtung gehabt zu haben, denn die Mishna berichtet von besonderen Brotgestellen, auf denen die oberen Schaubrote lagen, und enthält widersprechende Angaben über die Größe des Tisches und der Brote. Die gottesdienstliche Bedeutung der Schaubrote ist klar: Gott will sein Angesicht auf diese fortwährend erneuten Opfergaben des Volkes richten und sie vermittelt des Weihrauchs auch als Opfer annehmen, und für das Volk sind sie eine verständige Mahnung zur Dankbarkeit und zur frommen Verehrung. Die ganze Einrichtung ist ein ausgesprochener Gegensatz zu den Götzennachtgeiten, wie die Jes. 65, 11 u. ö. erwähnt sind (s. d. Art. Meni).

Schaubrottisch, i. Schaubrote.

Schauen Gottes visio dei. Die von der Hebr. Schrift betonte Unsichtbarkeit Gottes (Kol. 1, 15; 1 Tim. 6, 16; Job. 1, 18; 1 Job. 4, 12) gründet einerseits in der Weisheit und Imma-

terialität seines Wesens, während unser Auge nur auf die Wahrnehmung materieller Dinge eingerichtet ist, anderseits in seiner absoluten Heiligkeit, welche für den Sünder unnahbar ist und seine sichtbare Gegenwart für diesen unerschwinglich macht, so daß er 5 Mos. 4, 24; Ebr. 12, 29 ein verzehrendes Feuer genannt wird. Wenn er sich in den Theophanien (s. d.) des N. Bundes offenbart, so geschieht das deshalb so, daß er seine eigentliche, wesentliche, überweltliche Herrlichkeit verhüllt und vorübergehend eine ver menschlichte Gestalt (theimunah) annimmt. So schauen ihn die Ältesten Israels auf dem Berge (2 Mos. 24, 10); so redet er mit Mose von Angesicht zu Angesicht (panim el panim; 2 Mos. 33, 11), von Mund zu Mund (peh el peh, 4 Mos. 12, 8), „wie ein Mann mit seinem Freunde“. Aber auch Mose darf nur die Rückseite, nicht das Angesicht Gottes schauen, als er die wesentliche Herrlichkeit Gottes zu sehen begehrt (2 Mos. 33, 23). Denn so heißt es dort B. 20: „Mein Angesicht kannst Du nicht sehen. Denn kein Mensch wird leben, der mich siehet“. Zwar ist er den Gläubigen auch hier auf Erden schon gnädig nahe, thut sich zu ihnen wie ein Vater zu seinem Kinde, wohnt in ihnen als in seinen Tempeln und läßt sie den Frieden und die Seligkeit seiner Nähe und Gemeinschaft schmecken. Aber auch sie wandeln hier noch im Glauben und nicht im Schauen (2 Kor. 5, 7). Ihre Erkenntnis von Gott ist noch keine unmittelbare, auf das Schauen Gottes selber gegründete, sondern wird 1 Kor. 13, 12 eine ängstliche, stückweise genannt und mit dem Schauen eines Spiegelbildes verglichen. In den Kreaturen und sonderlich in seinem Worte spiegelt sich Gottes Wesen ab und sind die Züge seiner Herrlichkeit abgeprägt. Aus dieser Offenbarung will sie erkannt sein. Diese Erkenntnis kommt demnach nur mit Zuhilfenahme der Reflexion zu stande, welche die einzelnen Züge, wie sie aus seinen Worten und Werken hervorleuchten, zu einem Gesamtbilde vereinigt und sich aus ihnen das Wesen Gottes vorstellt macht.

Erst in dem künftigen Leben tritt die unvermittelte, intuitive, komplexe Erkenntnis „von Angesicht zu Angesicht“ ein (1 Kor. 13, 12; Off. 22, 4). Erst in der Vollendung auf der neuen Erde können und sollen wir Gott schauen, „wie er ist“ (Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2). Dann erst sind wir, einseitig und verklärt, im stande, seine volle unverhüllte Gegenwart zu ertragen, und fähig, seine wesentliche Herrlichkeit ohne Vermittlung aufzunehmen, welche dann unser inneres Auge nicht mehr blendet, sondern unser ganzes für Gott geschaffenes Wesen durchflutet und so der eigentliche unerschütterliche Grund ewiger Freude und vollkommener Seligkeit ist. Mit der visio dei, dem Schauen Gottes, ist deshalb die fruitio dei, das Genießen Gottes, unmittelbar gegeben und unzertrennlich verbunden. In beiden bewegt sich vornehmlich das Leben der Seligen auf der neuen Erde, wie die altkatholischen Dogmatiker mit Recht ausführen, ohne daß man, wie sie, beide Momente, welche die dann vor

Liebe". Scheffers Name war seiner Zeit gefeiert wie wenige, allein mit dem Wandel der allgemeinen Geschmacksrichtung erblich sehr rasch sein Ruhm.

Scheffer (Hoop = Scheffer), Jakob Gishert de, mennonitischer Theolog, geb. 1829 in Haag, nach Besuch des mennonitischen Seminars in Amsterdam Prediger verschiedener Gemeinden, 1860 Lehrer an einem Seminar, 1877 zugleich Professor des Hebräischen und der Patristik an der Universität. Er schrieb u. a. eine „Geschichte der Mennoniten“, 2. Aufl. 1869, und eine „Geschichte der Reformation in den Niederlanden“ 1873 (deutsch von Gerlach 1886). Auch war er Mitarbeiter der Herzogischen AG.

Scheffer, Melchior, f. Schäfer, Melchior. **Scheffer, Wilh.**, reformierter Theolog, geb. 1803 in Schrecksbach (Kurheßen), nach Absolvierung seiner Studien in Marburg und Göttingen 1827 Repetent, 1831 Prof. der Theol. in Marburg, 1838 Konsistorialrat, 1857 Oberkonsistorialrat und Inspektor (Sup.) von Oberheßen, gest. 1883. Außer 2 Bänden Predigten veröffentlichte er u. a. *De usu Philonis in interpretatione N. T.* 1831; *Das Reich Gottes und Christi* 1865.

Scheffler, Job., f. Angelus Silesius.

Schegg, Peter, kathol. Theolog, geb. 1813 in Kaufbeuren, 1848 Prof. am Lyceum in Freising, 1868 in Würzburg, 1872 in München, gest. 1885, nachdem er kurz vorher ein bedeutendes Vermögen zur Stiftung eines röm.-kathol. Waisenhauses verwendet. Er veröffentlichte u. a.: *Kommentare zu den Psalmen, den kleinen Proph.*, dem hohen Liede, dem Jesajas, zu den 3 ersten Evang., ferner *Geschichte der letzten Propheten*; *Sechs Bücher des Lebens Jesu* 1874 f., 2 Bde.; *Jakobus, der Bruder des Herrn und sein Brief*. Nach seinem Tode erschien noch von ihm: *Bibl. Archäologie* 1887 f., 2 Bde.

Scheibel, Johann Gottfried, D. theol., der unerschrockene Verteidiger der luth. Kirche in Preußen gegen die Union, war geboren am 16. September 1783 in Breslau als Sohn des Rektors am dortigen Elisabethgymnasium und 2. Inspektors der luth. Stadtschulen, Johann Ephraim Scheibel, eines Mannes von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, der seinem Sohn eine sorgfältige Erziehung im Geist aufrichtiger Gottesfurcht zu teil werden ließ, so daß dieser früh in ein inniges Verhältnis zu seiner „hochgeliebten Bibel“ kam. Doch hätte er, zum Jüngling erwachsen, lieber Geschichte studiert und nur der Wunsch seines Vaters führte ihn 1801 zum Studium der Theologie nach Halle. Hier herrschte damals der Unglaube auf den Kathedern, und auch der sittliche Stand der akademischen Jugend war erschreckend tief. Aber Sch. wurde von beidem nicht berührt; obwohl auch er eine Zeitlang geneigt war, die Vernunft über den Glauben zu stellen, so ging ihm doch gerade in Halle der ganze Reichtum der Erlösung auf, und das Verdienst seines Heilandes wurde das Zentrum seines Denkens und Lebens. Er ver-

tiefte sich immer mehr in die Schrift, pflegte aber auch das Studium der Geschichte jezt und später so nachdrücklich, daß er nicht nur die meisten griechischen und römischen Klassiker in der Ursprache kannte, sondern auch aus den Chroniken des Mittelalters, aus den neueren französischen, englischen und italienischen Geschichtswerken sich Exzerpte von fast 4000 Bogen anlegte. Er wünschte auch Professor der Geschichte zu werden, aber zunächst betrat er die gewöhnliche Laufbahn junger Theologen, machte 1804 sein erstes, 2 Jahre später sein Anstellungsexamen, worauf er 1807 Rektor, d. i. Hilfsprediger an der Zifalkirche St. Barbara, 1808 an der Elisabethkirche in Breslau wurde. An diese kehrte er nach kurzer Thätigkeit als Mittagprediger bei Barbara 1815 als Diakon zurück. Inzwischen war er auch, seiner Herzensneigung folgend, in das akademische Lehramt eingetreten. Auf Grund einer Abhandlung über das Studium der Kirchengeschichte wurde er an der neugegründeten Universität Breslau 1811 außerordentlicher Professor der Theologie. Doch wurde seine entschiedene Richtung für ihn bald zum Hindernis der Beförderung, und auch als er 1818 infolge seiner Ablehnung eines Rufes nach Dorpat zum ordentlichen Professor ernannt worden war, weigerte sich die Fakultät lange, diesen andersgejinnnten Kollegen, der jede Vorlesung mit Gebet anfang, als solchen anzuerkennen, und wußte auch die Studenten, zu deren Prüfung Sch. nie herangezogen wurde, von seinen Kollegen möglichst fernzuhalten. Waren ihre Mitglieder doch alle mehr oder weniger Rationalisten, und Sch., den schon sein ausgeprägter historischer Sinn die Ungeschichtlichkeit und Willkür der negativen Kritik verurteilen ließ, sah hinwiederum in der ganzen modernen Theologie einen verhängnisvollen Versuch, das innerste Heidentum zu Christentum und das Wesentliche des Christentums zu Zudentum zu machen. Die lutherische Lehre, mit der seine Kollegen an der Fakultät alle innerlich zerfallen waren, war ihm unumstößliche Wahrheit; sein eigenes ununterbrochenes Schriftstudium hatte ihm sie zur innersten Überzeugung gemacht. Die luth. Kirche war ihm der Israel Gottes, unter allen Kirchen am meisten von paulinischem Geist erfüllt. Was er an ihr vermüßte, lag auf dem Gebiet der Verfassung. Schon gleich im Anfang seines Unionkampfes entwickelte er in einem Schreiben an die Breslauer Synode die Gedanken, die er später in polemischer Intereße noch schärfer formulierte, wonach der Gemeindevertretung als der allein ersutenden Gewalt auch die Aufsicht über Wort und Lehre und zugleich die Vollmacht zukommt, den Gottesdienst frei nach dem Worte Gottes zu gestalten. Er wünschte überhaupt eine möglichst freie Stellung der Kirche und ihrer Diener; doch war er weit entfernt, aus diesen Fragen Lehrartikel oder Glaubensnormen zu machen; und wenn er in dieser Beziehung auch manchmal den Anschein erweckte, als berühre er sich mit reformierten Doktrinen, so wußte er selbst sich deitomehr

von der reformierten Kirche getrennt. Während die römische Kirche ihm als romanisiertes Christentum erschien, sah er in jener eine Gräßifizierung desselben. Immer gewisser wurde es ihm, daß sich in ihr ein entschiedenes Erheben der Wissenschaft oder Vernunft über den Glauben zeige, und bei seiner starken Neigung zu geschichtlichen Parallelen bei seiner wachsenden Vorliebe, das Gleichartige aus verschiedenen Zeiträumen nebeneinander zu stellen und die Gegenwart in das Licht der Vergangenheit zu rücken, kam er schließlich bei dem Sage an, daß wir es in der reformierten Lehre mit einer Erneuerung des Gnostizismus, ja mit ägyptischer Naturphilosophie zu thun haben. Denn als der geschichtliche Ursprung der ganzen rationalistischen Geistesbewegung, für welche die fleischliche Vernunft die einzige Erkenntnisquelle ist, galt ihm der ägyptische Isisdienst, der sich in der griechischen Philosophie der Eleaten und sodann im Gnostizismus fortpflanzte, in der reformierten Kirche aber in christlicher Umhüllung wieder aufgetaucht ist. Wie Sch. überhaupt manche wunderliche Spekulationen in seinem Kopfe hatte und neben vielen tiefen und originalen Gedanken auch Absonderliches hervorbrachte, so mußte vor allem diese Würdigung der reformierten Kirche und Lehre in weiten Kreisen befremden und seiner Polemik einen besonderen Stachel verleihen. Dazu kam, daß seine psychologische Beobachtung, die ihn manchen tiefen, ja prophetischen Blick thun ließ, ihn zuweilen auch zu ungerechten Urteilen führte. Glaubte er doch gewisse Frümler der Lehre auf ganz bestimmte Mängel im Charakter zurückführen zu müssen und liebte es, seine Urteile „scharf und herb“ auszusprechen. Doch hatte er dabei immer nur die Sache im Auge und war von jeder persönlichen Verunglimpfung des Gegners in weit entfernt, daß er ihm gegenüber nicht selten eine geradezu rührende Gütmütigkeit und Vertrauensseligkeit bewies. Auch die böswilligsten Schmähungen konnten ihn nicht erbittern. Er war überhaupt ein Mann, in dem Christus Gestalt gewonnen, der seine glänzenden Gaben nur zu seiner Ehre gebrauchte, ein Mann, dem man es abrieth, daß er auf Schritt und Tritt sich der Nähe seines Gottes bewußt war, der eine „fast bebende Furcht“ vor Gott mit dem kindlichsten Vertrauen auf seine Verheißungen verband, ein Mann voll kräftigster Jesustriebe und unverbrüchlicher Treue, schlechtthin gebunden an das Wort der Schrift, von Natur trotz seiner imponierenden Erscheinung furchtsam und verzag, aber unbeugsam, stark und mutig, wenn er des Willens Gottes gewiß war. Selbst ein Vetter, der wie wenige mit Gott zu reden verstand, hat er auch andere durch sein Wort und Vorbild zur seligen Erfahrung der Gottesfindschaft geführt. Professor Steffens (s. d.), der ihm mit Furcht (s. d.) immer näher kam und sich treu zu diesem Zeugen der Wahrheit bekannte, sagt von ihm: „Der größte Dichter, der mich hingertzen hat, vermochte nie so gewaltig die unendlichen Tiefen des Daseins in seinen geheim-

nissvollsten Bewegungen aufzuschließen, wie dieser schlichte, in mancher Hinsicht in starrer Einseitigkeit befangene, der Zeit fremde Prediger.“ Von seinem Gegenstand ganz ergriffen, hat er alle ernsten Seelen mächtig angezogen, und ein bedeutsames Zeichen für seine pastorale Weisheit und Kunst ist die Thatfache, daß in dem Zeitraum von 1815—1827 die Zahl seiner Weichtkinder von 115 auf 900 stieg.

Es leuchtet von vornherein ein, daß eine Persönlichkeit wie Sch., der ebenso sehr von dem tiefgreifenden Gegensatz zwischen luth. und reformierter Lehre als von der heiligsten Liebe zu seiner Kirche und treuesten Fürsorge für das Seelenheil seiner Gemeinde erfüllt war, alle Versuche mit Entrüstung zurückweisen mußte, die auf eine Vermittelung der reformatorischen Kirchen und eine Beeinträchtigung des luth. Bekenntnisses hinausliefen. Als daher 1814 die liturgische Kommission in Berlin zusammentrat (s. Agendenstreit und Friedrich Wilhelm III.), benutzte Scheibel die Reformationspredigt, um zum erstenmal auf die Not und Gefahr der kranken Kirche des Herrn hinzuweisen und zum treuen Festhalten an der Lehre Luthers zu ermahnen, und im Vorwort zu dieser zwei Jahre darauf gedruckten Predigt hat er jene Kommission bringend, Gewissen und Freiheit der Lutheraner zu schonen. Das Reformationsfest des Jahres 1817 veranlaßte ihn, von neuem eine Stimme zu erheben, und als bald darauf die 1. Synode in Breslau zusammentrat, um gemäß der Kabinettsordre vom 27. September 1817 über die Union zu beraten, erklärte Sch. sofort, sein Gewissen erlaube ihm nicht, der Union beizutreten. Zugleich hielt er es gerade jetzt für seine Pflicht, als treuer Wächter auf der Zinne zu stehen, und lehnte nicht bloß jenen Ruf nach Dorpat (s. oben), sondern auch einen andern als Oberbischof der Evangelischen Rußlands ab. Er wußte, „wo er für die luth. Kirche zu wirken hatte“. Die 2. Synode im Dezember 1818 gab ihm sofort Gelegenheit zu einem anderen mannhaften Zeugnis wider die Union in einem Votum, das 1819 im Druck erschien: „Allgemeine Unterjochung der christl. Verfassungs- und Dogmengeschichte mit Rücksicht auf Zeit und Vaterland“. Aber erst der Entwurf der neuen Agende eröffnete den eigentlichen Kampf. Sch. wies ihn entschieden zurück, da hier zwar alles ganz lutherisch scheine, aber thatsächlich die luth. Lehre, sonderlich über das Abendmahl, zurückgedrängt, gemildert, ja geseitlich ausgetilgt sei. Auch mache der vorgeschlagene Ordinationseid den Geistlichen zum bloßen Staatsdiener, und überhaupt käme dem Landesherren kein Recht zu einem solchen Eingriff in die kirchl. Ordnung zu. Er sah in der neuen Agende einen bewußten Versuch, die Lutheraner zu Reformierten zu machen, und ließ sich auch durch offizielle Warnungen des Magistrats und Stadtkonsistoriums nicht irre machen. Thatsächlich wurde bis 1828 auch von den maßgebenden Behörden in Schlesien die Agende abgelehnt, obwohl der Breslauer Superintendent D. Tscheggen keine Gelegenheit vorübergehen ließ,

die „Notwendigkeit brüderlicher und schwesterlicher Gemeinschaft auch bei verschiedensten Überzeugungen“ zu betonen und das Lob der Union zu singen. Nun aber zog man in Berlin die Saiten straffer an, und es änderte sich die Lage. War doch der König selbst 1827 in einer Schrift: „Luther in Beziehung auf die preussische Kirchen-agende“ für die Union eingetreten, um damit Sch., der im gleichen Jahre sein Kommunionbuch herausgegeben hatte, zu beruhigen, freilich ohne Erfolg. Vielmehr bekämpfte Sch. diese Schrift, hinter welcher er einen ganz andern Verfasser vermutete, so heftig, daß von Stund an der König sich tief entrüstet von ihm abwandte und seine seiner Eingaben mehr las. So kam das Jahr 1830 und mit ihm die Jubelfeier der Augsburgerischen Konfession, die man als den geeignetsten Zeitpunkt zur Einführung der neuen Agende und gemeinsamen Abendmahlsfeier im Sinne der Union in Aussicht genommen hatte (s. Agendenstreit und für das Weitere die Artt. Altlutheraner und Union). Sch. wurde nicht einmal die Feier des Sakraments in einer kleinen, gewöhnlich verschlossenen Kapelle der Elisabethkirche nach der Wittenberger Agende gestattet, sondern vielmehr nach vergeblichen Verhandlungen eine 14 tägige Suspension vom Amt am Vorabend der Jubelfeier über ihn ausgesprochen, um jede Störung derselben zu verhindern. Es kam deshalb, da auch zahlreiche Reichthümer Scheibels dem Glauben ihrer Väter treu bleiben wollten, zur Bildung einer von der in ihren Augen nicht mehr luth. Landeskirche getrennten luth. Gemeinde mit 16 Repräsentanten, die sich nun alsbald an den König mit der Bitte wandten, die Suspension Schs. und seiner gleichgesinnten Amtsbrüder Münster und Thiel aufzuheben und den rechtlichen Fortbestand der luth. Kirche zu ermöglichen. Doch hatte weder diese schriftliche Vorstellung, der noch 2 weitere folgten, noch auch das Erscheinen einer Deputation, zu der auch Sch. gehörte, in Berlin irgendwelchen Erfolg. Vielmehr wurden Sch. unter Aufrechterhaltung seiner Suspension und Drohung der Amtsentsetzung auch die ihm bisher noch zugestandenen Hauskommunionen und -Tausen untersagt. Nicht einmal Sterbenden durfte er das Sakrament reichen. Trotzdem wuchs die Gemeinde gerade in jenen Tagen auf 2300 Seelen, und bei einem 2. Besuch Scheibels in Berlin und Potsdam konnte er wenigstens bei den Bischöfen Neander (s. d.) und Eylert (s. d.) sein Anliegen vorbringen. Indes zuletzt wurde er auch diesmal mit dem Bescheid, daß der König niemals auf seine Wünsche eingehen werde, und mit der ernstlichsten Warnung vor weiteren Schritten entlassen. Außerdem wurden die Verhältnisse der Luthreraner in Breslau durch das rücksichtslose Vorgehen der Behörden, die ihre Gewissensnöte nicht verstehen wollten und in ihren Wünschen und Handlungen (sie hatten sich in der Not schließlich selbst sakramentlich bedient) nur Revolution gegen die Obrigkeit sahen, so drückend und unendlich, daß Sch. auf definitive Erledigung seiner Angelegenheit bei

dem Minister drang. Dieser ging nun zwar soweit, daß er ihm und seiner Gemeinde die Sakramentsverwaltung nach luth. Ritus erlaubte; aber die damit verbundene Bedingung, wieder zum vollen Gehorsam gegen das landesherrliche Kirchenregiment zurückzukehren und also auch die neue Agende anzunehmen, die doch Sch. mit den Seinigen als das entscheidende Kennzeichen der Union ansehen mußte, machte jene Vergünstigung für ihn illusorisch und veranlaßte ihn nun erst recht am 14. März 1833 auf einer enbültigen Entscheidung zu bestehen. Zugleich bat er jetzt um seine Entlassung aus dem akademischen Lehramte und kündigte seinen Weggang aus Breslau für den 15. April an. Die erbetene Entlassung, beziehungsweise von ihm selbst gewünschte ausdrückliche Amtsentsetzung als Diaconus erfolgte nun alsbald, und am 14. April verabschiedete sich Sch. in seinem Haus von seiner Gemeinde. Am 1. Oftertag ging er bei Naumburg weinend über die Grenze. War er doch von glühender Liebe zu seinem Vaterland und König erfüllt und empfand die Verbannung bis an seinen Tod als besondere Heimtuchung. Am 23. April kam er in Dresden an und begann nun von hier aus mit neuem Eifer für die Sache der luth. Kirche zu kämpfen. Er schrieb eine Geschichte der Breslauer Gemeinde und gab 1834 seine „Altenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union z.“ heraus, so daß dieser Abschied von Preußen, fern davon eine Fahnenflucht und Verleugnung seiner Gemeinde zu sein, ihr vielmehr zum besten gereichte. Auch hielt er in Dresden Vorlesungen über Welt- und Kirchengeschichte in einem geschlossenen Kreis, gab am Fleischerischen Seminar Religionsunterricht, hielt regelmässige Missionsvorträge und machte sich durch sein Zeugnis gegen Stephan (s. d.), den er bald durchschaute hatte, verdient. Wiederholt predigte er auch und wurde gern gehört. Doch entstand ihm gerade daraus ein neuer Konflikt. Seine Reformationsfestpredigt im Jahre 1833 führte wegen ihrer Ausfälle auf die Union und reformierte Kirche zum Verbot der Dresdner Kanzeln durch die oberste Kirchenbehörde und, da sich Sch. dabei nicht beruhigte, zur Verweisung aus Dresden. In Hermisdorf, wo er nun bei Herrn von Heynitz freundliche Aufnahme fand, verlebte er 3 ruhige und glückliche Jahre an der Seite seiner trefflichen Gattin, seiner früheren Schülerin, Auguste Luise geb. Philippi, die er am 12. Sept. 1816 als Chetweib heimgeführt hatte und die ihm stets treueste Liebe und tiefstes Verständnis für seine Kämpfe entgegenbrachte. Sie schenkte ihm 1 Sohn und 2 Töchter, von welchen Kindern aber nur eine Tochter den Eltern erhalten blieb. Von 1836—39 lebte er in Glandau, wo er mit Rudelbach (s. d.) verkehrte, und siedelte endlich im Juni 1839 auf die Einladung Heinrichs von Schubert und Schellings nach Nürnberg über. Zunächst dort nur wenig verstanden, wurde doch bald sein bescheidenes Haus ein Sammelpunkt für alle, die die luth. Kirche liebten. Doch blieb auch hier sein Blick vor allem

nach Preußen gerichtet und seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV., der die Zwangsmaßregeln gegen die Lutheraner aufhob, hoffte er täglich auf die Erlaubnis zur Rückkehr und malte sie sich in den lieblichsten Farben aus. Statt dessen öffnete sich ihm bald die ewige himmlische Heimat. Im Sommer 1842 stellte sich ein Nerven- und Brustleiden ein, und am 21. März 1843 ist er in großem Frieden entschlafen. Im Sarg lag er seinem Wunsch entsprechend mit seiner Rechten auf die Worte seines griechischen Neuen Testaments deutend: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wie sein Leben, so war auch sein Sterben ein lautes Bekenntnis zu dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der diesen treuen Zeugen seines Wortes durch viel Trübsal und Ansehung vollbereiten wollte zu seiner Herrlichkeit.

Litt. Wangemann, 7 Bücher preuß. Kirchengeschichte, 1859; Steffens, Wie ich wieder Lutheraner wurde, 1881; Reiche, Die evangelisch-luth. Gemeinde in und um Breslau z., 1884; Notholt, Die Geschichte der ev. Kirche in Deutschland, 1897; Die Sache der neuen preuß. Agende und Union, 1895; Allgem. deutsche Biographie; Gotthold, Jahrgang 1883, Nr. 40 bis 50.

Scheideberge heißen Hohesl. 2, 17 Berge, die, wie der Ausdruck sagt, Berge bedeuten können als Scheidewände zwischen Thälern, aber auch zer schnittene, zerklüftete Berge.

Scheidbrief, f. „Ehe bei den Hebräern“, Bd. II, S. 302.

Scheidemann, Luthers Form des jetzt gebräuchlichen Wortes Schiedsmann, Job 9, 33.

Scheidemann, Dav., Komponist des Tonjages zu „Wie schön leucht' uns der Morgenstern“ (nach Melobeyen-Gesangbuch, Hamb. 1604), Organist zu Niklas in Hamburg, gest. 1625.

Scheidt, Christian Ludwig, zu Walzenburg in der Grafschaft Hohenlohe 1709 geboren und 1761 als Hofrat und Bibliothekar zu Hannover gestorben, ist ein fruchtbarer Liederdichter der jüngeren hallischen Dichterschule, vornehmlich durch das 1742 zuerst im Übersorfer Gesangbuch erschienene Lied: „Aus Gnaden soll ich selig werden“ bekannt.

Scheidt, Samuel, 1587 zu Halle a. S. geboren und ebendasselbst 1654 verstorben, ist von den Zeitgenossen als Dritter neben Schütz und Schein zu den „drei großen musikalischen“ gezählt worden. Gebildet durch das eifrige Studium der Werke des Merulo, Hoffhaimer, der beiden Gabrieli, wurde er Organist von St. Moritz in seiner Vaterstadt, ging von da nach Hamburg, lehrte jedoch nach einigen Jahren zurück, aufs neue in seinem früheren Amte und als Kapellmeister des Administrators Christian Wilhelm wirkend. Seine Kompositionen besitzen in den Melodien zwar nicht die Anmut seines Zeitgenossen Frescobaldi, es wohnt ihnen jedoch ein überraschender Reichtum charakteristischer Harmonisierung bei. Er verfaßte cantiones sacras, concentus sacri für 2–12 Stimmen und Instrumentalbegleitung, geistliche Konzerte

u. a. m. Die bekannte zuerst bei ihm erscheinende Melodie „O Jesulein süß, o Jesulein mild“, dürfte vielleicht eine aus dem Volksgeleise herübergenommene Tonweise sein. Scheidts Bedeutung beruht auf der Begründung eines Orgelstils. Während bis zu ihm die deutschen Komponisten auch für Orgel vokal-mäßig geschrieben, hat Scheidt im Anschluß an die großen italienischen Organisten der Natur des Instruments entsprechend in seiner tabulatura nova 1624 die bleibende Grundlage des Orgelspiels geschaffen und 1650 in staunenswerter Fortbildung auf den lutherischen Choral im „Tabulaturbuch hundert geistlicher Lieder und Psalmen Herrn Doctoris Martini Lutheri und anderer gotseliger Männer für die Herrn Organisten mit der christlichen Kirche zu spielen und zu singen“ angewendet.

Scheidung, f. „Ehe“, Bd. II, S. 301 und „Scherch“, IV, 3, a und b, Bd. II, S. 309 ff.

Scheik (auch Scheich, Scheich, Schekh geschrieben vom Arab., consenuit), eigentlich ein über 50 Jahre alter ehrwürdiger Mann. Bei den Arabern der Häuptling eines Stammes oder Dorfes. In der Religion des Islams ist Scheik der Titel für die Freitagsprediger in den Moscheen. Das Haupt aller Scheichs ist der Scheich ul Islams (häufig Großmufti genannt), welchem die oberste Aufsicht über die Ausübung der Religion obliegt. Scheich ul Harem ist der jeweilige Statthalter von Medina, welchem die Bewahrung des heiligen Grabes anvertraut ist.

Schein, Johann Hermann, 1586 zu Grünhain in Sachsen geboren, wurde, früh verwaist, als Sopranist in die Dresdner Hofkapelle aufgenommen, von welcher er nach Schulpforta und auf die Universität Leipzig ging. 1613 wurde er Kapellmeister des Herzogs von Sachsen-Weimar und folgte 1615 dem Calvinus nach dessen Tode als Leipziger Thomaskantor, in welchem Amte er am 19. November 1630 verstarb. Wiewohl Schein, derselben Richtung wie Heinrich Schütz angehörend, dahin strebt, die neuen Formen italienischer Musik in Deutschland einzuführen, ist er doch in der Melodieerfindung von dem Fremden unberührt, nur dienen ihm die bisher vermiedenen übermäßigen und verminderten Intervalle zur Schärfung der Ausdrucksweise. Von seinen Werken ist für die kirchliche Praxis wichtig das Kantional oder Gesangbuch Ausg. Konf., mit 4–6 Stimmen komponiert 1627. In demselben stammt neben anderen von ihm das treffliche Lied „Mach's mit mir Gott nach deiner Güte“, ebenso „Seligkeit, Freud, Fried und Ruh“, dessen Melodie zu „Zion klagt mit Angst und Schmerzen“ umgebildet worden ist. Weiter gehören Schein an die Melodien von „In dich hab ich gehoffet, Herr“, „Ach Gott und Herr“ u. a. m. Auch seine Sammlungen eigener Kompositionen: Cymbalum Sionum, 5–12stimmige Motetten 1615, seine Opellae, 3–6stimmige geistliche Konzerte 1618, Israels Brunnlein, Sprüche nach Art der Madrigale für 5 Stimmen komponiert 1623, bieten viel Treffliches, das sich allerdings mehr zu kirch-

lichen Aufführungen als zur Verwendung im Gottesdienste eignet.

Schettkapelle ist eine hinter dem Chor oder Chorumgang der Kirche angebaute Kapelle, in England meist dem Marienkultus geweiht, in Deutschland auch unter dem Namen Bischofskapelle bekannt (Dom zu Halberstadt).

Schelhammer, Hauptpastor in Hamburg, der den Angriff auf Val. Weigel eröffnete, s. Weigel.

Schelhorn, 1. D. Joh. Geo., namhafter Litterar- und Kirchenhistoriker, geb. 1694 in Memmingen, nach Vollendung seiner Studien in Jena, Altorf und wieder in Jena 1725 Konrektor in seiner Vaterstadt, 1732 Pfarrer in Buxach, 1734 Stadtprediger und Bibliothekar, 1753 Sup. in Memmingen, wo er 1773 starb. Unter seinen zahlreichen Schriften, deren er gegen 40 verfaßt haben soll, ist die bedeutendste: *Amoenitates historiae ecclesiasticae ac litterariae*. 2 Bde., 1725 f., teilweise in 2. Auflage 1737 f. Von den übrigen sind hervorzuheben: *Reformations-Historie der Kaiserlichen freien Reichs-Stadt Memmingen 1730*; *De religionis evangel. in provincia Salzburgensi ortu, progressu et fati* 1732; *Acta historico-ecclesiastica saeculi XV. et XVI.* 1738: Ergänzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur, 3. Bde., 1762 ff. (Übersetzung einer Fortsetzung der *Amoenitates*), wichtig wegen der darin mit peinlicher Gewissenhaftigkeit wiedergegebenen Urkunden u. s. w. — 2. Joh. Geo., Sohn des vorigen, Litterarhistoriker, geb. 1733 in Memmingen, 1762 Prediger und Stadtbibliothekar das., 1793 Superintendent, gest. 1802, von ähnlicher litterarischer Fruchtbarkeit wie sein Vater, ohne diesen indes an Bedeutung zu erreichen. Als Theolog gehörte er der Aufklärung an.

Schell, Herm., kathol. Theolog, geb. 1850 zu Freiburg i. B., 1884 als Pfarrvikar zum Professor der Apologetik in Würzburg berufen. Er veröffentlichte u. a.: *Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt*; *Das Wirken des dreieinigen Gottes*; *Katholische Dogmatik*.

Schelle, eine kleine Glocke, 1 Kor. 13, 1 (eigentlich der Cymbel), bildete einen Teil der hohenpriesterlichen Kleidung (s. Bd. III, S. 337 a), wurde zum Schmuck der Reittiere verwendet, Sach. 14, 20 (durchgef. Ausgabe, Luther zu allgemein: Rüstung). 2 Sam. 6, 5 heißt so ein musikalisches Instrument, das in den Übersetzungen sistrum genannt wird, also den ägyptischen sogen. Sistklappen ähnlich gewesen sein mag.

Scheßlenbauer, Joh. Heinr., Verfasser der noch heute bei den kirchlichen Katechisationen in Württemberg in Gebrauch stehenden „*Württemberg. Kinderlehre*“, geb. 1643 in Bradenheim, gest. 1687 als Gymnasialprofessor und Abendprediger in Stuttgart, vorher Pfarrer an St. Leonhard das., ein frommer und gelehrter Polemiker gegen Calvinismus, Synkretismus und Böhmischen Myfizismus. Er gab 1680 auch ein Gesangbuch heraus, welches 1691 in 3. Aufl. u. d. T. „*Neu vermehrtes Gebet- und Gesang-*

buch“ erschien, worin sich von ihm das Kreuz- und Trostlied „*Lebt jemand so wie ich*“ befindet.

Schellhengst, richtiger geschrieben Schellhengst, altes Wort in der Bedeutung des jetzigen Beschäler, Sir. 33, 6.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, geboren am 27. Januar 1775 in Leonberg (Württemberg), gestorben am 20. August 1854 in Regaz; schon 1792 in Tübingen Magister (Abhdlg. „über Mythen“ nach Herders Ideen); anfangs entschiedener Fichteaner (1794 „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“, 1795 „vom Ich als Prinzip der Phil.“, 1796 „Briefe üb. Dogmatism. u. Kriticism.“), bald aber (seit 1796 in Leipzig) von Fichte sich lösend („Ideen zu einer Philos. der Natur“ 1797, „von der Weltseele“ 1798) und dessen „*Wissenschaftslehre*“ wie Ethik als Naturphilosoph bekämpfend (mit Kantens Gebanten); in Jena (seit 1798) verfeindlichte er die Hauptgedanken seines Identitätssystems („*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilos.*“ 1799, „*System des transscendentalen Idealism.*“ 1800, besonders ausgeführt in „*Bruno, d. i. das natürl. u. göttl. Prinzip der Dinge*“ 1802 und in „*den 14 Vorlesungen üb. akademisches Studium*“ 1804); in Würzburg (seit 1804) verteidigte er sich gegen Eschenmayer („*Philosophie und Religion*“ 1804), sein Identitätssystem stützend und doch auch schon erweiternd, brach völlig mit Fichte („*Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilos. zur veränderten Fichteschen Lehre*“ 1806) und Spinoza („*Aphorismen zur Naturphilosophie*“ 1808). — In München (seit 1807) bildet Schelling seine „*zweite*“ Philosophie aus als „*Freiheitslehre*“ (1809: „*Verhältnis der bildenden Kunst zur Natur*“, „*Weisen der menschl. Freiheit*“), die er gegen Jacobi („*Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen*“ 1812) und Eschenmayer („*Antwort an E. in Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*“ 1813) in Schutz nimmt, sowie in den „*Weltaltern*“ (1815) tiefer begründet. 1820–26 las Schelling in Erlangen, dann wieder in München als seine „*dritte, positive*“ Lehre besonders erfolgreich „*Philos. der Mythologie*“ u. „*Philos. der Offenbarung*“ gemäß dem Inhalte der „*Weltalter*“. Seit 1841 in Berlin Akademiker, las er noch „*Philos. der Offenbarung*“, seinen Gegensatz zu Hegel und Paulus (starrer Rationalism.) scharf betonend. — Schellings Werke: 14 Bände, Cotta, 1856–61. — In seiner 1. Periode (Identitätsphilos.) ist Sch. Pantheist, abhängig von Fichte und Spinoza; in der 2. (Freiheitslehre) ist er Theist, Schüler des Theosophen Jakob Böhme; in der 3. (positive Philos.) vertritt er das bibl. Christentum, in freier Aus- und Umdeutung der evangel. Geschichte und der paulinischen Lehre (Philipp. 2, 6 ff. war für Sch. Thema).

1. Erste Periode Sch. 1794–1808: „*Identitätsphilos.*“ oder „*System des transscendentalen Idealismus*“, als dessen Parallele und Ergänzung die „*Naturphilos.*“ gelten will; starke Abhängigkeit von Spinoza (Aleinheit, Pantheismus),

Gegensatz zu Fichte (Individualität, Subjektivismus, Anlehnung an Plato zur Widerlegung des starren Spinozismus: die Ideen seien nicht bloße Denkmobi, sondern die ewigen Wesenheiten der Dinge in Gott). „Natur“ ist das Absolute, heißt bisweilen (wie bei Spinoza) Gott; das „Einzelwesen“ ist nichts Wahrfafes, sondern Erzeugnis unserer, das Absolute zersplitternden Betrachtung; das Heilige steht nicht über dem Ewigen, Religion nicht über Philosophie, Gott nicht über dem Absoluten; Ziel der Weltgeschichte („Ilias und Odyssee der Menschheit“) ist die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit, die Darstellung des Allgemeinen und unterschiedslosen Ewigen; „ewiges Leben“ ist das Leben in den Ideen, daher „Unsterblichkeit“ des Individuums nur ein Verlangen der Unweisen und Wunsch (bezüglich Strafe) elender Egoisten, die ihr sinnliches Ich nicht hingeben wollen an das Absolute; das Orichentum ist der Kulminationspunkt der Naturreligion, die an Göttern Symbole des Unendlichen hat, wogegen das Christentum auf das Unendliche unmittelbar zielt und nicht auf Mythologie die Religion gründet; freilich hat die kirchliche Theologie (im Banne des Bibelbuchstabens stehend) die tiefsten Gedanken entstellt, z. B. die „Verschwörung des Ewigen“ irrig als einmalige gefaßt statt als fortdauernde, ewige; im Staate als dem „objektiven Organismus der Freiheit“ hat der einzelne zu verschwinden, im Totalorganismus (Spinozas) hat der Subjektivismus (Fichtes „Ich“) unterzugehen, daher feiert Sch. den die revolutionäre Anarchie bändigenden Napoleon als den Gott und Weltheros der neuen Zeit. — Diese Grundgedanken Sch.s sind einzeln ausgeführt 1. im „System des transscendentalen Idealismus“, dessen Aufgabe ist, „das Wissen zu erklären“ und die beiden Fragen zu beantworten: „wie kommt das Objektive (d. i. Natur) dazu, gewußt zu werden“ und „wie kommt das Subjektive (d. i. die Intelligenz) zu Dingen zur Natur?“ Sch.s Antwort lautet darauf summarisch: „Die Natur kommt zur Intelligenz im Organismus“, und zwar in dessen höchster Form (im Menschen, in dem die Intelligenz erwacht), vgl. Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. — 2. Im System der praktischen Philos. untersucht Sch. (in Anlehnung an Fichtes Rechts- und Sittenlehre) den Willen, das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, den Gegensatz von Sittengesetz und Naturtrieb. Sch.s Lösung ist: der Wille wird provoziert durch das Handeln von Intelligenzen außer dem eignen Ich: durch das Zusammenwirken vieler Intelligenzen entsteht eine gemeinschaftliche Welt (für die also die Annahme eines „Einwirkens“ nicht nötig ist: durch das Dasein und Wirken anderer Intelligenzen auf das Ich Erziehung und durch des Ich Reaktion (Talent) entsteht die Individualität, welche genötigt ist, sich als Glied eines Organismus anzuschauen; äußert sich der Wille zunächst nur als niederer Trieb Willkür, Egoismus, so äußert er sich doch durch das Rechts- und das

Sittengesetz (vgl. Kants Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters); die Staatenentwicklung der Vergangenheit ist die „tragische“ (Gott galt als Schicksal oder Vorsehung), die der Gegenwart stellt den „Naturplan“ an Stelle des einst walenden Schicksales und zügelt die Willkür durch den Mechanismus der Gesetzgebung, die der Zukunft läßt „Gott werden“ (wir Menschen „spielen“ das Drama der Geschichte und „dichten“ es zugleich, sofern wir handelnd den „Geist der Geschichte“, d. i. „Gott hervorbringen“). — Zur theoretischen (1) und praktischen (2) Philosophie tritt 3. die Kunstphilosophie: bewußtloses, natürliches und freies, bewußtes Produzieren vereinen und verklären sich im Kunstwerke, das Idee und Materie, Freiheit und Natur verbindet durch „das unbegreifliche Wunder der Schönheit“, somit die grellsten Gegensätze versöhnt; die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene transscendentale, sie ist „Organon und Dokument der Philosophie“, sie befindet allen das von der Philosophie äußerlich nie für alle Darzustellende; in der Mythologie waren einst die (aristokratische, nur wenigen zugängliche) Philosophie und die (allen verständliche, populäre) Kunst (besonders Poesie) innig verbunden.

Koordiniert neben den (eben skizzierten) Gedanken der „Transscendentalphilos.“ steht Sch.s „Naturphilosophie“: dort kam er, analytisch, von dem erfahrungsmäßigen Gegebenen zu dem von der Vernunft geordneten Urgrunde; hier (Naturphil.) will er kühn „synthetisch“ die Natur konstruieren, „sie schaffen“. Kant nahm den Stoff als gegeben an und redet daher vom „Macher“ und „Bildner, Baumeister der Welt“: Sch. aber rühmt sich, das „gegebene“ Ding an sich für seine Spekulation entbehren zu können; er wähnt die Natur nicht nur als Produkt (naturata), sondern auch als produktiv (naturans) zu durchschauen; die Natur behaupte ihre Unendlichkeit und ewige Wesenheit, setze aber stets endliche Scheinprodukte, denen der Trieb zu unendlicher Entwicklung einwohne (z. B. die Gattung erhält sich durch die geschlechtliche Einseitigkeit der Individuen; durch Kampf gegen die Permanenz wird letztere befördert, d. h. im ewigen Werden offenbart sich das Sein; bleibend ist der Stromwirbel, obson die Tropfen immerfort abfließen). Sch.s spekulative Physik ist also „qualitativer Atomismus“, Streben nach Ausgleich und Einigung des Bergallgemeinernden und individualisierenden Prinzipes; fort und fort verliert sich das Höhere im Niederen, um aus diesem sich neu zu erheben. — Mit Spinoza betont Sch.: aus sich selbst tritt das Absolute nie heraus, sondern alles ist Unendlichkeit (Absoletes, All); die Vernunft ist als „totale Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven“, „das Wahre an sich“ und „das Absolute, außer dem nichts ist“; die Dinge betrachten, wie sie in der Vernunft sind, heißt zur absoluten Identität (als dem Wesen des Seins) gelangen; dieses wirkliche, wahre Erkennen ist also „Selbsterkennen des Absoluten“ (Geist und Natur, Seele und Leib sind Wechsel-

begriffe wie Subjekt und Objekt, Idealität und Realität, Wahrheit und Schönheit; „Gott“ offenbart sich als „All“ ebenso wohl real (in Schwere = Materie, in Licht = Bewegung, in Organismus = Leben) wie ideal (in Wahrheit = Wissenschaft, in Güte = Religion, in Schönheit = Kunst): real im Weltgebäude, ideal in der Geschichte (Staat); Vernunft ist der „Reflex“ Gottes, „Abbild vom Urbilde“ Gottes. — Inhalt der christlichen Trinitätslehre sei „Versöhnung des Unendlichen und Endlichen“ (ähnlich Lessing), die im „Ewigen“ ihre Identität haben; als einseitige Auffassungen des Absoluten erscheinen (wie die vier Himmelsgegenden): Materialismus, Intellektualismus, Realismus, Idealismus; Kern der „wahren Philosophie“ ist „die ewige Menschwerdung Gottes und des Menschen Gottwerdung“ (die indischen „vielen Inkarnationen“ beweisen mehr Verstand als die eine Inkarnation Christi nach der Bibel, „die nicht von fern den Vergleich mit den ind. Religionsbüchern aushält“ und deren „toter Buchstabe das eigentliche Hindernis für die Vollendung der Kirche“ geworden ist: 9. Vorlesung über die Methode des akadem. Stud.). Höher als das Christentum stellt Sch. damals das Griechentum, „das mit seinen Festen und Denkmälern ein großes Kunstwerk bildete, dessen Götter Symbole des Unendlichen waren und dem die Natur ein Offenbares war“ (nicht „Geheimnis, Wunder“). Wo Sch. von „Gott“ spricht, thut er es im Sinne Spinozas oft so, daß Gott weniger ist als das Absolute, weil nur eine Erscheinungsform des Absoluten (Hineinbilden des Unendlichen in das Endliche = Natur; Hineinbilden des Endlichen in das Unendliche = Gott).

Des Identitätssystems erfuhr und verdiente die Vorwürfe, es sei einseitiger Idealismus, Pantheismus, apriorische Konstruktion, Verachtung der Empirie, Naturalismus, Apotheose des Heidentums (Mythologie) und des Neuplatonismus, Entstellung des Christentums und des vielgetadelten Bibelinhalt, Voreingenommenheit gegen die kirchlichen Dogmen („Produkte der traurigsten Periode der Philosophie“).

2. Zweite Periode Sch.s 1809—1820: „Freiheitslehre“ knüpft an Jakob Böhm'sche Theosophie an, sucht den Pantheismus des Identitätssystems zu überwinden, den Naturalismus der „Alleinheitslehre“ abzustreifen. Der Hauptgedanke, den später auch Schopenhauer ausführte: „nichts hat Realität als der Wille“, findet sich vor Schelling bei Fichte und Böhme. Sch.s neue Aufgabe (1809 ff.) ist dreifach: Bei Lösung der Frage nach der menschlichen Freiheit Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, den Dualismus („nur ein System der Verzweiflung der Vernunft“) zu meiden, Fichtes Idealismus (als Seele) mit Spinozas Realismus (als Leib) zu einen. — Wollen ist das eigentliche, ursprüngliche Sein. Wie in jedem Wesen, so ist auch in Gott zu unterscheiden: Existenz und Grund der Existenz. Existenzgrund in Gott ist „ewige Natur“, „das in Gott

was nicht Gott ist“, also Naturalismus ist Grundlage des Theismus; soll Gott lebendig sein, nicht tot, so muß er als Seiender (Subjekt) sich scheiden vom eignen Sein (Natur, Objekt, Materie), denn ohne Gegenjas gibt's kein Leben. Als „existierender“ ist Gott „Verstand“, Selbstbewußtsein, Liebe und freischaffender Wille, denn Egoismus bliebe finster allein, ohne Kreatur; wie alle Persönlichkeit ruht auch die göttliche auf „dunklen Grunde“ (Jakob Böhme) und „wird“, „durch Geist verklärte natürliche Selbstheit“. Egoismus ist dunkler, verstandloser Naturwille, Potenz des Bösen („das nie sein soll, aber immer sein will“); auch in Gott ist er zu überwinden durch den Universalwillen, sonst wird das Böse aus bloßer Möglichkeit (Potenz) zur Wirklichkeit (Aktus); Endziel der Geschichte, d. i. „des Werdens Gottes“ (denn das Vollkommene ist nie Anfang, sondern Ende und auch Gott ist — da Leben — an Werden, Leiden, Schicksal gebunden, wie die Mysterien und Christus bezeugen), Zurückführung des Bösen auf den bloßen Potenzzustand; nach dem Reiche, da „Gott Mensch ward, kommt ein anderes Reich, da „Gott Geist“ ist und Liebe (so soll 1 Kor. 15, 28 b erfüllt werden; nach „Menschwerdung“ einigt „Gott alles in allem“; sowohl Gott als Welt verklärt und geläutert); dann bilden die beiden ursprünglich getrennten Prinzipien (egoistischer Naturwille und lichter, liebevoller Universalwille) geeint „das Wort verklärter Geistigkeit“ als dessen „Votale und Konsonanten“. — Im Menschen „wird“ Gott, also auch im Menschen und in seiner Geschichte ist der Naturwille (Selbstsucht) durch den Universalwillen (Gesetz) zu verklären zur geistigen, liebenden Selbstheit. — Die Apotheose des Sündenfalles (bei Fichte) meidet Sch., indem er das Böse zur bloßen Potenz in Gott macht; ähnlich wie Kant (vom „intelligiblen Charakter“ stamme „das radikale Böse“ im Menschen) leitet Sch. aus dem „Wesen“ des Menschen die Allgemeinheit der Sünde und ihre Zurechnung als Schuld ab: letztere ist nicht „präexistente Einzelthat“, sondern „immanente Potenz“ (zeitlos das Menschenleben durchziehend); „als der er sich von Ewigkeit her setzte, wird der Mensch, seine Körperlichkeit eingeschlossen, geboren“ infolge einer Prädestination, die — weil durch sich selbst — die Freiheit nicht aufhebt und die mögliche „Bekehrung“ einschließt („Verkehrung“ ist Herrschaft des egoistischen Naturwillens über den Universalwillen). — „Nur Persönliches kann Persönliches heilen“: „Gott muß Mensch werden, damit der Mensch zu Gott komme“; „die Menschheit ist der Sohn Gottes“ (nicht nur der biblische Christus). Gottes Menschwerdung vollzieht sich in der Weltgeschichte, da (schon von Hippokrates erkannt), „das wahrhaft Menschliche das Göttliche, und das wahrhaft Göttliche das Menschliche ist“, so fällt „das Werden der sittlichen Persönlichkeit im Menschen“ zusammen mit dem „sich Verwirklichen der göttlichen Persönlichkeit“; Mythologie und religiöses Bewußtsein geben Zeugnis davon: „Gott wollte mensch-

lich sein“, er „erniedrigte sich selbst“, „er machte einen Teil (Potenz) von sich zum Grunde der Schöpfung und lebt frei in ihr, das Niedere dem Höheren unterordnend“ (so Anklänge an Job. 1, 14; Phil. 2, 6f.; 1 Kor. 15, 28; Joh. 10, 30; 1 Kor. 13, 9ff.), denn „Natur ist nur Staffel zum Geisteswerden“, durch den Menschen gelangt die Natur zu Gott.

In seiner „zweiten“ Periode (1809—20) ist Sch. nicht mehr Lobredner des heidnischen Naturalismus und Pantheismus, sondern Schüler der Scholastiker (vgl. die Begriffe „Potenz“ und „Aktus“) und des Theosophen Jakob Böhme; die Bibel (auch A. L.) und die Thatfachen der Heilsgeschichte geben ihm den willkommenen Stoff zu einer „Philos. der Offenbarung“; ausschließlich ethische Gesichtspunkte beherrschen seine Konstruktion der drei „Weltalter“ (Zeit vor der Welt; Zeit der gegenwärtigen Welt; Zukunft der Welt, das ist Zeit nach der jetzigen Welt), die „Naturphilos.“ ward „Teleologie“.

3. Sch.'s dritte oder „positive“ Philos. (1820 ff.) ist besonders als „Philos. der Mythologie“ und „Phil. der Offenbarung“, freilich nur fragmentarisch, ausgeführt; veranlaßt ward sie durch Hegel, der „Sch.'s Identitätssystem in Logik verwandelte und so vollendete“ (s. d.). Unter „negativer“ Phil. versteht Sch. diejenige, die Gott als Ziel der rationalen Deduktionen setzt, also vom „Ersten Denkbar“ aus zum „Nächsten Denkbar“ aufsteigt, zunächst aber alles „ohne Gott“ nach rein logischer Notwendigkeit betrachtet. Die „positive“ Philosophie aber hat Gott zum Prinzip, ist philosophische Religion, erzählt unter steter Rücksicht auf die Empirie in Natur und Geschichte die Entwicklungsstufen des Urwillens (Natur, Mensch, Staat, Kunst, kontemplative Frömmigkeit, d. i. Mystik, rationale Philos., „Theorie“ als „Gottschauung“). Ausgangspunkt der „positiven Phil.“ ist daher das Gegenteil der bloßen „Potenz“, nämlich das „Seinmüssende“ oder „Unvordenkliche“ (scheinbar Spinozas blinde Substanz, doch bezweckt Sch. trotz dieses spinozistischen Anfanges gerade die Überwindung des Pantheismus: „Inhalt der positiven Philosophie ist der Nachweis, wie das Existierende zur Göttlichkeit kommt“; der „theogonische Prozeß“ hat drei Stadien: das Seinmüssende; ihm gegenüber stellt sich das Seinförnende Mächtigkeit des Andersseins; Vereinigung im Seinfolgenden (spekulative „Trinität“ ohne drei Persönlichkeiten). Die Menschheitsgeschichte zeigt ein Auseinandergehen in Völker, damit zugleich in den heidnischen „widwandelnden“ Religionen ein Zerplatzen des alleinigen Wortes in zahllose (die Einzelvölker beherrschende) Momente; die vollkommene Mythologie (die griechische) weist in den Mysterien über sich selbst hinaus (der Ortsname „Eleusis“ weist auf einen höheren „Abdant“, nach der Mythologie das „Kommen“ neuer Offenbarung, statt „Wielgötterei“ das „Kommen“ des reinen Monothismus; nicht die kirchlichen Dogmen (Mögliche Philosophie), sondern die Uroffenbarung im geschichtlichen

Christus hat bleibenden Wert. — Im Anschluß an Phil. 2, 6—11 gibt Sch. als Summe der positiven Philosophie folgende Gedanken. Dem mit dem Vater (also nicht selbständig) die Welt beherrschenden „Sohn“ (d. i. Menschheit) reißt der Sündenfall mit fort; denn der Vater zieht sich von der gefallenen Welt zurück, lebt in ihr nur noch mit seinem Unwillen, und so führt der Sohn seitdem die Weltherrschaft allein „in gottgleicher Selbständigkeit“; doch: der Sohn „sieht das nicht als glücklichen Fund an“ („Raub“), hält nicht fest die Weltherrschaft (Versuchung), sondern „entäußert sich“ des „an Stelle Gottes Seins“, führt die Welt Gott zu und gelangt so zur selbstervordenen Gottgleichheit; infolgedessen hört Gottes Zorn auf, Gott ist in der Welt nicht mehr bloß mit seinem Unwillen, sondern auch als heiliger und heiliger Geist, der vordem in der Welt nur latent war und nur in Abnungen (Mysterien, Prophetieen) sprach; Christus keime pfllegt die Kirche, die hinter sich zwei Perioden hat (petrinisch-katholische und paulinisch-protestantische) und vor sich eine (johanneische-geisterfüllte).

Vgl. theol. Darstellung und Kritik: Dörner, Christologie II; Baur, Trinit. III; philol. Darstellung: Gesch. d. Philos. von Karl Friedrich Christ. Krause (1887); Erdmann II (3. Aufl.), Falkenberg (1888); für Sch. traten ein Steffens, Daaber, Blasche, Carus, Heinrich v. Schubert; gegen Sch. Jacobi, Fichte, Eschenmayer, Liechtenberg, vgl. von heutigen: den 5. Abschnitt von Wundt, Syst. d. Philosophie (1889). — Religionsphilosophische Beurteilung bei: Pünjer, Aristol. Religionsphilosophie II (1883).

Schellstrate, Emanuel van, gelehrter belgischer Jesuit, geb. 1649 zu Antwerpen, versocht mit großer Entschiedenheit die päpstlichen Vorrechte. Auf sein erstes Werk hin wurde er Kanonikus und Kantor an der Kathedrale seiner Vaterstadt, später aber wurde er von Innocenz XI. nach Rom berufen und zum Rufos der vatikanischen Bibliothek ernannt, 1687 wurde er Kanonikus der Laterankirche zu Rom. Er starb den 6. April 1692 in Rom.

Von seinen Schriften seien erwähnt: *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia etc.* — *Ecclesia africana sub primatu Carthaginensi.* — *Acta Constantiensis concilii.* — *De disciplina arcani.* — *De auctoritate patriarchali et metropolitana.*

Schelwig (Schelgwing), Samuel, heftiger luth. Gegner des Pietismus, geb. 1643 in Polnisch-Lissa, nach dem Besuch der Universität Wittenberg A. Calov, Luenstedt, Deichmann) 1667 Adjunkt der philosophischen Fakultät das., 1668 Konrektor des Gymnasiums zu Thorn, 1673 Prof. der Philosophie in Danzig, 1675 außerord. Prof. am Gymnasium, 1681 Prediger an der Katharinenkirche, 1685 Rektor des Gymnasiums und Pfarrer an der Trinitatisfirche. Der seit seiner Protektierung durch die theol. Fakultät in Halle je mehr und mehr sich ausbreitende und die Geister erregende

Pietismus rief auch ihn in die Schranken. Zuerst trat er 1693 auf der Kanzel und schriftlich gegen seine pietistischen Kollegen Schübe und Strauß auf (vgl. besonders seine Schrift *Catalogus errorum Schützianorum*). Als der Danziger Rat den Streit verbot, richtete er seine Waffen gegen den früher mit ihm befreundeten gemeinen Spener selber, dem er endlich in seiner *Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum* (Danzig 1701) 264 Irrlehren vorhielt: Spener sei ein „heterodoxer Neuerer und Fanatiker“, seine collegia pietatis schädliche und sittenverderbliche Zusammenkünfte zc. Außer Spener, der mehrmals gegen Schelwig die Feder ergriff, waren seine Hauptgegner Pastor Hierold in Stargard und Prof. Joachim Lange in Halle; letzterer bezeichnete die Theologie Schelwigs als eine „grundverderbliche, ja als einen Weg zur Hölle“. Aber auch Schelwig erhielt Bundesgenossen, vor allem B. C. Köfcher, der in seinen „Unschuldbigen Nachrichten“ von 1701 die Synopsis mit Beifall begrüßte und in den „Unschuldb. Nachr.“ von 1706 ff. als Verteidiger Schelwigs und entschiedener Gegner des Pietismus auftrat. Schelwig rüßte sich eben, eine geschichtliche Darstellung des Streits zu veröffentlichen, als ihn 1715 der Tod abrief. Seiner ganzen Polemik wider den Pietismus eignete nicht die löcherliche Würde und Sachlichkeit, aber Unermüdlichkeit in dem Eintreten für das, was er für recht und richtig hielt, und hervorragenden Scharfsinn können ihm auch die Gegner nicht absprechen. Von seinen Schriften sind außer den erwähnten noch zu nennen: *Katholizismus-Reinigung* 1684 u. ö.; Wiederholung der evangelischen Wahrheit in den Artt. vom Geiz und Evangelium, Glaube und Werken, Rechtfertigung und Heiligung 1695; Die sektiererische Pietisterei 1696 f.; *Manductio ad Augustanam Confessionem* 1711; *Vindiciae articuli de justificatione* 1712; *Manductio ad Form. Concord.* 1712. — Vgl. Band V S. 323 ff. dieses Werkes und Walch, *Religions-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche I*, 602 ff.

Schemaja, 1. f. Semaja. — 2. f. Sameas.

Schemel, gleichbedeutend mit Fußbank, Fußschemel, wird nur 2 Chron. 9, 18 im eigentlichen, sonst überall im biblischen Sinne gebraucht, zunächst von der Bundeslade, auf der gewissermaßen die Füße Gottes stehen, 1 Chron. 29 (28), 2 (vielleicht auch Ps. 132, 7 u. ö.), dann von allem, was der Herrschaft Gottes unterworfen ist, Matth. 5, 35 u. ö., und also der Herrschaft Christi unterworfen werden wird, Ps. 110, 1 u. ö.

Schemiffi, ein Dermischorden, f. Dermisch.

Schenf, 1. D. Jakob, luth. Theolog, geb. um 1508 in Waldsee (Württemberg). Von Wittenberg weg, wo er studierte, ward er 1536 an den Hof Heinrichs des Frommen berufen, das Jahr darauf zum Obersuperintendenten ernannt und mit der Visitation des Freiburger Ländchens betraut. Wegen antinomistischer Predigtweise und noch mehr wegen verschiedener Eigenmächtigkeiten mißliebig geworden, ging er 1538 als Hosprediger nach Weimar. Nach-

dem Heinrich die Nachfolge Georgs des Bärtigen angetreten, ward er 1542 Professor in Leipzig, wirkte aber durch neuerliche Eigenmächtigkeiten alsbald das Recht Vorlesungen zu halten. Kurz nachher war er auf einige Zeit Hosprediger Joachims II. von Brandenburg und soll sich noch 1546 in Engelsdorf bei Leipzig durch Hunger selbst den Tod gegeben haben. Die Predigten des homiletisch begabten Theologen erschienen 1542. Seine übrigen Schriften bei seinem Biographen Seidemann, Leipzig 1875. Vgl. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 1882. S. 159 ff. — 2. Hartmann, Liederdichter (Nun Gottlob! es ist vollbracht; Vater, es geht nun zum Ende), geb. 1634 zu Muhl, gest. 1681 als Piarrez zu Dittheim vor der Rhön. — 3. Laurentius Hartmann, Liederdichter (Jesu, Jesu, deine Liebe; O Jesu, treuer Seelenhirt), geb. 1670 zu Dittheim als Sohn des vor., gest. 1730 als Superintendent in Römhild. Er ist der Herausgeber eines trefflichen Konmunionsbuchs (Röburg 1718), eines Gesangbuchs (Römhild 1722) und einer Anweisung zum Bibellesen (Römhild 1701), worin sich eine Gebetspsrophe findet, die im Römhildischen mittags 12 Uhr bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gebetet wurde. Vgl. Koch³, Bd. V S. 511. — 4. Heinrich Theobald, Dichter des weit verbreiteten Liedes „Wer sind die vor Gottes Throne“, geb. bei Alsfeld, gest. 1727 als Stadtpfarrer und Definitor in Gießen.

Schenkel, Daniel, aus der reformierten Kirche der Schweiz hervorgegangener freisinniger Theologe, geb. 1813 zu Döberlin im Kanton St. Gallen, entschied sich unter dem Einfluß des von ihm warm verehrten De Wette für das Studium der Theologie. 1838 habilitierte er sich in Basel und begann schon jezt, was während seines ganzen späteren Lebens seine Force bleiben sollte, eine eifrige und erfolgreiche Journalistenthätigkeit als Redakteur der Baseler Zeitung. 1841 ward er als erster Prediger nach Schaffhausen berufen, wo er, zugleich an der Spitze des Schulwesens stehend, verschiedene liberale Reformen durchsetzte; auch war er bereits hier für eine liberale Umgestaltung der Kirchenverfassung auf Grund des von ihm als Heilmittel für alle Schäden der Kirche angesehenen Gemeindeprinzips thätig. Den Grund zu seinem wissenschaftlichen Rufe legte er durch sein vielgelesenes Werk „Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargelegt“ 1846—1851. II. Auflage 1862. Nach einer vorübergehenden Lehrthätigkeit an der Baseler Universität folgte Schenkel 1851 einem Rufe als Professor nach Heidelberg, woselbst er bis zu seinem Tode im Jahr 1885 rastlos fleißig und vielseitig, aber nicht zum Segen der Kirche gewirkt hat. — Seine Thätigkeit war teils eine wissenschaftliche, teils eine kirchenpolitische. Während er anfangs noch zu den mittelparteilichen Theologen gerechnet werden konnte, betrat er seit Mitte der 50er Jahre immer entschiedener durchaus liberale Bahnen, um bald bei dem nackten Nationalismus anzugelen. Die erste wichtige Station auf diesem

Wege ist seine 1858 erschienene „Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens“, in welcher er den verunglückten Versuch macht, vom Gewissen als dem religiösen „Zentralorgan“ aus, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben sei, die christliche Lehre darzustellen. Um einigermaßen mit der kirchlichen Ueberlieferung in Fühlung zu bleiben, wozu Schenkel hier noch eine Neigung hat, sucht er aus dem Gewissen Dinge abzuleiten, die daselbe gar nicht enthält. Er hilft sich dabei so, daß er — entsprechend seiner Begeisterung für das Gemeinbegründungsprinzip — an die Stelle des Einzelgewissens das „Gemeindegewissen“ setzt. Auf durchaus rationalistischem Boden steht Schenkel in seinem 1864 erschienenen „Charakterbild Jesu“, in welchem er, nicht wesentlich verschieden von Renan, wenn auch ohne dessen Friivolität und mit größerem wissenschaftlichen Ernst, die Person Christi aller übernatürlichen Elemente entkleidet, ihn aber dennoch mit hochtönenden Worten als den „Erlöser“ feiert, welcher die niederen Volksschichten des jüdischen Volkes von hierarchischer Bevormundung des herrschenden Kirchenregiments und der Säkulartheologie befreien wollte. In wunderlicher Selbsttäuschung glaubt Schenkel die Auferstehung als „Heilsbathade“, trotz seiner Leugnung einer leiblichen Auferstehung, damit retten zu können, daß er die Erscheinungen des Auferstandenen als „reale Manifestationen seiner aus dem Tode lebendig und verklärt hervorgegangenen Persönlichkeit“ faßt. Derselbe Geist weht in Schenkels „Bibellexikon, Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder“ 1869—1875, 5 Bände, einem der standard works der protestantenvereinslichen Kreise. 1877 erschien das mehr an das große Publikum gerichtete Werk „Die Grundlehren des Christentums aus dem Bewußtsein des Glaubens im Zusammenhang dargestellt“. Hier formuliert Schenkel seine Stellung zum Christentum folgendermaßen: „Das Christentum ist die absolute Religion, sowohl weil das Bewußtsein von der Einheit Gottes und des Menschen im innersten Punkte des Personlebens dessen Voraussetzung bildet, als weil es die geschichtliche Verwirklichung dieser Einheit durch den scheinbar göttlichen Menschen Jesus Christus in der Menschheit als seine religiös-sittliche Aufgabe betrachtet.“ Etwas maßvoller geberdet sich Schenkels Rationalismus in seinem letzten bedeutenden Werk „Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit“ 1879. — Die kirchenpolitische Thätigkeit Schenkels begann bald nach seinem Eintritt in die Heidelberger theol. Fakultät. Mit Ullmann, dem er seine Berufung verdankte, geriet er bald in Konflikt. Auf Grund seines Begriffes vom Protestantismus als dem „auf dem Gewissensgrundsatz ruhenden freien evangelischen Gemeindegewissen“ protestierte er gegen die Aufhebung liturgischer Änderungen, noch energischer gegen die Einführung einer neuen Agenda, nicht minder aber auch gegen die in jener Zeit zwischen Baden und der Kurie

schwebenden Konkordatsverhandlungen. Die scharfe, von Schenkel ins Leben gerufene Opposition fand seinen energischen Widerstand; ein neues liberales Ministerium stand in kirchlicher Beziehung stark unter Schenkels Einfluß, und die unter seiner Mitwirkung ausgearbeitete Kircheneinigung fiel in konstitutionell-liberalem Geiste aus. Neue Unruhe erregte Schenkels „Charakterbild Jesu“. Das dadurch gegebene Irregnis veranlaßte einen Teil der badiischen Geistlichkeit zu einer Petition, daß Schenkel wegen seiner grundstürzenden Irrlehren von seiner Stellung als Direktor des Predigerseminars enthoben würde. Aber es wurde nur erreicht, daß der Besuch des Seminars nicht mehr obligatorisch blieb. Eine wesentliche Förderung seiner Ideen erwartete Schenkel von dem von ihm mitgegründeten und geleiteten Protestantenverein, für den er unermüdet in Wort und Schrift eintrat (so in seiner „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift 1860—1872“, „Der deutsche Protestantismus und seine Bedeutung in der Gegenwart“ u. a.). In seiner Kämpferstellung hat er eine Menge von Broschüren und Aufsätzen geschrieben, welche für eine genauere Kenntnis der Zeitgeschichte von Bedeutung sind. (Vgl. die wichtigsten bei Herzog, K.-E. Bd. 18, S. 248—252.)

Schenkel, Moriz, luth. Theolog, geb. 1834 in Borna, 1859 Gymnasiallehrer in Plauen, 1863 Diakon in Golditz, 1867 in Plautz, 1869 Pfarrer in Cainsdorf, als Prediger einer der tüchtigsten Schüler Ahlfelds, auch begabter Volkschriftsteller (Weht aus von Babel. Eine Dorfgesch., Eisl. 1888). Seit 1877 redigiert er als treuer Wächter der luth. Landeskirche das „Sächsisch-Kirchen- und Schulblatt“.

Schenkendorf, Max von, der fromme, begeisterte Vaterlands- und Freiheitskämpfer, geb. 1783 zu Tilfit, studierte in Königsberg Kameralwissenschaften und war dann in der genannten Stadt bis 1812 als Kammerreferendarius thätig. In Gemeinschaft mit einem gleichgesinnten Freundeskreis huldigte er der damals blühenden Romantik; eine besonders starke Anziehungskraft übte auf den schon damals im lebendigen Glauben stehenden Schenkendorf die bekannte Frau Julia v. Krüdener (s. d.) aus. An dem Unglück seines Volkes trug er schwer, und in ergreifenden Liedern sprach er sein Weh und sein Sehnen nach einer glücklichen Zukunft seines Vaterlandes aus. 1812 reiste er über Berlin und Weimar, wo er Goethe kennen lernte, nach Karlsruhe, um sich daselbst zu verberaten. Er wohnte bei der schon vorher nach Karlsruhe übergesiedelten Frau von Krüdener, wurde von Jung-Stilling wie ein Sohn aufgenommen und stand in regem Verkehr mit einem gleichgesinnten christlichen Kreis. Als der Freiheitstempel 1813 ausbrach, griff er, trotz einer Lähmung der rechten Hand, zum Schwert und machte auch die Schlacht bei Leipzig mit. Noch mehr aber leistete er durch seine begeisterten Freiheitslieder, in denen warme Vaterlandsliebe, tiefer Buhernst und lebendiger Glaube wunderbar miteinander verschmolzen

find. Nach dem Feldzug, der seine schon an sich zarte Gesundheit angegriffen hatte, lebte Schenkendorf vorerst wieder in Karlsruhe, bis er 1816 seine Ernennung zum Regierungsrat in Koblenz erhielt. Er, der begeisterte Freiheitskämpfer, dessen Herz sich in fast bräutlicher Sehnsucht nach einer würdigen Wiederaufrichtung des 1806 zu Grabe getragenen deutschen Kaiserreiches verzehrte, hatte schwer zu tragen an den kleinlichen Verhandlungen des Wiener Kongresses, die seine Hoffnungen unbarmherzig vernichteten. Allein der Glaube an einen lebendigen Gott und Heiland und das Bewußtsein, daß es ein ewiges Leben gibt, dessen Wert viel höher ist als der aller politischen Umwälzungen, bewahrte ihn vor Verbitterung. Schon am 11. Dezember 1817 ging der edle Sänger zur ewigen Ruhe ein. — Die geistlichen Lieder, deren Schenkendorf neben seinen Vaterlandsliedern nicht wenige gedichtet hat, sind aus einem tiefen, innigen Glaubens- und Liebesleben herausgeboren; sie sind mit Recht als der „ätherklare Aushauch einer gottgeweihten Seele“ bezeichnet worden (vgl. sein kostbares Weihnachtslied „Brich an, du schönes Morgenlicht!“). Nur eins fehlte Schenkendorf, wie vielen seiner Zeitgenossen: ein ausgeprägt evangelisches Bewußtsein. Er war nicht ganz frei von römischen Anwandlungen, die ihren Grund wohl darin hatten, daß er den in seiner Zeit epidemischen Rationalismus mit dem Protestantismus verwechselte. Vgl. Hagen, M. v. Schenkendorfs Leben, Denken und Dichten. Berlin 1863.

Schenk, Maurus, namhafter Kanonist, geb. 1749 in der Oberpfalz, gest. 1816 als Seminarregens in Amberg. Sein bedeutendstes Werk ist: *Institutiones juris ecclesiasticae Germaniae imprimis et Bavariae accomodatae* ed. II., Ingolstadt 1790 f., 2 Bde. Von seinen übrigen Schriften ist zu nennen: *Ethica christiana*, Ingolstadt 1801 f., 3 Bde.

Schenkung Konstantins, f. Donatio.

Schenfi, eine Provinz im Nordwesten Chinas, westlich von Schansi (s. d.) und wie diese im Norden von der chinesischen Mauer begrenzt, zählt unter 8300000 Einwohner 27000 Katholiken und wird neuerdings auch von der China-Inlandmission und den bishöf. Methodisten missioniert. 1894 gab es 5 evangelische Missionsstationen, darunter Färschung mit ärztlicher Mission seit 1879.

Scheol, f. Hölle, Bd. III, S. 343.

Scheppler, Luise, „die Tabea des Steinthals“, geb. 1763 in Bellefonte, seit ihrem 15. Jahre als Magd in Oberlins Hause, Gehilfin des Waters Oberlin (s. d.), christlich demüthige Führerin der Jugend, 1829 mit dem „großen Tugendpreise“ (5000 Francs) des Grafen Montthyon erfreut, gest. 1837. Ihr Leben beschrieb Gaden Schmidt, 5. Aufl. Stuttgart. Bgl. Oberlin.

Scheppmann, Heinrich, Missionar, geb. am 13. September 1818, trat 1838 ins Barmer Missionshaus ein und wurde 1844 nach Afrika ausgesandt. Am 4. Januar 1845 erreichte er mit Missionar Rath als erster Missionar die

Walvischbai mit dem Auftrag, an diesem für die Damaramission so wichtigen Hafenplatz eine Station anzulegen. Doch verzögerte ein Unglücksfall das Vorhaben bis zum Ende des Jahres, und auch dann konnte er sich wegen der Feindseligkeit des Häuptlings Raigbah nicht an der Bai selbst, sondern erst mehrere Stunden landeinwärts im Thalgrund des Kuifib niederlassen. Am 12. April 1846 taufte er den ersten Heiden; am Ende dieses Jahres hatte er schon 17 Kommunitanten und 15 Kaufmännischen. Die Station versprach schnell aufzublühen. Scheppmann unterwies seine Christen, um sie ganz an dieselbe zu fesseln, auch im Garten- und Gemüosebau. Da erkrankte er und kaum erholte, im Begriffe seine Arbeit wieder aufzunehmen, ist er am 29. August 1847 auf Reihoboth an den Folgen eines Sturzes gestorben. Ihm zu Ehren führt seine einstige Station noch heute den Namen Scheppmannsdorf.

Schepp, Georg, Dr. phil., Gymnasialprofessor in Speier. Geboren 1852, wirkte er jahrelang als Studienlehrer am alten Gymnasium in Würzburg und veröffentlichte eine ganze Reihe von Funden aus der dortigen Universitätsbibliothek über Schulgeschichte des Mittelalters, über Evangelienhandschriften mit Überresten der Itala, über Boethius u. Um die theologische Wissenschaft hat er sich verdient gemacht durch Auffindung und Herausgabe einer Anzahl Traktate des Priscillian (s. d.), welche ein scharfes Licht auf seinen Charakter und die Grundzüge seiner Anschauungen, sowie die Veranlassungen seines Untergangs fallen lassen. Der Wortlaut bildet den 18. Band des Wiener corp. script. eccl. lat.; der Beurteilung und Verwertung dieser Traktate hat Schepp mehrere kleinere Abhandlungen gewidmet.

Scherbro, Name einer etwa 12 Meilen südöstlich von Sierra Leone (s. d.) gelegenen Insel wie auch des ihr gegenüberliegenden Küstenstriches mit Einschluß des noch östlicher gelegenen Wendelandes, gehörte seit 1862 zur Sierra Leone-Kolonie, wurde aber 1883 von England annektiert. Die in Sierra Leone thätige Mission „Church Mission“ setzte 1863 auch hier, und zwar zunächst auf dem Festland, mit ihrer Arbeit ein, indem sie für die dort zahlreich ansässigen Handelsleute aus Sierra Leone einen eingebornen Lehrer und später einen Missionar anstellte, der von da aus auch auf der Insel selbst arbeitete und namentlich auf der Station Bonthé eine Anzahl von zerstreuten Sierra Leone-Christen sammelte, zumal nachdem er 1875 auf die Insel selbst übergesiedelt war. 1879 wurde diese Mission, deren Hauptstation Bonthé ist, der S. L.-Kirche übertragen. Doch geht sie sichtlich zurück, da die meisten Häuptlinge den Islam angenommen haben und sich christliche Prediger verbitten. — Im Wendeland kam es durch Ansiedlung von Negerflaven, die, nachdem sie sich selbst befreit hatten, von einem Verein christl. Philanthropen in New York in Begleitung von Missionaren nach Afrika zurückgeschickt und nach vielen Schwierigkeiten 1842 auf der Station Ka-Mende gesammelt

worden waren, zur Missionsarbeit, die 1846 vom Amerikanischen Missionsverein übernommen, 1883 aber an die „Unierten Brüder“ übergeben worden ist, die jetzt in 2 Distrikten 79 Gemeinden mit 5978 Christen haben. Auch gibt es schon 2 eingeborene wirkliche Missionare und 40 Prediger, und das Evangelium Matthäi wie der Römerbrief waren schon 1866 in die Nendesprache überfetzt.

Scherer, f. Schärer.

Scherer, Edmond, reformierter Theolog, geb. 1815 in Paris, machte nach einer scheinbaren Belehrung in den methodistischen Kreisen Englands seine Studien in Straßburg und schrieb 1843 als der korrekteste Calvinist die *Prolegomènes à la dogmatique de l'église réformée*, gab aber, da seine Stimme für die Kanzel sich nicht eignete, das Predigtamt auf und ging 1845 als Lehrer an die theologische Schule in Genf. Man hoffte in dem dialektisch hochbegabten und auch dichterisch veranlagten Theologen den rechten Nachfolger A. Vinets gefunden zu haben. Aber bald regte sich in ihm der Zweifel und ward seiner mächtig: das doch Stückwerk bleibende Wissen der Wissenschaft erschien ihm gewisser als das Gewissen. Noch 1850 hatte er gesagt: im Grunde gibt es nur eine Kezerei, die Leugnung der Sünde, 1853 erklärte er das Böse für notwendig, für eine Bedingung des Guten. Endlich war ihm die Religion nur noch eine psychologische Erscheinung ohne allen metaphysischen Grund. Im Jahre 1860 gab er seine Stellung an der Genfer theol. Schule auf und ging nach Frankreich (Versailles). Hier wurde er ein Haupt der radikalen Bewegung innerhalb der französisch-protestantischen Kirche, für die er insbesondere durch eine ausgebreitete journalistische Thätigkeit eintrat. Außerlich geehrt — die Republik machte ihn zum lebenslänglichen Mitglied des Senats — verfiel der alternde Mann mehr und mehr einem völligen Nihilismus und starb 1889. Unter seinen durch ihre Dialektik blendenden Schriften sind hervorzuheben: *La critique et la foi* 1850; *Vinet, sa vie, ses écrits* 1853; *Mélanges d'histoire religieuse* 2. Aufl. 1865; *Mélanges de critique religieuse* (wiederholt aufgelegt).

Scher-Grz, Sigmund, Liederdichter, geb. 1584 in Annaberg (Sachsen), 1607 Pfarrer in Arnstfeld, 1619 in Prag, von dort nach vielen Drangsalen 1622 vertrieben, 1623 Pfarrer und Superintendent in Lüneburg, wo er dem Sektierer Jelenhauer (f. d.) tapfer widerstand und von den Schweden des 30jährigen Krieges viel zu leiden hatte, gest. 1639. Seine Poesie (*Es ist mir lieb und meine Freud'*; *Wenn Gott ein frühlich's Herz beschert*; *Mein' Seel', dich freu und lustig sei*), obwohl in großer Trübsal gedichtet, atmet gleichwohl große Glaubensfreude.

Scherf, eine Münze im Werte eines halben Pfennigs, also gleich Heller (Matth. 5, 26), bezeichnet *Luc. 12, 59* die kleinste Münze, dieselbe die auch

Scherfslein 1. heißt, *Mark. 12, 42*; *Luc. 21, 2*, f. Geld bei den Hebräern, *Ab. II, S. 714*.

— 2. Ausdruck für etwas äußerst Geringwertiges (eigentlich Staub), *Jes. 40, 15*.

Schermesser, f. Messer.

Schernad, Michael, Liederdichter (Gelobet seist du, treuer Gott; Wohlauß Herz und Gemüte u. a.), geb. 1622 in Treuenbriegen, gest. 1675 als Prediger in Wittenberg.

Schernberg (Schernbert, Schernberg), Theodorich, Geistlicher zu Mühlhausen i. Th., wahrscheinlich aus dem in der Nähe von Mühlhausen liegenden Flecken Schernberg stammend, lebte Ende des 15. Jahrhunderts und dichtete ein geistliches Schauspiel: „Apotheosis Johannis VIII. Pontificis Romani, oder Schön Spiel von Frau Zutta (Päpstin Johanna)“, das Hieronymus Tilesius aus Hirschberg, der erste evangelische Prediger von Mühlhausen, im Jahre 1565 bei Andreas Petri in Eisleben gedruckt herausgab mit der Versicherung, daß es „im Jahre 1480 durch einen Meßpfaffen Theodoricum Schernbert in einer Reichsstadt gemacht und geschrieben worden, wie man mit des Authoris eigen Handschrift in originali darthun könne“. Das Stück, das anscheinend nicht zur Auführung bestimmt war, enthält Anklänge an die niederdeutsche Dichtung „Theophilus“, an das Spiel der h. Katharina sowie, besonders in den Teufelszügen, an das Redentiner Osterpiel und erinnert an Goethes Faust. Daß es, wie Goedeke behauptet, von Tilesius ungehörig interpoliert worden sei, wird von anderen Literaturhistorikern bestritten.

In zwei Teile zerfallend behandelt das Stück in seinem ersten Teile den von Lucifer herbeigeführten Fall der Zutta, einer schönen aus England stammenden Jungfrau, und in seinem zweiten die auf Marias und des St. Nikolaus Fürbitte durch den Erzengel Michael bewirkte Errettung derselben aus Lucifers Händen und ihre Annahme durch den Heiland als seine „liebste Tochter“. Dieser Inhalt läßt mit Notwendigkeit auf vorreformatorische Herkunft des Werkes schließen. Über daselbe ist sonst noch zu bemerken, daß es das ernste Gepräge aller der älteren geistlichen Spiele trägt, ihre Tief Sinnigkeit, ihre epische Art, Formlosigkeit wie Gesamtwirkung. Die Hauptzügen sind breit und mit kräftigen Strichen, die kleinen, eigentlich überflüssigen dagegen mehr nur im Gerippe ausgeführt. Die Charakterisierung der Hauptpersonen ist gut gelungen und der stete Fortschritt der dramatischen Handlung bei aller Freiheit der Erfindung anzuerkennen. Weisungen fehlen vollständig. Exemplare von der Ausgabe des Tilesius sind in den königlichen Bibliotheken zu Dresden und Berlin zu finden.

S. Gottsched, 2, 89—138; Heinrich Kurz, Geschichte der deutschen Literatur, B. I; Müller, Pörsener Programme 1838; Keller, Fastnachtsspiele Nr. 111; Nachlese S. 322 und 349; R. Beststein, Deutsches Museum. Neue Folge 1862, 8, hier besonders sprachlich untersucht; Goedeke, Grundriß.

Scherr, Leonhard, seit 1856 Erzbischof von München, gehörte auf dem Vatikanum zu den Häuptern der Opposition gegen das Un-

fehlbarkeitsdekret, stimmte dagegen, schloß sich jenen Bischöfen an, welche den Papst in besonderer Audienz um Nachgiebigkeit baten, unterwarf sich aber dann doch und exkommunizierte 1871 denselben Döllinger, dem er vorher das Versprechen der Festigkeit gegeben hatte. Er war 1804 in der Oberpfalz geboren und starb 1877. Pius IX. nannte ihn den „einfältigen Erzbischof“. Vgl. Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils III.

Scherzer, Johann Adam, lutherischer Theolog, geb. 1628 in Eger, gest. 1683 als erster Professor der Theologie in Leipzig, tüchtiger Hebräer und forrefter lutherischer Dogmatiker, „der Leipziger Calov“, Verfasser der sehr oft aufgelegten 3 dogmatischen Lehrbücher: *Breviarium theologiae*; *Breviculus theologicus unica positione systema theologicum exhibens*; *Systema theologiae XXIX definitionibus absolutum*.

Scheschat, s. Gesach.

Scheuel braucht Luther nur Ezechiel 7, 20; 8, 10; 11, 18. 21 als Bezeichnung von etwas Verabscheuenswerthem, namentlich levitisch Unreinem, das sonst Greuel heißt. Die Anwendung des Wortes erklärt sich an diesen Stellen daraus, daß meist ein ganz gleichbedeutendes Wort danebensteht, das mit Greuel überlegt ist.

Scheuer, ganz gleichbedeutend mit *Schune*, ist der biblische Gesamtausdruck für alle Arten von Vorratsräumen zur Aufbewahrung der Feldfrüchte, bisweilen auch für die Tenne, auf der gedroschen wird. Der Gebrauch des Wortes im Gleichnis Matth. 3, 12; 13, 30 u. ö. ist selbstverständlich.

Scheurl, Christoph Gottlieb Adolf Freiherr von, Dr. jur. et theol., Professor der Rechte in Erlangen, hatte, wie Harlez und v. Hofmann, Nürnberg zur Vaterstadt und war am 7. Januar 1811 geboren als Sprosse einer von der Reformationszeit (Christoph Scheurl) her berühmten Patrizierfamilie. Er war das einzige Kind des Oberpostamtsoffizials Christoph v. Scheurl und seiner Gattin Wilhelmine geb. Freiin v. Böffelholz. Ungemein rasch ging seine geistige Entwicklung vor sich, so daß er schon im achten Lebensjahre mit Nachahmungen von Schauspielen und Mätkeln hervortrat. Im J. 1822 trat er in das Gymnasium ein, an dessen Spitze Karl Ludwig Roth (s. d.) stand. Von seiner frommen Mutter frühzeitig zur Gottesfurcht angeleitet, wurde er in der Oberklasse durch eine schwere Krankheit an den Rand des Grabes geführt, aus der er als ein erweckter und zur vollen Erkenntnis Jesu gekommener Christ hervorging. Bei seinem Absolutorium erhielt er als der Erste die silberne Medaille. In Erlangen und München studierte er, während ihn seine Neigung zur Theologie zog, nach dem Willen seines Vaters die Rechtswissenschaft, vor allem von Puchta angezogen. In Erlangen lernte er seinen Studiengenossen Böse kennen und hörte die Predigten des reform. Pfarrers Krafft. In Karl v. Hauners Haus war er wie ein Sohn gehalten. Im J. 1834 erwarb er sich, nachdem er in Berlin mit Savigny

(s. d.) in Beziehung getreten, den Grad eines Dr. jur. utriusque und habilitierte sich 1836 zugleich mit v. Hofmann als Privatdozent in Erlangen, wo er 45 Jahre hindurch eine bedeutsame und geeignete Wirksamkeit entfaltete. 1840 wurde er außerordentlicher, 1845 ordentlicher Professor des römischen Rechts und des Kirchenrechts. Seine Spezialkollegen waren Gerber, Brinz, Stinzinger, Beckmann, Hölder, mit denen er freundschaftlich verbunden blieb; er selbst gehörte als akademischer Lehrer, obgleich ihm weder ein gewinnender Vortrag noch eine glänzende Redegabe eigen war, zu den ausgezeichnetsten Kräften der Universität. Diejenigen seiner Schüler, welche in seine eigenartige Vortragsweise sich hineinzufinden wußten und die Macht seines Geistes auf sich wirken ließen, hatten von ihm großen Gewinn. Hervorragend waren auch seine schriftstellerischen Leistungen. Seine „Institutionen des römischen Rechts“ erschienen in 8 Aufl. Den anfangs begehrten kirchlichen Beruf fand er in seiner Aufgabe als Lehrer des Kirchenrechts, das er als eine Hilfwissenschaft der Theologie bezeichnete. Schon als langjähriger Mitarbeiter und Mitredakteur der Zeitschrift „Protestantismus und Kirche“ stand er im unausgesetzten wissenschaftlichen Verkehr mit den bedeutendsten Theologen. Als Prorektor hielt er 1868 eine klassische Rede über das „Verhältnis der Universitäten zur Kirche“. 1873 erschien seine „Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen“, welche den sichersten Einblick in seine Grundanschauungen gewähren. Ferner ist zu bemerken seine Schrift „Zur Lehre vom Kirchenregiment“. Auf dem Gebiete der Ehegesetzgebung ist sein bedeutendstes Werk: „Das gemeine deutsche Eherecht und seine Umbildung durch das Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875 mit besonderer Rücksicht auf die Kirchen-Ordnung“, 1882. Seine gesunde lutherische Richtung tritt in der Schrift: „Bekenntniskirche und Landeskirche“ zu Tage. Er war in der That der allezeit hilfsbereite Patron der ganzen lutherischen Kirche in Deutschland. Eine vielseitige Thätigkeit entwickelte er auch als Abgeordneter im Landtage von 1845–49. Mit Entschiedenheit und Klarheit vertrat er in demselben das Recht der Protestanten in betreff des Konfessionswechsels Minderjähriger auf Grund der Verfassungsurkunde. Auch als es sich in der bayerischen Landeskirche um interne Kämpfe, um die Böhsche Bewegung handelte, trat Scheurl auf den Plan und beleuchtete die Situation in den beiden Schriften: „Über die luth. Kirche in Bayern“ und „Die luth. Kirche in Preußen und in Bayern“. Mit Harlez Berufung an die Spitze des Oberkonsistoriums nahm der Verlauf eine neue Wendung. Aber die sich beinahe überstürzenden Erlasse des Jahres 1856 über Beichte, Kirchengnadt zc. erregten einen Widerstand, der einen Umschlag zur Folge hatte. Da war es wieder Scheurl, der in mehreren „fliegenden Blättern für kirchliche Fragen der Gegenwart“ klärend und beruhigend eingriff. Am unmittelbarsten beteiligte er sich an der Weiterbildung des kirchlichen Lebens als Mit-

glied der Generalsynode, der er von 1865 bis 1885 angehörte. Er trug mit zur Erweiterung der Befugnisse der Generalsynode und zur Einführung eines ständigen Synodalausschusses bei.

Im Jahre 1856 erhielt er von der Erlanger Fakultät den theologischen Doktorgrad. Nach vollendetem siebzigsten Lebensjahre trat er (1881) in den Ruhestand und zog sich in sein Familienhaus zu Nürnberg zurück, wo er noch unter großer Teilnahme von nah und fern sein 50 jähriges juristisches Doktorjubiläum feierte und in den erblichen Freiherrnstand erhoben wurde. Zweimal war er verheiratet und beiden Frauen hat er ins Grab gesehen. Manches schwere Leid hatte er erfahren. Aber er blieb glaubensfreudig, geistesfrisch und an allem teilnehmend bis zu seinem Tode, der nach kurzer, aber schmerzvoller Krankheit am 24. Januar 1893 erfolgte. Seine Leichenfeier hatte er noch selbst angeordnet. Präsident D. v. Stählin hat ihm in der Schrift „Zur Erinnerung an c.“, Dr. Kahl in der Münch. Allg. Zeitung ein ehrendes Denkmal gesetzt.

Schibboleth. Dies hebräische Wort, von dem Verbum schabal = fließen, wallen, abgeleitet, bedeutet Richter 12, 6 „Strömung“, „Flut“ (sonst auch „Ähre“, „Sproß“). Die Ephraimiten konnten den Anfangslaut sch nicht aussprechen, sondern sagten statt dessen sibboleth und wurden zu ihrem Verderben an dieser Aussprache erkannt, als sie, von Jephtha geschlagen, über die Furt des Jordan zu entkommen suchten, welche von den Gileaditern besetzt war. Das Wort schibboleth wird deshalb noch jetzt sprichwörtlich für „Erkennungs-, Wahr-, oder Unterscheidungszeichen“ gebraucht, ohne daß man sich gewöhnlich seiner ursprünglichen Bedeutung bewußt wäre. S. Richter 12, 1—6.

Schicht, Johann Gottfried, 1793 zu Reichenau bei Bittau geboren und 1823 zu Leipzig gestorben, ist einer der verdienstreichsten Thomaskantoren. Die von den Zeitgenossen geschätzten Messen, Tebeums, Motetten, Kantaten und Oratorien (Feier des Christen auf Golgatha, Moses auf Sinai, das Ende des Gerechten) sind zwar nahezu vergessen, sein „Allgemeines Choralbuch 1819“ mit seinen 1285 Tonsätzen bildet jedoch auch jetzt noch eine wertvolle Fundgrube nicht nur für die Forschung, sondern auch für die kirchliche Praxis, wenn gleich die Töneweisen ausgeglichen und oft in nüchterner Weise vereinfacht sind, auch die häufige Verwendung der Figuraton und die meist hohe Notierung den unmittelbaren Gebrauch zur Begleitung des Gemeindegesangs erschweren. Schicht benutzte 61 Gesangbücher und 42 Choralammlungen.

Schid, Konrad, Dr., kgl. württembergischer Baurat, geboren am 27. Januar 1822 in Bix auf der Schwäbischen Alb, lernte nach seiner Schulzeit als Mechaniker. Ein vierjähriger Aufenthalt in der Brüdergemeinde Kornthal bei Stuttgart vom 14.—18. Jahre war von Bedeutung für sein inneres Leben und führte ihn zu dem Entschluß Missionar zu werden: doch konnte er wegen seiner schwachen Gesundheit im Daieler Missionshaus nicht aufgenommen

werden. In der Pilgermission auf der St. Christophona bei Basel ausgebildet, wurde er 1846 mit Palmer als Laienmissionar nach Jerusalem geschickt und 1851 von der Londoner Judenmission als Leiter der Gewerbeschule, Baumeister und Rechnungsführer angestellt. Ein neues Gewerbe, die Anfertigung kleiner Artikel aus Olivenholz, verdankt ihm den Ursprung; ebenso die Herstellung von Modellen interessanter Gebäude der heiligen Stadt, wie der Hl. Grabeskirche; seine Hauptarbeit auf diesem Gebiet sind seine Tempelmodelle.

In seiner Thätigkeit als Baumeister wurde er dahin geführt, die heil. Stadt und ihre Umgebung nach ihrer alten Gestalt zu durchforschen. Das wichtigste Ergebnis dieser Forschungen ist die Auffindung der zweiten Stadtmauer. Eine Abhandlung hierüber findet sich in der Zeitschrift des Palästina-Vereins Bd. 8. 1896 ist ein ausführliches Werk von ihm in der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin erschienen unter dem Titel: „Die Stifshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit“.

Schicksal (von schiden) entweder im passiven Sinne: das glückliche oder unglückliche Ergehen des Menschen im allgemeinen und im einzelnen Fall, insofern es nicht in seiner Hand steht, sondern ihm von einer höheren Macht zuertheilt wird (= das Geschickte), oder im activen Sinne (= das Schidende): diese letztere Macht selber, wie sie in der antiken Denkweise als fatum, oder μοιρα personifiziert erscheint (vgl. Fatalismus), während dieser Sprachgebrauch im Munde eines Christen im besten Falle eine Gefatenlosigkeit ist. Es ist bezeichnend, daß die Bibel das Wort „Schicksal“ auch im ersteren Sinne nicht kennt, weil sie das äußere Ergehen des Menschen nie rein für sich und losgelöst von der Beziehung auf Gott und das Verhalten des Menschen betrachtet, sondern immer und überall religiös-ethisch werten lehrt, in kauzaler Hinsicht als Ausfluß der Providenz Gottes und seiner Güte oder Gerechtigkeit, in teleologischer Hinsicht als ein Erziehungsmittel für die Ewigkeit.

Schiebeler, Daniel, Liederdichter, geb. 1741 in Hamburg, gest. 1771 als Doktor der Rechte daselbst. Seine Lieder (Er kommt, er kommt, der große Held; Herr, vor deinem Angesicht; Triumph, Triumph und Lob und Dank u. a.), zuerst von Zollikofer in das Gesangbuch der reformierten Gemeinde in Leipzig aufgenommen, sind von da auch in andere Gesangbücher übergegangen.

Schiefer hat Luther Hiob 28, 3 übersezt, wo vielmehr das Erzgestein gemeint ist.

Schieferbeder, D. Joh. David, Liederdichter (Komm, segne dein Volk in der Zeit; Von ganzem Herzen glauben wir), geb. 1672 in Weisenfels, gest. 1721 als theologischer Professor am Gymnasium seiner Geburtsstadt, vorher Dozent in Leipzig, wo er eine arabisch-türkische Grammatik herausgab.

Schiff (Schifflein) ist mit wenigen Ausnahmen (Kahn nur Ap. 27, 16 ff., Galeere nur Jes. 33, 21, Fährte (Luther: Furt) nur 2 Sam. 19,

19) die einzige biblische Bezeichnung für allerlei Wasserfahrzeuge. Fischerboote wird es wohl auch in ältester Zeit schon auf dem See Genesareth gegeben haben, doch werden solche erst in neutestamentlicher Zeit erwähnt, und die öfter vorkommende Verkleinerungsform des Wortes, wie die mehrfach hervorgehobene Gefährlichkeit ihrer Benutzung bei stürmischen Wetter lassen darauf schließen, daß sie verhältnismäßig klein gewesen sind, Matth. 8, 24 u. 8.

Schiffahrt im eigentlichen Sinn hat das Volk Israel selbständig niemals getrieben, da der Jordan nicht schiffbar und die Meeresküste, soweit sie gute Häfen bot, in fremden Händen oder von schwachen Stämmen bewohnt war, vgl. Richt. 5, 17. Salomos Versuch, eine Handelsflotte zu unterhalten (s. d. Artt. Handel, Hiram und Salomo) blieb ganz vereinzelt und war auch kein selbständiges Unternehmen. In dem Bericht darüber 1 Kön. 10, 22 überseht Luther: das Meerschiff, wo diese Flotte gemeint ist. Ein ähnlicher Versuch König Josaphats scheiterte von vornherein, 2 Chron. 20, 36 f. So blieb den Israeliten die Schiffahrt eine fremdbartige Sache, deren außer in diesen Notizen meist nur in dichterischer Sprache Erwähnung geschieht, so 1 Mos. 49, 13; Psalm 107, 23 ff., Spr. Sal. 31, 14 und wiederholt bei Jesajas. Aber Schiffe und Schiffsgeräte, mit denen nur einzelne Glieder des Volkes nähere Bekanntschaft machten (z. B. Zana 1, 3 ff.), erscheinen in der Bilderprache des Volkes nicht. Der Vergleich, den der Prophet Ezechiel zwischen Tyrus und einem reich ausgestatteten Handelsschiff anstellt, Kap. 27, 5 ff., 25 ff., bildet die einzige Ausnahme; die Uebersetzung, wie sie die revidierte Bibel bietet, ermöglicht ohne weiteres ein volles Verständnis der genannten Stellen. Auch in späterer Zeit finden wir Israeliten nicht als Schiffsherren oder Schiffsleute; nur von jüdischen Seeräubern berichtet Josephus aus der Zeit der römischen Kriege. Natürlich benutzte das Volk seit seiner Zerstreung fremde Schiffe häufig zur Reise, wie Paulus, der dreimal Schiffbruch erlitten hat, 2 Kor. 11, 25, und also den Abfall vom Glauben unter diesem Bilde darstellen konnte, 1 Tim. 1, 19. Die Erzählung von seiner letzten Seereise Ap. 27, 2 ff. enthält manche Einzelheiten über die Einrichtung der damaligen Frachtschiffe, die nach der Uebersetzung der revidierten Bibel meist verständlich sind. Das B. 17 erwähnte Unterbinden des Schiffes geschah mit Tauen oder Ketten, um dem Schiff größeren Halt zu geben. Der Auswurf B. 18 bezieht sich auf die Fracht des Schiffes. Aus B. 29 f. ergibt sich, daß das Schiff hinten vier und vorn auch noch mehrere Anker hatte, aus B. 40, daß mehrere Steueruder vorhanden waren, die mit Riemen an das Schiff gebunden waren. Das hier erwähnte Segel ist der Artemon, vermutlich das noch jetzt in Italien so genannte Besansegel am Hintermast (nach anderen das Bramsegel). Das Kap. 28, 11 erwähnte Panier der Zwillinge ist das Schiffszeichen, ein am Vorderteil befindliches Bild, das in diesem Falle die Dioskuren (s. d.) darstellte.

In der christlichen Kunst ist das Schiff Symbol der Kirche in Erinnerung an die Arche Noahs oder auch des einzelnen an seine Bestimmung gelangenden Christenlebens, woher auch die Bezeichnung „Schiff“ für das Langhaus des Kirchengebäudes stammen mag, s. Kirche als Bauwerk.

Schifferinseln, ein den 1722 entdeckten Samoainseln 1787 von Franzosen beigelegter Name, s. Samoainseln.

Schijn (Schyn), Hermann, Mennonit, geboren 1662, trat 1684 als Doktor der Medizin in Rotterdam zu den Taufgesinnten über und wurde bald nachher wegen seiner Verebansamkeit und seines theologischen Interesses ihr Prediger. Im Jahre 1690 folgte er einem Rufe der Sonnenisten, der strengeren Taufgesinnten, nach Amsterdam. Er starb 1727, bis dahin ebenso gesucht als Prediger wie als Arzt. Erwähnenswert ist seine Schrift: *Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter protestantes Mennonitae appellantur* 1724, worin er nach der üblichen Polemik gegen die Kindertaufe den Nachweis zu führen sucht, daß die Taufgesinnten von der Münsterischen Kotte resp. den Anabaptisten schlechthin verschieden seien.

Schitten (von Schia Trennung, ursprünglich Kegername) heißen diejenigen Anhänger des Islams, welche den vierten Khalifen Ali, den Schwiegersohn Mohammeds, als rechtmäßigen Nachfolger des Propheten bezeichnen, insgedessen die drei ersten Khalifen, sowie die Dynastie der Dmaiaden (s. d., auch Dneajaden) verwerfen und mit glühendem Haß verfolgen. Die Anerkennung Alis und seiner elf Nachkommen, der Zmame oder Hohepriester, in denen sich die Gottheit inkarniert hat, ist religiöses Grunddogma. Neben Ali, der später dem Propheten völlig gleichgestellt wurde, genießen seine Söhne Hussein und Hassan schwärmerische Verehrung. In diesem dynastischen Grunddogma spiegelt sich der eigentliche Charakter der Schia. In die Lehrstreitigkeiten zwischen der orthodoxen Sunna (s. d.) und der Schia mischten sich zeitig nationale Gründe. Die Schitten verbreiteten sich vorwiegend in den östlichen Provinzen des Reiches und brachten hier den natürlichen Gegensatz zum Austrag, der zwischen dem oberden Volke der semitischen Araber und den Völkern der arischen Sprachfamilie besteht. Hauptstiz der Religionspartei wurde Persien: hier wurde 1512 durch Schah Ismail die Schia zur Staatsreligion erhoben. — Die Dogmatik bewegt sich vorwiegend in Negationen. Der Koran ist nicht ein göttliches Buch, sondern ein erschaffenes Werk. Er bedarf nicht der wörtlichen, sondern der allegorischen Auslegung. Der Wille des Menschen ist nicht unfrei, es gibt kein Rismet, keine Prädestination im Sinne der sunnitischen Ueberlieferung. Schon frühe fanden indisch-pantheistische Geheimlehren, z. B. der Glaube an die Seelenwanderung, Eingang. In der praktischen Religionsübung wird auf Reinigung und Fasten, sowie auf den Besuch der heiligen Gräber der Zmame hoher Wert

gelegt. Innerhalb der Schia bildeten sich allmählich verschiedene Richtungen: neben den Motaziliten (s. d.) oder Freidenkern machten sich die mystisch-schwärmerischen Auffassungen bei Almutanna und anderen Propheten geltend. Die größte Verbreitung erlangte in der Folge die Sekte der Ismaeliten, welche mit dem Dogma, daß der Geist Gottes in der Familie Ismaels, des siebenten Abkömmlings, sich vererbe, den Glauben an die Wiederkunft des im Verborgenen lebenden Mahdi verbanden. Ismaels Sohn gründete durch den ebenso schlaun, wie fanatischen Abd Allah eine Missionschule, welche ihre Boten weit hinauslandte. Aus dem Schoße der Schiiten gingen hervor die Fatimiden in Afrika (Aegypten), sowie die Karmaten im Euphratgebiete. Eine gründliche Monographie über das Schisma des Islams fehlt. Vgl. Dr. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande. Berlin, 1887.

Schild, die Verteidigungswaffe, wird als Waffe des Krieges sehr oft erwähnt, und zwar entweder der kleinere, der zur Ausrüstung jedes Bewaffneten gehörte, oder der größere, der den ganzen Mann bedeckte und für den Nahkampf des Schwerbewaffneten diente. Den letzteren trug unter Umständen ein besonderer Schildträger 1 Sam. 17, 7. Luther nennt ihn zum Unterschied von dem kleineren, da wo beide zusammen erwähnt werden, Tartische, Jer. 46, 3 u. ö., verwechselt aber gelegentlich auch beide Ausdrücke 1 Kön. 10, 16 f. Die Gestalt, welche diese Schilde gehabt haben mögen, ist für das Verständnis der Stellen, wo sie erwähnt sind, ohne Belang; die Bibel sagt nichts darüber, und die assyrischen und ägyptischen Abbildungen gewappener Krieger helfen zu keiner sicheren Vorstellung, da sich auf ihnen Schilde von verschiedenen Formen für beide Arten finden. Da Hesekiel 39, 9 von einer Verbrennung von Schilden und 2 Sam. 1, 21 von einer Dlung derselben die Rede ist, so ergibt sich, daß die im Altertum übliche Herstellung von Schilden aus Holz oder Fachwerk, die mit Leder überzogen wurden, auch in Israel gehandhabt wurde. Inwiefern metallene Schilde in älterer Zeit vorhanden gewesen sind, läßt sich nicht feststellen. Denn wenn aus Jes. 22, 6 hervorgeht, daß Schilde entblöht (Luther irrig: glänzen), d. h. aus einem Überzug herausgenommen wurden, so kann solcher Schutz auch für ledernen Schilde nötig gewesen sein, und der bei Luther 1 Sam. 17, 6 u. ö. erwähnte eherne Schild ist vielmehr eine Angriffswaffe, wahrscheinlich eine kleine Lanze. In späterer Zeit sind gewiß Schilde mit Metallüberzug aufgefunden, für welche man die 1 Makk. 6, 39 genannten goldenen Schilde in der Regel gehalten hat. Auch die Naahum 2, 4 erwähnten roten Schilde hat man für solche mit Erzüberzug erklärt (Andere: mit Blut bespritzt), obwohl sie ebenso gut, wie das Wort sagt, aus irgend welchem Grunde rot gefärbt sein konnten. Eine Sache für sich sind die goldenen Schilde, die David erbeutete 2 Sam. 8, 7, wie die goldenen und silbernen, die Salomo für feierliche Aufzüge anfertigen ließ 1 Kön. 10, 16 f., und

die Rehabeam, als Sisaß sie geraubt hatte, durch eherner ersetzte Kap. 14, 27; denn diese letzteren waren gar nicht für den Kriegsgebrauch bestimmt, und jene ersteren sind mit einem ganz besonderen Worte (scholet) bezeichnet, das zwar nach den Rabbinern einen Schild bedeutet, aber wie mehrere Stellen vermuten lassen, für glänzende Rüstungsstücke aller Art gebraucht worden ist. Daraus weist namentlich das Aufhängen solcher Stücke an den Türmen und Mauern, wie es Hesekiel 27, 11 beschrieben wird, verglichen mit dem Aufhängen von Schilden und Helmen B. 10. Im übrigen sind Brunschilder, wie vielfach im Altertum, gewiß auch in Israel gebräuchlich gewesen als Ritzraten, Weih- und Ehrengeschenke, wie sie aus späterer Zeit ausdrücklich erwähnt werden 1 Makk. 6, 2; 14, 24 u. ö. Der Schild ist in der Bibel ein sehr häufiges Gleichnis für den Schutz Gottes 1 Mos. 15, 1 u. ö., wie für die Schirmherrschaft der Fürsten Ps. 47, 10 u. ö. Paulus vergleicht mit dem großen Schild des Schwerbewaffneten den Glauben, der gegen alle Anfechtungen schützt, Eph. 6, 16.

Schildlein, s. Hoherpriester, Bd. III S. 336 b. **Schildwächter** nennt Luther nur Richter 7, 11 zum Kampf gerüstete Mannschaften, welche letztere Übersetzung sich z. B. 2 Mos. 13, 18 u. ö. findet.

Schilf, nennt Luther 2 Mos. 2, 3. 5 die am Nil, aber auch am roten Meer, das davon Schilfmeer heißt, wachsende Rohrpflanze, die dort ausdrücklich von dem Papyruschilf unterschieden ist (s. Rohr 1) und die man entweder für die sonst auch Rohr genannte Arundo phragmites (s. Rohr 3) oder für den von den Alten Sati genannten Cyperus comosus hält. Dasselbe Wort erscheint Jon. 2, 6, wo man es für Seegrass erklärt. Job 8, 11 und Jes. 35, 7 ist das sonst von Luther Rohr genannte Papyruschilf gemeint. Das Schilf, welches Jes. 58, 5 zum Gleichnis dient, ist entweder eine Juncenart oder das sonst Rohr genannte Pfahlrohr (s. Rohr 2). Dagegen ist 2 Chron. 20, 16 Schilf irrtümlich erwähnt: das Wort bedeutet Ende.

Schiffmeer, s. Meer, rotes.

Schiller, Joh., namhafter evangelischer Geistlicher, geb. 1812 in Regensburg, gest. 1886 in Weßheim bei Gernersheim, wo er über 30 Jahre Pfarrer gewesen, — ein tapferer Bekämpfer des Rationalismus und des Liberalismus (deswegen durch die provisorische Regierung von 1849 gefangen gelegt), Begründer der Werte der innern und äußern Mission in der bayerischen Rheinpfalz, trefflicher Volkschriftsteller und Dichter. Unter der großen Anzahl seiner Schriften, die meist im Verlag des von ihm begründeten „Evangelischen Vereins“ erschienen, seien hervorgehoben das „Pfälzische Memorabile“, eine Fundgrube für pfälzische Kirchengeschichte, und der 1845—69 von ihm herausgegebene „Eidinger Bote“, ein Kalender, von dem Piper sagte, daß er den ersten Schritt zur Evangelisierung des Kalenders getan.

Schiller, Johann Christoph Friedrich

von, wurde am 10. November 1759 in dem schwäbischen Städtchen Marbach geboren, nicht wie Goethe in aristokratischen Verhältnissen, sondern in einfach bürgerlichen. Seine Mutter, wie Goethes Mutter übrigens nicht minder, sorgte, daß eine Hauptmacht der Erziehung und Bildung für den jugendlichen Sinn die Bibel wurde. Es war ein erstes Leiden, daß es dem angehenden Jüngling versagt blieb, sich dem Studium der Theologie zuzuwenden: die von dem Herzog Karl Eugen errichtete „militärische Pflanzschule“, der Schillers Vater in seiner abhängigen Stellung den Sohn zuführen mußte, bot nur für andere äußere Lebensziele Raum. So wurde Schiller ein Arzt. Man kann sagen, daß seine späteren Werke ebensowohl etwas vom besten theologischen Nationalismus an sich haben wie von ärztlicher Anschauung. Schiller ist wohl selbst daran schuld, daß sich über jene Pflanzschule, weiterhin Akademie genannt, eine einseitig abschreckende Meinung festgesetzt hat. Vieles in der Erziehung war allerdings nur Drill und Schein, und niedrig geistigte Aufseher hatten zu viel Einfluß; aber von einigen seiner Lehrer sprach Schiller mit der größten Dankbarkeit. Seine Eigenart wurde nicht unterdrückt; das zeigt seine erste medizinisch-philosophische Druckschrift — es war die Arbeit, auf die hin ihm die Reise zur Entlassung zugesprochen wurde —: „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ 1780. Es ist ganz köstlich, wie hier eben die Probleme, an der späteren Schiller seine edelste Kraft wandte, mit jugendlichster Aufklugheit abgehandelt und schon im Sinne späterer tieferer Begründungen vorlaufend entschieden werden. Es ist nicht minder prächtig und bezeichnend, welchem führenden Geiste sich der junge Beobachter und Denker mit begeistertem Überzeugtsein hingibt: dem, dessen religiöse Ernsthaftigkeit und sittliche Tiefe, herauslesbar zwischen den Zeilen auch aus jedem wissenschaftlichen Werke, dem innersten mitgegebenen Wesen Schillers so völlig entgegenkam, Albrecht Haller, dem Begründer der neueren Physiologie und zugleich dem gedankenschweren Dichter! Auch sonst schlugen die Wellen der großen Zeitbewegungen trotz aller Disziplin bis in die Köpfe und Herzen der Akademiestüler: wurden die „Räuber“ auch erst 1781, also nachdem Schiller entlassen und Regimentsarzt in Stuttgart geworden war, gedruckt, entstanden waren sie doch schon als wilder Nebensproßling mitten in den Arbeiten der Schule selbst; und wie entledigt sich der Dramatiker der selbstgesetzten Aufgabe, die damalige materialistische Strömung in ihrer sittlich zeretzenden Wirkung zu zeigen (Franz); wie versucht er es, das zerstörende Genieweisen mit den gegebenen Ordnungen zu versöhnen (Karl)!

Er selbst bedurfte der Prüfungen, wenn die gärende Flut einer das Große anstreben, aber noch durchaus unruhigen Gemütsverfassung von dem trüben Beisatz vermessener Leidenschaftlichkeit (vgl. die Laura-Oden und ähnliche Jugendgedichte) gereinigt werden sollte. Und

die folgenden Jahre waren thatsächlich eine schwere Prüfungszeit für ihn: die Flucht aus dem Machtgebiete des Herzogs, dessen litterarischem Verbote er sich nicht fügen mochte, die Unsicherheit seiner Anstellung beim Theaterwesen in Mannheim und damit weiterhin seiner Zukunft, wobei er Schulden machen mußte, was wiederum das Verhältnis zu seinem Vater trübte, das alles machte sein Herz dunkel, wie die Thüringer Berge, in denen ihm (Bauerbach bei Meiningen) eine Zufluchtsstätte wurde, ihm dunkel und düster erschienen. Was ihn aufrecht erhielt, war das Gottvertrauen, wie die Briefe an die Seinigen zeigten; er erfuhr ja einen höheren Schutz, indem sich wiederholt eine völlig selbstlose Freundschaft seiner annahm. Die damals entstandenen Werke sind heute noch nicht genügend psychologisch erklärt. Der „Fiesko“ offenbart bereits die pathetische Neigung, in der Geschichte vor allem das gewaltige Ringen großer Leidenschaften zu sehen, mag aber zugleich seinen eigenen sehnsuchtsvollen Drang nach freier Bethätigung zum Ausdruck gebracht haben. „Kabale und Liebe“ aber ist jedenfalls auf eine Richtung der Litteratur zurückzuführen, die im deutschen Drama bis dahin vor allem durch Lessings „Miss Sara Sampson“ charakteristisch vertreten war: der Schriftsteller, der Bühnendichter, so sagte man seit Brevoigt, Richardson und Gellert, soll es nicht verschmähen, das Familienleben zu seinem Gegenstande zu machen; denn er soll der sittlichen Verderbnis der Stände unmittelbar bessernd entgegenwirken. Die Freundschaft war es, die dem mit Not ringenden jungen Dichter die Hand bot und ihn nach Leipzig, nach Dresden zog (Rat Körner); auch hier entstand noch einmal ein Werk, dessen Lebenswahrheit nur eine subjektive war: die Deklamationen im „Don Carlos“ mußten verderblich wirken (man erinnere sich an den Grimm Heinrich Voß darüber), wenn nicht der Glaube Schillers an reine Opfer, die ohne Aussicht auf Lohn gebracht werden, kräftig dahinterstünde. Und eine freundlich weise Führung zeichnete ihm bereits die Wege vor, auf denen es ihm möglich werden sollte, die höchste Schwungkraft des Ideals mit der Erfahrung des wirklichen, warmen Lebens zu verbinden. Ob er sich mit Recht berufen glaubte, einer der Führenden im Reiche des Geistes und der sittlich-ästhetischen Bildung zu werden, das konnte ihm für ausgemacht erst gelten, wenn er sich mit den bereits Führenden persönlich hatte vergleichen können; so zog es ihn nach Weimar 1787. Daß er dort Selbstvertrauen gewann, ist vor allem Wieland zu verdanken. Und nun fiel in sein Leben, zum erstenmal, voller, beglückender Sonnenschein: der Sommer 1788 bezeichnet eine Dhyllie, deren freundlicher Glanz für ihn nie erlöschen ist. Er studierte, in Volkstheater wohnend, Homer und Sophokles; und dabei schloß sich sein Gemüt auf in geistig förderlichem Austausch mit dem seit frühenden edlen Schwesternpaare von Lengefeld in Rudolstadt. Charlotte wurde seine Gattin, nachdem ihm die außerordentliche Professur in Jena ein

bürgerlich geordnetes Dasein gegeben hatte, freilich mit zunächst immer noch sehr knappen ökonomischen Verhältnissen. Und so haben wir bei Schiller, was wir bei Goethe nicht haben: ein vorbildliches Familienleben. Es ist einzig, was Charlotte ihm gewesen ist, wie sie den geistig Emporkliegenden freundlich an der Erde festhielt, wie sie der Engel seiner Leidensstage war, wie sie ihn verstand, wie sie, die frühe Verwitwete, seine Kinder erzog. Die beiden Werke „Goethe und Schiller nach den brieflichen Mitteilungen von F. Voß“ (neu herausgeg. 1895; der jüngere Voß verkehrte im Hause) und „Charlotte v. Schiller und ihre Freunde“ (1860–1865) werden immer kleiner als des deutschen Hauses bleiben; man sieht aus dem letzteren zugleich, wie die Frömmigkeit der erst 1826 Verstorbenen, die nie aufgehört hat, dem Gatten still und würdig nachzutrauern, mehr und mehr christlich-kirchlicher Art geworden ist. Schiller, der seine Professur 1789 antrat, las Geschichte; und bereits 1788 war ja die „Befreiung der Niederlande“ erschienen, über die gegenwärtig recht günstig geurteilt wird, günstiger als über die 1791 erschienene Geschichte des 30-jährigen Krieges. Was ihn zur Geschichte führte, war nicht mehr bloß das dramatisch-erhabene, sondern zugleich ein philosophisches Interesse: Kant hatte begonnen ihn anzuziehen. Seit einem besonders schweren Leidensanfälle 1791 war Kant eine Zeitlang das ihn völlig in Anspruch nehmende Studium: er fand hier die Form, in der seine eigenen von Jugend auf bewegten Anschauungen systematisch werden konnten. Man thut Unrecht, wenn man den späteren Schiller lediglich einen Kantianer sein läßt, wenn auch den selbständigsten (vgl. F. Schmedemann, Hauptperioden in Schillers Ethik. Leipzig 1878). Kants Gegnerschaft gegen jeden Eudämonismus in der Moral kam freilich seiner eigenen unerbittlichen Forderung wie vorbestimmt entgegen, — aber man weiß, wie Schiller neben die sittliche Würde und über sie die innere schöne Freiheit der „Kinder des Hauses“ gesetzt hat. Schiller stimmte mit Kant in der Schätzung des „Erhabenen“ überein; denn in ihm liegt die Selbstbehauptung der menschlichen Person allen physischen Schrecken und Hemmnissen gegenüber (was dann bei Ritschl zum Zweck der Religion geworden ist), — aber weit über ihn hinaus trug ihn die Ahnung, daß das Höchste ein Geschenk von oben, daß es Gnade ist. Jedenfalls, die kritische Philosophie hatte ihm zur Abklärung seiner Gedanken verholfen; ein weiterer Grund innerer Befriedigung wurde ihm die früher so schwierig scheinende, nun aber 1794 wie mit einemmal in Blüte tretende, auf Anerkennung der Verschiedenheit ihrer Anlagen beruhende Freundschaft mit Goethe. Und so regte sich, so lange zurückgehalten, der Drang zum dichterischen Schaffen wieder: es entstanden 1795 die unvergleichlichen philosophisch-lyrischen Gedichte wie „Der Genius“, „Das Ideal und das Leben“ neben der ebenso einzigartigen Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“,

1796 die Epigramme, 1797 und 1798 die Balladen, 1799–1804 die reifen großen Dramen. Der 9. Mai 1805 nahm den noch einmal so tief und schwer „dem Leiden, dem Schmerz, Vertrauten“ hinweg.

Es ist bekannt, wie Goethe den Unterschied zwischen Aristoteles und Plato ausgeprochen hat: „Aristoteles . . . ist nun einmal hier und soll wirken und schaffen; er erkundigt sich nach dem Boden . . . und umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude; er steigt so pyramidenartig in die Höhe, wenn dagegen Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht“. Auf Schiller nun kann das letztere unmittelbar Anwendung finden. Über Goethe hat (zum Wilhelm Meister) Karl Siebeking das scharfe Wort gesprochen: was soll ein Kunstwerk, bei dem uns, mag auch auf der Fläche die vollendete Rundung erreicht sein, doch keine magnetische Kraft von oben über die Fläche emporhebt? „Der Glaube spricht von Eden und Haten und sieht in die Höhe; es ist der Unglaube, der die Rundung predigt“ (vgl. Christotoppe 1882). Dieses Urteil wird gerecht sein, sofern die unmittelbare sinnliche Wirkung ins Auge gefaßt wird; ob nicht die Goethische Objektivität (sein „gegenständliches Denken“) eine Brücke auch zum Evangelium hinüber werden kann, dazu gelten noch immer Bilmars treffende Worte. Und Schiller? Wir untersuchen nicht seine persönliche Stellung zum Christentum; wir fragen, was Gottes Vorkehrung durch ihn beabsichtigt hat und ob er dem gerecht geworden ist. „Er suchte einer spitzen Flamme gleich den Himmel“; ja sein ganzes Sein und Schaffen war eine ergreifende Verfündigung von der Sehnsucht des Menschenherzens nach der Freiheit der Kinder Gottes. So wurde er für Goethe selbst der aus schwüler Menschenverachtung Emporrasende (K. Bischer). So wurde er für seine ganze Zeit der Retter vor Rousseauschem Welt- und Geschichtssekel: freilich hat der Mensch eine Geschichte durchgemacht, eine schmerzliche Geschichte des Abfalls von kindlicher Einheit mit sich selbst und seiner Bestimmung; und freilich soll er in der schlichten Natur eine stete Erinnerung an das verlassene Vaterhaus sehen. Aber zur Natur zurückkehren in dem rein äußerlichen Sinne des Aufgebens aller Kulturgewinne, das soll er ebensowenig wie weiblich klagen. Nicht nach der verlorenen Ruhe soll er sich sehnen, sondern nach dem verlorenen Frieden. Nicht so sehr zurückblicken soll er, sondern vorwärts, ob es nicht möglich sei, „die Gottheit wieder in den Willen aufzunehmen“. Will das nicht gelingen? „Über diesen grauenvollen Schlund trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen?“ So gib dich wenigstens nie mit diesem satirischen Zustande zufrieden, hänge nicht an Sinnenglück, „brich nicht von des Gartens Frucht“: höre nie auf, nie in dem Zwischenpalte zwischen Können und Sollen Leidender zu sein! Das ist doch eine großartige Philosophie des Schmerzes und des Ideals; und das Wort wird zu Recht bestehen bleiben, daß „von Schiller aus es niemandem

gewehrt werden darf, auf das friedevolle Ufer des apostolischen Heureka (Joh. 1, 45) hinüberzutreten". — Erwähnt mag nur werden, wie begreiflich es bei dieser stark begeisterten Aktivität seines Wesens ist, daß von ihm der Kosmopolitismus überwunden und lebendige Teilnahme am Geschick des Vaterlandes angeregt werden konnte; Schillers Sohn nahm lebhaft teil an der ersten Burschenschaftsbewegung in Jena. Ebenso sei nur noch erinnert, wie der Begriff der wahren Aufgabe der Kunst, zur Rettung von den jämmerlichen Natürlichkeiten unserer Tage, bei keinem so klar und zugleich in künstlerisch selbst vollendetem Ausdruck gefunden werden kann wie bei Schiller. — Hingewiesen sei auf die Biographie von Weltrich seit 1885 und auf die philosophisch-künstlerischen Würdigungen von Tomaszek 1862, Zweifeln 1863, R. Fischer 1868, Überweg 1884, G. Portig 1894. Doch ist dem eigentlichen Patos in Schillers innerstem Wesen noch kaum jemand ganz gerecht geworden.

Schilling, Johann, zwischen 1520–25 Lesemeister im Barfüßerkloster zu Augsburg, war eine jener unerfrocklichen Erscheinungen der Reformationszeit, die von ihrem Geist angefaßt, ihn doch nicht lauter in sich wirken ließen, sondern die Sache des Evangeliums alsbald mit irdischen Zielen vermischten. Er übte nicht eine geistlich aufbauende, sondern demagogisch aufhegende Wirksamkeit aus und war schon von Gmünd (Schwaben) wegen seines provozierenden Auftretens ausgewiesen worden. Auch in Augsburg säte er unter den niederen Ständen durch seine „freudigen und frechen“ Predigten viel Unzufriedenheit, indem er nicht nur die Schäden der alten Kirche schonungslos aufdeckte und über die Möncherei und Sacramente verächtlich sprach, sondern auch gegen den Rat der Stadt aufwiegelte und den Grundsatz verkündigte: Alle Autorität stehe bei der Gemeinde. Wenn der Rat nicht handle, müsse die Gemeinde zugreifen. Es war auch schon 1524 von Anhängern Schillings ein Aufstand gegen den Rat versucht worden, und als es vollends bekannt wurde, daß derselbe sich beim Ordensprovinzial für die Abberufung des lästigen Mönchs verwendet und diesem 20 Thlr. geboten hatte, wenn er in aller Stille die Stadt verlasse, zogen seine Anhänger, dadurch in äußerste Wut versetzt, in großen Haufen vor das Rathaus und verlangten Schillings Rückberufung. Nicht einmal das Anerbieten des Rats, Urbanus Rhegius zum Prediger zu bestellen, konnte die Menge beruhigen. Man empfing ihn mit Tumult und ließ ihn nicht zum Predigen kommen. Die Häufelsführer schürten das Feuer der Empörung; man dachte schon an die Aufrichtung eines demokratischen Regiments. Da willigte der Rat in die Rückkehr Schillings, zugleich sammelten sich aber auch die besonnenen Elemente der Bürgerschaft und traten den Aufrührern mit den Waffen in der Hand entgegen. Es gelang die Entdeckung geheimer Zusammenkünfte und die Festnahme der Häufelsführer, und damit war nun auch Schillings

Einfluß gebrochen. Er schied am 8. November 1524 freiwillig aus Augsburg. Das nächste Jahr zeigt ihn in der Gemeinschaft der aufrührerischen Bauern, die ihn zu ihren Vertrauensmännern zählten, und jedenfalls ist er auch im Bauernkrieg untergegangen.

Schindler, Joh., geb. 1613 in Chemnitz, gest. 1681 als Pastor und Senior in Braunschweig, Dichter des Liedes „Herr Jesu Christ, ich schrei zu dir aus meines Herzens Grunde". Vgl. aber hierzu: Fischer, I. S. 273.

Schlinging, eine Provinz der Mandchschurei, dieses abgeordneten nordöstlichen Teils des chinesischen Reichenreichs, der das Stammland der gegenwärtigen Dynastie ist. Hier setzte 1867 der von glühendem Missionsseifer besetzte Missionar der „Englischen Presbyter" Burns, der in chinesischer Tracht von der Südproming Kwantung aus unter den größten Entbehrungen die ganze Küste bereiste, mit den letzten ihm noch zu Gebote stehenden Kräften ein und gründete in dem Freihafen von Nutschwang am Mündung eine Station. Bei seinem Tode 1868 ließ er das Werk in den Händen eines treuen Katecheten, von dem es ein Jahr darauf die irischen Presbyterianer übernahmen. Seit 1874 schlossen sich ihnen die schottischen unierten Presbyterianer an, um in brüderlicher Einigkeit, die sogar zu einheitlicher kirchlicher Organisation der gesamten Gemeinden führte, dies als Thor zu dem weiten Gebiet der Mandchschurei besonders wichtige Arbeitsfeld, das ihnen von der katholischen Mission streitig gemacht wird, zu bebauen und zu behaupten. Die beiden Missionen, die ihre Wirksamkeit auch schon nach der nördlichen Provinz Kirin ausgedehnt haben und auch reiche ärztliche Thätigkeit entwickeln, haben bis jetzt auf 9 Stationen über 2000 Kirchenglieder gesammelt. Das Neue Testament liegt in der Mandchusprache gedruckt vor.

Schint, Joh. Friedr., Lieberdichter, geb. 1755 in Magdeburg, trieb, nachdem er bei seinem theologischen Studium den Glauben verloren, Poesie, schrieb mehrere Dramen, ward eine Zeitlang Theaterdirektor in Hamburg, 1822 Bibliothekar der Herzogin von Sagan. Von seinen Liedern haben sich das Abendlied „Mit ihrem dunkeln Flügel schwebt über Thal und Hügel" und das Herbstlied „Wie reich an Freud' an Glück und Segen ist, Schöpfer, deine schöne Welt" auch in neueren Gesangbüchern erhalten.

Schintel, Karl Friedrich, ein bahnbrechender Geist auf dem Gebiet der Architektur und zugleich namhafter Maler (geb. 1781, 1811 Mitglied der königlichen Akademie zu Berlin, 1815 Geheimer Oberbaurat, 1839 Oberlandesbaudirektor, gest. 1841), hat das große Verdienst, die durch ein gründliches unmittelbares Studium der griechischen Architektur gewonnenen Anschauungen ins wirkliche Leben umgesetzt zu haben. In Anlehnung an die griechischen Muster aus dem Zeitalter des Perikles, mit tiefstem Verständnis für die erhabene Einfachheit und Schöne der griechischen

Formen, schuf Schinkel eine Reihe großartiger Bauten. In seinen Kirchenbauplänen lehnte er sich anfangs an den Basilikenstil an, doch sind die meisten dieser Entwürfe nicht zur Ausführung gelangt. Ihm, dem Klassiker, war auch der gotische Stil nicht fremd; dies beweist die von ihm erbaute Werderkirche in Berlin sowie seine Entwürfe zur Restauration berühmter gotischer Dome, in denen er stets möglichst auf die ursprüngliche Aulage jener Bauten zurückzugehen suchte. Der Baumeister tritt auch in der Malerthätigkeit Schinkels hervor; er liebte es, großartige Bauten zum Hauptgegenstand seiner Bilder zu machen, und gerade hier zeigte er sich als Meister in der Erfassung der verschiedenen Kunstformen.

Schinner, Matthäus, Kardinal von Sitten, geb. zu Mühlbach in Wallis im 1470, Sohn eines armen Bauern. Zunächst war er Dorfpfarrer, wegen seiner glänzenden Beredamkeit und seines wissenschaftlichen Eifers wurde er aber bald Kanonikus von Sitten. 1500 wurde er Bischof und damit Herr von Wallis. Seit 1509 spielte er eine ziemlich bedeutende politische Rolle. Er brachte im Einverständnis mit Papst Julius II. eine Liga der Schweizerkantone mit dem Papste gegen die Franzosen zu Stande und führte dreimal schweizerische Truppenkontingente über die Alpen gegen die in Oberitalien lebenden Franzosen. Bereits die erste Expedition aber mißglückte und hatte außerdem die Verjagung aus seinem Bistum zur Folge. Der Papst ernannte ihn jetzt zum Kardinal 1511. Bei der dritten Expedition gelang es ihm zwar die Franzosen aus ihren italienischen Besitzungen zu vertreiben, er konnte sich aber gegen Franz I., der die Alpen überstieg, nicht halten. Auch seine Bemühungen, wenigstens den Frieden der Schweizer mit Frankreich zu hintertreiben, waren erfolglos. Franz I. äußerte, Schinners Wort habe ihm mehr geschadet als die Lansen seiner Verbündeten. Schinner starb den 2. Oktober 1522.

Schimner, 1. Michael, namhafter Liebedichter, geb. 1606 in Leipzig, 1630 Pfarrer in Striegnitz bei Lommagich, 1636 Subrektor und später Konrektor am Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin, gest. 1673. Von den durch Laune und reiches Gefühl ausgezeichneten, im Kirchenston gehaltenen und doch auch die Subjektivität zur Geltung bringenden Liedern des im Kreuztragen geübten und darum „der deutsche Hob“ genannten, tapfer lutherischen, mit P. Hehrhard innig befreundeten Dichters seien hervorgehoben: „Nun jauchzet all, ihr Frommen“; „Der Hölten Pforten sind zerstor“; „O heil'ger Geist, lehr bei uns ein“; „O Gott, der du das Firmament“; „Nun lieg' ich armes Wärmlein“. Eine wertvolle, Glaubensfreudigkeit annehmende Schrift ist auch seine „Kurze poetische Fußschrift“, die er 1649 nach den Schrecken des 30jähr. Kriegs an das deutsche Volk ausgeben ließ. Zum Leben bestrich Bachmann, Berlin 1889. — 2. Goe., Dichter der Lieder „Schmückt das Fest mit Weizen, der Herr hat es gemacht“; und „Ach Jesu, meiner

Seelen Freude“, nach Fischer ein Nürnberger um 1670. — 3. David, Lehrer der Landgräfin Anna Sophia von Hessen-Darmstadt, geb. um 1623 in Pappendorf bei Freiberg, gest. 1683 in Dresden als Hofpoet und Bibliothekar, Verfasser eines Lobgesanges von Jesu Christo, Leipzig 1659. Mehr Gabe und Ruf hat er als Volksdichter („Nofengebüsche“, Dresden 1657).

Schirmvogt der Kirche, s. advocatus ecclesiae.

Schisma (von *σχιζω* spalten) wird innerhalb der christlichen Kirche jede Spaltung genannt, welche auf Grund einer Abweichung von der Anschauung der Kirche betr. des Kirchenregiments, bisweilen auch zugleich betr. der Kirchenlehre, eigenmächtig vollzogen worden ist. Die Abweichung erscheint zu geringfügig, um den Anlaß zu neuer Kirchenbildung zu geben — wenn sie auch den Grund zu derselben zu legen vermag —, ist aber auch so eingreifend, daß ihr selbständige Existenzberechtigung zuerkannt werden muß. Während das Urteil über eine vorhandene Häresie, Irrlehre oder Ketzerei (s. d.) allein der Kirche zukommt, innerhalb deren die Abweichung vor sich geht, liegt die Entstehung des Schisma ähnlich wie eine Sektens- oder Kirchengründung in der Machtsphäre des sich abtrennenden Gliedes auch so, daß der „Spaltung“ durch Wiedervereinigung ein Ende bereitet werden kann. In der evangelischen Kirche läßt die Freiheit des Glaubens einerseits und der Mangel eines einheitlichen Kirchenregiments andererseits kein Schisma zu, sondern veranlaßt die Gründung selbständiger Kirchengemeinschaften (reform. K. neben der luth. K., Immanuelsgemeinde neben der Breslauer Synode, die Kirchengemeinschaften in Amerika; in der katholischen Kirche aber ist die Autorität des Papstes resp. des Bischofs wie das einigende, so auch das trennende, schisma-erzeugende Prinzip; daran knüpfen sich auch die Unterschiede zwischen schisma parum und haereticum, indem bei diesem mit der Gehorsamsverweigerung resp. Nichtanerkennung des Bischofs die Zeugnung kirchlicher Glaubenslehren Hand in Hand geht, bei ersterem die Trennung lediglich durch die Person des Bischofs hervorgerufen wird. Zu den schismatischen sind zu rechnen 1. die Trennung des Hippolyt (217–235), worüber der Artikel Hippolyt und Calixtus I. näheren Aufschluß geben; 2. die Wahl des Gegenbischofs Ursinus (366–378), gegen Damasus I. (s. d.); 3. hauptsächlich das große päpstliche Schisma zwischen Rom und Avignon 1378–1417 resp. 1429). Das sog. babylonische Exil des Papsttums (s. Avignon) und die Erbitterung der Römer hierüber gaben den Hintergrund für das unglückliche Schisma ab, die unter dem Druck des Volkes erzwungene Wahl Urbans VI. (s. d.) und sein schonungsloser Eifer, die Kurie aus den Händen der französischen Politik zu befreien, wurden die Veranlassung dazu. Die Wahl des Franzosen Clemens VII. (s. d.) fand nicht die Zustimmung der Italiener, wie andererseits die dreimalige

Beziehung des erledigten römischen Stuhls mit Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. das französische Volk nicht befriedigte und die Aufrechterhaltung des Schismas durch die Wahl Benedikts XIII. im Gefolge hatte. Nachdem das Konzil zu Pisa (s. d.) noch einen dritten päpstlichen Stuhl für Alexander V. und seine Nachfolger geschaffen hatte, setzte das Konzil zu Konstanz (s. d.) 1417 in Martin V. einen Mann auf den römischen Stuhl, der vom gesamten Abendland anerkannt wurde, so daß das Schisma nur von Benedikt XIII. bis zum Tode (1424) und seinem Nachfolger Clemens VIII. aufrecht erhalten wurde; letzterer unterwarf sich 1429 und brachte das letzte, zugleich aber nachhaltige römische Schisma zu seinem Ende. Die verschiedenen Wahlen der Gegenpäpste des 11. und 12. Jahrhunderts, welche der Artikel „Päpste“ aufzählt, haben ihren Grund nicht in schismatischen Bestrebungen, sondern in der Verkommenheit des päpstlichen Stuhles.

Die schi-mata haeretica hängen mit den jeweiligen Lehrrichtigkeiten der Kirche aufs engste zusammen und bedürfen, da sie in den betr. Artikeln ihre ausführliche Behandlung erfahren haben, hier nur der Zusammenstellung nach den Hauptpersonen: 1. Felicissimus zu Karthago (250–253). 2. Novatian zu Rom (251). 3. Cyprian und das Ketzeraufschisma zwischen Rom und Karthago (255–257). 4. Heraklius zu Rom gegen Marcellus I. 5. Meletius von Sythopolis (306–335). 6. Meletius von Antiochia (360–415). 7. Lucifer (362). 8. Donatus (von 312 ab). — Neben diesen Schismen der abendländischen Kirche bereitete sich allmählich vor das große orientalischoccidentale Schisma (s. Griechische Kirche), zu dem 692 auf dem schismatischen 2. trullanischen Konzil der Grund gelegt war, das 867 durch das Konzil der Patriarchen des Orients unter Führung des Photius (s. d.) veranlaßt und trotz aller Vereinigungsversuche 1054 durch die gegenseitige Exkommunikation der orientalischen und occidentalen Bischöfe vollendet wurde.

Dieses die Kirchenspaltung herbeiführende große Schisma hatte bereits früher seine Vorläufer gehabt in dem 35jährigen Schisma zwischen Orient und Occident unter Acacius, dem Patriarchen von Konstantinopel, (484–519), sowie in dem Dreikapitelstreit (s. d.) unter Vigilius von Rom (554), infolge des monophysitischen Streites; auch der Monotheletenstreit hatte die Aufhebung der Kirchengemeinschaft zwischen Abendland und Morgenland im Gefolge (646 bis ca. 663). Innerhalb der orientalischen Kirche hat die infolge der Verfolgung des Bischofs Johannes Chrysostomus herbeigeführte Nichtanerkennung seiner Nachfolger die Bedeutung eines johannitischen Schisma erlangt, das die Jahre 407–438 ausfüllte und durch die Nachgiebigkeit des Kaisers Theodosius II. gegen die Johanniten (s. d.) sein Ende erreichte.

Schlachtopfer, s. Opfer.

Schlaffer, Hans, Wiedertäufer, vorher ein „Messias“, 1527 in Schwaz enthauptet, Dichter des Liedes „Ungead begor ich nit von dir“.

Schlaslofe = Kloimeten, s. d.

Schlaginhaufen, Johann, dessen Name uns im Briefwechsel Luthers und Melancthons öfters entgegentritt, zuweilen auch in latinisierter und gräzifizierter Form als Turbicoida Ochloplektes oder Typtochlios, verdient weniger wegen seiner Schicksale oder seines reformatorischen Wirkens als wegen der höchst wertvollen Aufzeichnungen Erwähnung, die er in der Zeit vom November 1531 bis September des folgenden Jahres als Tischgenosse Luthers über dessen Tischreden und andere gelegentliche Aussprüche und Urteile gemacht hat und die, lange Zeit nur als Quelle für die Aufzeichnungen des Cordatus bekannt, durch Preger 1888 in ihrer Originalgestalt herausgegeben wurden. Ihr besonderer Vorzug besteht in der Unmittelbarkeit, mit der hier Luthers Gedanken und Worte niedergelegt sind, so daß auch die äußeren Umstände und charakteristischen Zeitverhältnisse zu ihrem Rechte kommen.

Über die Herkunft Schlaginhaufens ist uns nichts Schäreres bekannt. Vossert (Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und Leben 1887) glaubt, daß er aus Neunburg vor d. Wald (Oberpfalz) stamme, während andere auf Württemberg schließen. Wahrscheinlich studierte er von 1517–20 in Erfurt und dann in Wittenberg, wo er wohl 1522 promovierte und jedenfalls später sich länger aufhielt. Hier verkehrte er dann auch viel in Luthers Haus, bis er 1532 durch ihn das Pfarramt in Zahna bei Wittenberg erhielt. Doch hatte er auch von dort aus noch engen Umgang mit Luther und bedurfte dessen auch sehr. Außer sehr mäßigen materiellen Verhältnissen und mangelnder Gesundheit drückten den ohnedies zur Schwermut geneigten Mann innere Anfechtungen, und Luther hat mit größter Geduld ihn getragen und durch liebevollen kräftigen Hinweis auf die freie Gnade Gottes in Christo und auf die objektiven Gnadenmittel von Wort und Sakrament ihm zum gewissen Trost und Freude im Glauben verholfen. „Sein Verhältnis zu Luther ist ein erwünschter Beitrag zur Charakteristik Luthers, der gerade an ihm zeigte, wie er sich zu den Schwachen herabzulassen und sie aufzurichten vermochte“ (Vossert). Von Zahna ging Sch. im Winter 1533 nach Rötzen als Pfarrer an der Jakobskirche und Superintendent und, obwohl ihm hier das Klima nicht zuträglich zu sein schien, entfaltete er doch eine sehr umfassende thätfräftige Wirksamkeit im Interesse der Herstellung kirchlicher Ordnung im Lande. Seit 1534 hielt er fleißig Kirchenvisitationen und führte im engsten Anschluß an Wittenberg in Rötzen eine Kirchenordnung ein, die auch für diejenige des ganzen Landes maßgebend wurde. 1536 beteiligte er sich an den Vorarbeiten für den Konvent in Schmalkalden und dann auch 1537 an diesem selbst, wo er die Augustana und Apologie untertrieb und sehr scharf gegen den römischen Primat auftrat. Auch sonst war er

ein Mann rascher Entschlüsse und harten Vorgehens. Dagegen war seine Predigtweise schlicht und einfach. Das Wohlwollen seines Fürsten und der Bittenberger gab seinem Leben und Wirken immer starken Rückhalt und seinem Herzen Freude und Trost. Er starb wahrscheinlich um 1560 mit Hinterlassung eines Sohnes und einer Tochter, die an einen Regensburgburger Prediger verheiratet war.

Schlange, das allgemeine Wort für die Tiergattung, dient in der deutschen Bibel zur Wiedergabe der betreffenden hebräischen und griechischen Wörter, welche ebenfalls Gattungsnamen sind, ausnahmsweise auch zur Übersetzung der acht besonderen Wörter, welche das Alte Testament für einzelne Schlangengattungen hat. In der Regel verwendet Luther für die letzteren die Wörter Basilisk, Drache, Leviathan und Otter, welche Artikel für das Verständnis der Stellen, wo die einzelnen vorkommen, nachzusehen sind. Die Schlange erscheint in der Bibel ausnahmslos als gefährliches und schädliches Tier, da zur Erwähnung unschädlicher Schlangen, die Palästina natürlich auch kennt, der Anlaß gefehlt hat. Deshalb ist sie an vielen Stellen ein Bild hinterlistiger Bosheit, erscheint aber auch oft als Werkzeug göttlicher Strafgerichte Jer. 8, 17 u. d. Eine Kennzeichnung einzelner Schlangengattungen findet in der Bibel fast nirgends statt, so daß man für die Auffindung auf die Angaben der Rabbinen und der alten Ausleger angewiesen ist. Es wird gelegentlich erwähnt, daß etliche Schlangen sich durch Eierlegen fortpflanzen Jes. 59, 5, die Mäßigkeit und Schädlichkeit ihres Bisses, den Luther öfter als Stich bezeichnet (s. d. Art. Protevangelium), wird sehr häufig dargestellt und ihre Erniedrigung zum Kriechen auf dem Boden und zu dem wohl bildlich zu verstehenden „Erde essen“ kräftig hervorgehoben 1 Mos. 3, 14, vgl. Mich. 7, 17. Diese ganze Betrachtungsweise des Tieres ist für unbefangene Leser sichtlich abhängig von der Geschichte des Sündenfalles 1 Mos. 3, 1 ff., bei welchem die Schlange als geheimnisvolle Personifikation des Satans erscheint, als welche sie Christus nach Joh. 8, 44 und seine Apostel nach Offenb. 12, 9 und 20, 2 zweifellos betrachtet haben. Der Beweis für eine Entstehung dieser Vorstellung aus babylonischen Mythen ist bis jetzt in keiner Weise gelungen, ebensowenig läßt sich die Behauptung, das Bewußtsein einer solchen satanischen Thätigkeit sei erst in späteren Zeiten entstanden, mit dem Hinweis auf die erst in späterer Zeit auftauchende Erwähnung derselben (Weisheit Sal. 2, 24) inhaltlich rechtfertigen. Vielmehr ist die sehr häufige Verwertung der Schlange im Gleichnis (s. Drache) bei einem Volke, wo die Schlangengefahr keineswegs eine besonders große war und aus dessen Geschichte nicht ein einziger Unfall durch Schlangenbiss bekannt ist, geradezu wie ein Zeugnis von einem das Volk beherrschenden Bewußtsein einer geheimnisvollen Bedeutung des Tieres, die geahnt, aber nicht begriffen wurde. Die Sendung der feurigen Schlange auf der Wanderung nach

Kanaan 4 Mos. 21, 6 ff., ist nicht als Unglücksfall im gewöhnlichen Sinne, sondern als ein von Gott besonders herbeigeführtes allgemeines Strafgericht zu verstehen. Das Wort, welches Luther mit „feurig“ wiedergegeben hat, weist ohne Zweifel auf ein Zeitwort „brennen“ hin und damit auf die durch den Schlangenbiss entstehende Blut. Dasselbe Wort wird allerdings V. 8 wie ein Hauptwort gebraucht von der ehernen Schlange, die Moise dann auf Gottes Befehl „zum Zeichen“, d. h. auf einer hohen Flaggenstange als Mittel der Genesung für die Gebissenen aufrichtete. Die Ähnlichkeit des Klanges dieses Wortes mit dem ägyptischen Serapis hat eine starke Versuchung gebildet, hier eine Nachwirkung ägyptischen Götzendienstes zu wittern. Aber der Wortlaut der Erzählung schließt jeden abgöttischen Gebrauch des Bildes aus, wie er später allerdings eingetreten ist (s. Neusthan) und stellt die Aufrichtung des unmittelbar wirkenden Heilmittels so deutlich als eine Gottesthat hin, daß Christus sie ohne weiteres mit seiner eigenen bevorstehenden Erhöhung am Kreuz vergleichen konnte Joh. 3, 14. Wäre aber im Volke, wie sehr wohl möglich, der Aberglaube an einen Zusammenhang zwischen Schlangensymbolen und Heilkräften vorhanden gewesen, so würde die Aufrichtung des Schlangensbildes auf Gottes Befehl nach dem vorausgegangenen allgemeinen Unglück nur ein Mittel gewesen sein, diesen Aberglauben zu bekämpfen. Im Neuen Testament wird außer der Bosheit und Hinterlist der Schlange in dem bekannten Spruch Matth. 10, 16 auch ihre Klugheit hervorgehoben und zwar als nachahmenswerte Eigenschaft. Der Ausdruck erinnert zu deutlich an die Geschichte des Sündenfalles, als daß man nicht eine Bezugnahme darauf annehmen sollte, zumal das danebenstehende Gleichnis von den arglosen Tauben an die den Menschen dienende Taube nach der großen Flut gemahnt. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dabei ebenso an die scharfe Voricht der Schlange zu denken, wie an ihr kluges Erlangen der Beute. Über die Verwendung der Schlange zu Beschwörungen siehe d. Art. Beschwörer.

Schlangengebaptisten, s. Baptisten Bd. I S. 282 a.

Schlangenbrüder, Schlangenverehrer, s. Ophiten.

Schlangenkultus ist fast mit allen Religionsformen des Heidentums verbunden. Er hat seine natürliche Grundlage in der äußeren Wertwürdigkeit des Tieres, das durch Erscheinung und Bewegung auffällt, durch die Wirkung seines Bisses Furcht einflößt. Von großer Bedeutung ist die Thatsache, daß die Schlange bald als freundliches und schützendes, bald als feindliches Wesen verehrt wird. Als Genius der Fruchtbarkeit galt sie bei den Ägyptern (Serapiskultus) und Böniziern; als heilskräftiges Wesen stand sie bei Griechen und Römern in Ansehen (die pompejanischen Wandgemälde zeigen Schlangen über dem Altar als sorgende Varen des Hauses). Als

feindliche Macht dagegen wurde die Schlange bei Jndern, Persern, sowie fast durchgängig bei den semitischen Völkern verehrt (vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I). Die Vorstellung der Schlange als feindliches Wesen schimmert Gen. 3 und Apok. 12 hindurch, die eiserne Schlange im Tempel zu Jerusalem (nechuschtan) war der Erinnerung an Num. 21 gewidmet, sie war Symbol, nicht Idol; als sie letzteres zu werden drohte, ließ sie der fromme König Hiskia beseitigen (2 Kön. 18, 4). Ganz im Dunkeln bleiben die mythologischen Anschauungen von der Schlange, die im Meeressgürtel, in Wolke und Blitz in der Erscheinung tritt. Interessante Untersuchungen über die diesbezüglichen Gedankenkreise hat Gunkel in seinem Buche Schöpfung und Chaos (Göttingen 1895) angestellt. — Von den christlich-gnostischen Opfriten berichtet Hippolyt, daß sie die Schlange verehrten. Bei vielen heidnischen Stämmen in Asien, Afrika, Amerika (aber nicht Australien) wird heute noch der Schlangenkultus sorgfältig gepflegt.

Schlatter, D. Adolf, namhafter reformierter Theolog, geb. 1852, im Jahre 1881 Privatdozent in Bern, 1888, nachdem er einen Ruf nach Kiel abgelehnt, Ordinarius der systematischen und neutestamentlichen Theologie, in demselben Jahre Nachfolger von E. Haupt in Greifswald, 1893 ordentlicher Professor in Berlin. Er veröffentlichte: Der Glaube im N. T. 1885; Einleitung in die Bibel 1889; Erläuterungen zum N. T. (Römerbrief, Hebräerbrief u. s. w.) 1888 ff.; Anliegen der Kirche (Das Bekenntnis zur Gottheit Jesu; er strebt dabei über die christologischen Formulierungen der griechischen Theologie, der älteren luth. und reform. Lehrer hinaus nach einer Beschreibung der Person Jesu als des Wunders der pneumatischen Aktion Gottes auf ihrer höchsten Stufe; Die heilige Geschichte und der Glaube; Der Glaube an die Bibel; Moral oder Evangelium) 1896.

Schlatter, Anna, Liederdichterin, geb. 1773 in St. Gallen, 1794 mit dem dortigen Fabrikant Schlatter verheiratet, gest. 1826 — durch ihre Nathanaelsnatur und ihre Mutterreue ein Magnet für die hervorragendsten Glaubenszeugen verschiedener Konfessionen. Eine Auswahl (100) ihrer glaubensinnigen Lieder erschien 2. Aufl. 1865 (vgl. Knapp⁴, Liederbuch). Wertvoll sind auch ihre, ohne ihr Wissen 1817 gedruckten „Mutterworte“, vollständig 1836 aus ihrem Nachlaß herausgegeben von ihrem Schwiegersohn F. Zahn. Vgl. Koch³, Bd. 7.

Schlauch, eine abgestreifte und an den Öffnungen dicht vernähte Tierhaut, die zur Aufbewahrung von Flüssigkeiten aller Art dient. Neben den Häuten von Feln und Kamelen wurden für den Hausgebrauch meist Schaf- oder Ziegenfelle verwendet, die dann die Stelle unserer Flaschen ersetzen. Deshalb übersezt Luther für deutsches Verständnis richtig und gut 1 Mos. 21, 14 ff. den Wasserkrug der Hagar mit Flasche, welches Wort er abwechselnd mit Regel (s. d.) zur Bezeichnung eines Ausdrucks verwendet, der entweder einen Schlauch

oder einen Krug bedeutet 1 Sam. 1, 24 u. ö., während er im Gleichnis Job 38, 37 Wasserkrug sagt. Wo es der Sinn der Stelle fordert, ist der eigentliche Ausdruck verwendet, so Weinschlauch Job. 9, 5, 13, und Schlauch in dem bekannten Gleichnis des Herrn Matth. 9, 17 und Parallelstellen, wo er mit neuen Weinschläuchen die neuen Formen vergleicht, die das von ihm gebrachte neue Leben erheischt. Wohl unrichtig ist der Gebrauch des Wortes Schlauch Ps. 33, 7, wo nach dem Text von einer Sammlung der Wasser zu einem Haufen die Rede ist. Trotzdem hat die revidierte Bibel das Wort hier stehen lassen, während sie es ganz unnötigerweise Job 32, 19 statt des von Luther gelesenen „Faß“ und Richt. 4, 19 statt „Milchtopf“ wieder einstellt. Psalm 56, 9 sezt sie statt des nicht schönen, aber dem Sinne nach richtigen „Saß“ das unrichtige „Krug“.

Schlegel, 1. August Wilhelm von, Sohn des als Dyrker bekannten Pastors und Generalsuperintendenten Johann Adolf Schlegel (s. d.), Neffe des Dramatikers Johann Elias Schlegel, geboren am 8. September 1767 in Hannover, erhielt eine sehr sorgfältige Erziehung und zeigte schon früh große Begabung für Sprachen und Verstand, wie er denn selbst bezeugt, „ein leidenschaftlicher Verfechter von Kindesbeinen an“ gewesen zu sein. In Göttingen studierte er anfangs Theologie, dann Philologie und Literatur, war mehrere Jahre Hauslehrer in Amsterdam und lebte seit 1794, von 1798 an als Professor der Literatur und Kunstgeschichte in Jena, von 1801 an in Berlin. 1804–1818 war er vorwiegend im Auslande als Erzieher im Hause der Frau von Staël und Begleiter derselben auf ihren Reisen in Italien, der Schweiz, Frankreich und Deutschland, eine Zeitlang auch als Sekretär im persönlichen Dienste Bernabottes. Von 1818 an war er Professor in Bonn, wo er am 12. Mai 1845 starb. Im übrigen s. 2. — 2. Friedrich, der jüngere Bruder August Wilhelm's, geb. 10. März 1772, war von seinem Vater zum kaufmännischen Beruf bestimmt, erhielt aber später die Erlaubnis zu studieren und widmete sich in Göttingen und Leipzig vorübergehend dem Studium der Rechte, dann ausschließlich der Philologie und Geschichte. Seit 1794 lebte er abwechselnd in Dresden, Berlin und Jena, 1802–1804 hielt er in Paris philosophische Vorlesungen und trieb Sanskritstudien. Auf der Rückreise von dort vollzog er in Köln mit seiner Gattin Dorothea, einer Tochter Moses Mendelssohn's, den schon länger vorbereiteten Übertritt zur römischen Kirche und trat 1808 auf Veranlassung Metternich's in den österreichischen Staatsdienst. Er war Hofsekretär der Staatskanzlei in Wien und eine Zeitlang Legationsrat der österreichischen Gesandtschaft beim Bundestag in Frankfurt, sekte aber seine wissenschaftlichen Arbeiten rastlos fort und verwertete den Ertrag derselben in Vorträgen und in literarischer Thätigkeit. Seiner Verdienste wegen wurde er, wie sein älterer Bruder, geadelt; von Papst Pius VII. erhielt er den

Christusorden. Bei einem Aufenthalt in Dresden, wo er eine Reihe von Vorlesungen hielt, starb er plötzlich am Schlagfluß am 12. Jan. 1829.

August Wilhelm und Friedrich von Schlegel haben im Charakter und Wirken manches Gemeinsame. Beide besitzen reiche, vielseitige Begabung, namentlich für Sprachen, hervorragendes kritisches Talent, verbunden mit treffendem, oft sarkastischem Witz. Beide gehen aus vom Studium des klassischen Altertums und stehen in ihren philosophischen und ästhetischen Anschauungen unter dem Einfluß Kants, mehr noch und dauernder unter dem Fichte's und Schellings. Von Schiller, nachhaltiger von Goethe angeregt, entfernen sie sich doch von ihnen durch die Richtung auf das Univerielle und die Verschönerung des Deutschtums (namentlich in seiner mittelalterlichen Form) und des Christentums und begegnen sich in der gemeinsamen Freundschaft mit Tieck, Bernhardt, Novalis, Schleiermacher, welche zur Gründung der älteren romantischen Schule führte. Dieser vermitteln sie die leitenden Ideen und sind ihre „kritischen Vortreiber“. Dem Gemeinsamen aber stehen erhebliche Unterschiede gegenüber. August Wilhelm, der besonnenere, klar in seinen Anschauungen, planvoll in seinem Schaffen, ist der Meister der sprachlichen und metrischen Form und als solcher von großem Einfluß auf die Ausbildung der neueren deutschen Sprache. Von Bedeutung ist er weniger als originaler Dichter, denn es fehlt seinen Dichtungen an Tiefe und Natürlichkeit des Inhalts, als vielmehr durch seine Übertragungen poetischer Werke des Auslandes und auf dem Gebiete der ästhetischen Kritik. Wie Herder beißt er die Wabe, sich völlig in die Gedanken und Empfindungen anderer hineinzuversetzen, urteilt daher mit seinem Verständnis für die Eigenart des behandelten Gegenstandes (in seinen zahlreichen Rezensionen zeitgenössischer literarischer Erscheinungen in den „Horen“, dem „Musenalmannach“, der „Zeitschrift für Literaturzeitung“ und in dem mit seinem Bruder gemeinsam geleiteten „Athenäum“) und versteht es, als Übersetzer englischer und romanischer Dichter das Original mit Wahrung seines charakteristischen Gepräges, und zwar in vollendeter poetischer Form, wiederzugeben. Meisterhaft ist vor allem seine gemeinschaftlich mit Tieck unternommene Übersetzung des Shakespeares. Freilich war er eitel genug, seine eigenen Leistungen in Gedichten zu verheerlichen. Friedrichs Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Literaturgeschichte, die er „erst eigentlich geschaffen“ hat, indem er lehrte die einzelnen literarischen Erscheinungen zu betrachten nach ihrem Zusammenhang mit den religiösen, politischen, sozialen Verhältnissen des Volkes, aus dem sie erwachsen (vergl.: „Über das Studium der griechischen Poesie“, „Die Geschichte der griechischen Poesie“, „Geschichte der alten und neuen Literatur“). In seinem Urteil ist er tiefer eingehend und dialektisch gewandter als August Wilhelm, aber unter dem Einfluß seines unruhigen, exzentrischen Geistes oft ein-

seitig und von leidenschaftlicher Parteinahme bestimmt. Er ist der ausgeprägteste Romantiker, der die romantischen Ideen bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, nicht ohne dadurch auf Abwege zu geraten. Dies beweisen die ethischen Grundzüge, wie er sie in dem Roman „Lucinde“, namentlich in dem Briefe des Sinnengenußes und in der „Zhyllie über den Mißgigang“ darlegt; ebenso beweisen es seine Anschauungen über Religion und Christentum. Er wie sein Bruder haben das Verdienst, auf die Bedeutung dieser Faktoren für das gesamte Geistesleben hingewiesen zu haben; aber der Hinweis geschieht in verkehrter Art. Mit der Polemik gegen die nüchterne verständige Aufklärung wird Geringschätzung des Protestantismus verbunden. Dieser sei schon in seiner Wurzel, der Reformation, wesensverwandt mit der Aufklärung, ein Feind aller Mystik, des Wunderglaubens und ganz und gar unhistorisch, er sei öde und kahl, während die römische Kirche mit dem Reichtum an Kultusformen, an Symbolik, Geschichte und Legenden den Geist erhebe und eine Fülle von Motiven für das künstlerische Schaffen biete. Erklärt sich aber diese Anschauung bei dem ruhiger und nüchterner denkenden August Wilhelm wesentlich aus künstlerischem Interesse (vgl. „Die geistlichen Gemälde“ und „Bund der Kirche mit den Künsten“) und nicht aus tieferer Herzensüberzeugung, so war sie bei Friedrich die Folge seiner unklaren Vermischung des Poetischen und Religiösen und seines mystisch-phantastischen Zuges (vgl. seine religiösen Gedichte) und veranlaßte ihn schließlich zum Übertritt zur römischen Kirche. August Wilhelm sagte sich immer mehr von seinen katholischen Neigungen los, rebete einer weitgehenden Toleranz das Wort und bekannte sich zu einer philosophisch gerichteten „innerlichen Urreligion“ in der Form eines verflachten Protestantismus.

Schlegel, Joh. Adolf, Liederdichter, geb. 1721 in Meissen, in Leipzig ein Studienfreund Gellerts, 1751 Diakon und Lehrer in Schulpforta, 1754 Oberpfarrer und Prof. in Jerbitz, 1759 Pfarrer in Hannover, gest. 1793 als Generalsuperintendent mit Hinterlassung zweier Söhne, der Romantiker Aug. Wilh. und Friedrich von Schlegel. Von seinen 74 geistlichen Liedern sind besonders hervorzuheben: „Herr, der du als ein stiller Lamm“, „Wohlau, mein Herz, verlaß die Welt“, „Was sagst du? Gott regiert die Welt“. Über seine weniger beständige Thätigkeit als Überarbeiter und „Verfeinerer“ älterer Lieder vgl. Koch¹, Bd. 6. S. 217f.

Schlegel, Kathar. Amalie Dorothea von, Liederdichterin der jüngeren Hallenser Schule, Stiftspräulein im evangelisch-luth. Stift zu Rötzen, geb. 1697. Von ihr das weitverbreitete Lied „Süßes Lamm, gib meiner Seele“ u. a.

Schleier, das für edle Frauen unentbehrliche Kleidungsstück (s. Kleider und Gewand) wird in der Bibel etliche Male erwähnt, viel öfter ist es gemeint, wo Luther andere Ausdrücke setzt. Doch sind die Ansichten über die meisten vorkommenden Ausdrücke noch sehr un-

sicher. Mit einiger Gewißheit kann der Hohesl. 5, 7 erwähnte Schleier dafür gelten, freilich in der Form eines über den ganzen Anzug getragenen Schleierkleides, und Hesesl. 16, 10 sind die feinen Schleier, wenn in derselben Form verstanden, nicht zu beanstanden, obwohl das Wort nur von feinem Zeug redet. Dagegen ist Jes. 3, 22 ein Umschlagetuch, Jer. 2, 32 ein Gürtel gemeint. Als Schleier erklären die meisten das Hohesl. 4, 1. 3; 6, 7 mit „Höpfen“ wiedergegebene Wort, das Jes. 47, 2 (Luther: slicht deine Höpfe aus) und Kap. 3, 19 (Luther: Hauben) wiederkehrt. Ebenso ist der Mantel der Rebekka, 1 Mos. 24, 65, sicher ein mantelartiger Schleier, nicht minder der der Thamar Kap. 38, 14. 19. Hieraus ergibt sich, daß die Frauen in Israel, die in älterer Zeit und wohl auch später im Hause und im vertrauten Verkehr unbedeckte waren, bei öffentlich feierlichem Auftreten den Schleier trugen, namentlich die Braut, wenn sie dem Bräutigam begegnete. Paulus fordert 1 Kor. 11, 10, daß das Weib auf ihrem Haupte eine Gewalt, d. h. als Zeichen der männlichen Gewalt den Schleier trage.

Schleiermacher, Daniel, Großvater des berühmten Theologen, s. Ellersche Sekte.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, geb. am 21. Nov. 1768 zu Breslau, gest. am 12. Febr. 1834 zu Berlin. Sein Vater, Gottlieb Schleiermacher, ein Sohn des in der Geschichte der Ellerschen Sekte (s. d.) auftretenden reformierten Predigers Daniel Schleiermacher zu Elberfeld, später zu Ronsdorf, war seit 1760 als Feldprediger bei den schlesischen Regimentern Friedrichs d. Gr. angestellt und wirkte nach dem Friedensschluß von 1763 in Breslau, seit 1778 in Plesß; der ursprünglichen Verwicklung in das apokalyptisch-mythrische Wesen der genannten Richtung war bei ihm eine Periode gefolgt, in der er selbst an die Wahrheit dessen nicht mehr glauben konnte, was er amtlich verkündigte; doch fand er später wieder die Rückkehr zum kirchlichen Glauben und besondere Hineinigung zu der herrnhutischen Ausprägung des Christentums. Die Mutter Schl., unter deren vorwiegendem Einfluß sich die erste Entwicklung des Knaben vollzog, war eine Tochter einer Salzburger Emigrantenfamilie von frommem und verständigem Sinn. 1783 wurde Schl., nachdem er zuerst auf einer Breslauer Schule, dann durch eigenen Unterricht des Vaters und auf der Schule zu Plesß vorgebildet war, in das Pädagogium der Brüdergemeinde zu Nießth verbracht, von wo er im Aug. 1785 auf deren Seminar nach Warby vorrückte. Aber bald regten sich die religiösen Zweifel, mit denen schon der Knabe zu thun gehabt hatte, immer stärker; an den wesentlichen Stücken des Glaubens, wie an der Gottesjohndhaft Jesu, der versöhnenden Bedeutung seines Todes, wurde er als an Unmöglichkeiten irre. Die Lehrer des Seminars behandelten ihn in diesem Zustand mit Verständnislosigkeit; und als er endlich sich seinem Vater (die Mutter war schon

1784 gestorben) offenbarte (sein Brief vom 21. Jan. 1787), fand er bei diesem mehr Tadel als das Bestreben, ihm zurechtzuhelfen; doch gewährte ihm derselbe seinen Wunsch, in akademischer Freiheit dem Studium der Theologie obzuliegen. Hatte so die Selbständigkeit seines Denkens ihn zu frühem Bruch mit dem Wesen der Brüdergemeinde nicht bloß, sondern mit der christlichen Wahrheit geführt, so hatte doch der Aufenthalt inmitten der Gemeinde ihm bedeutsame Richtlinien gegeben, die nachmals sowohl in seiner persönlichen Art wie in seiner theologischen Stellung unverkennbar hervortreten.

In großer Zurückgezogenheit lebte Schl. in Halle 1787–1789 einem mehr eklektischen Studium. Am meisten Interesse gewann ihm die Geschichte der „menschlichen Meinungen“ ab. Um sich mehr zusammenhängende theologische Kenntnisse anzueignen, verbrachte er ein weiteres Jahr auf dem Lande in dem Hause seines Onkels, eines Predigers zu Drossen. Dann unterzog er sich 1790 der theologischen Prüfung in Berlin und trat als Hauslehrer bei dem Grafen Dohna zu Schlobitten in Ostpreußen ein, ein Aufenthalt, während dessen er sich lebhaft dem Studium der alten Philosophie widmete, auch die ersten Versuche im Predigen machte, zugleich aber reichen Gewinn für die allgemeine Bildung des Geistes und Gemüthes empfing. Seit 1793 wirkte Schleiermacher eine Zeitlang als pädagogischer Lehrer in Berlin, dann als Pfarradjunkt in Landsberg a. W., bis er 1796 die Stelle eines Predigers an der Berliner Charité antrat. Dieser zweite Aufenthalt in Berlin führte ihn in einen großen Kreis geistig bedeutender, jugendfrischer und lebhaft empfindender Menschen ein, die von der neu aufkommenden Richtung der Romantik beeinflusst waren; mit Henriette Herz insonderheit, der hochbegabten und edelsinnigen Gattin des Arztes M. Herz, verband ihn enge Freundschaft, ebenso mit dem genialen, aber innerlich nicht gefestigten Friedrich Schlegel. Einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Potsdam ausgenommen, dauerte diese Berliner Thätigkeit Schl.s bis zum Jahr 1802. Während derselben veröffentlichte Schl. in zwei aufeinanderfolgenden Jahren die beiden Schriften, die ihm selbst mit einemmale hohe Geltung in der literarischen Welt erwarben, uns aber die Grundzüge seiner religiösen und sittlichen Auffassung zeigen.

Es waren zunächst die fünf „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799), das wertvolle und fruchtbare Geschenk eines religiös lebendigen Geistes an ein im Rationalismus religiös verarmtes Zeitalter, geschrieben in wohlmerkbarer Nachwirkung der Herrnhutischen gefühlsmäßigen Frömmigkeit und unter greifbarer Einwirkung des eben damals von Schl. emig betriebenen Studium Spinozas, von Kantischem Idealismus nicht unbeeinflusst, aber nicht beherrscht. In lebhafter Energie des Geistes, mit rhetorischem Schwung, in staunenswerthem Fluß der Rede und der Gedanken wird hier gegenüber allem

Rationalismus, Dogmatismus und Moralismus der Religion ihre eigene und eigentliche „Provinz“ in den Tiefen des menschlichen Gemütes nachgewiesen, wo sie in fast unsäglichlicher Beweglichkeit und Zartheit als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, als „Anschauung und Gefühl des Universums“ daheim ist, ein unüberäußerliches Lebensmoment des menschlichen Wesens, dem Menschen aus den verschiedenen Richtungen, in die sein Leben verläuft, erst zum inneren Gleichgewicht helfend. Gewiß hat Schl. dabei das Wesen der Religion in absichtlichem Gegensatz zu der üblichen Reduktion der Religion auf ethische metaphysische und moralische Wahrheiten als so entfernt von allem Wissen und allem Thun und so ausschließlich als unbestimmte oder unendliche Empfindung dargestellt, daß nur eine geringe Ähnlichkeit zwischen der von ihm geschilderten und dem konkreten Inhalt der christlichen Frömmigkeit besteht, die Abсолютheit des Christentums aber durchaus preisgegeben wird. Dennoch darf nicht verkannt werden, daß er durch seine Reden den Anstoß zu lebhafter Bewegung gegeben und die moderne Bildung genötigt hat, die Religion als eine ihr unveräußerliche Größe, von selbstständigem Werte zu schätzen. Ubrigens ist die pantheistische Richtung der Reden, welche Schl. den Begriff der Persönlichkeit Gottes als für die Religion irrelevant erscheinen ließ, in den späteren, namentlich der 3. Auflage (1821) wenigstens gemildert.

Nachdem so Schl., manchen zum Segen, als ein „Propheet“ lebendig empfundener Religiosität sich in den Riß zwischen Frömmigkeit und Bildung gestellt hatte, entwickelte er in den, gegen die Reden allerdings formell und inhaltlich zurückstehenden „Monologen“ (1800) den Zusammenhang solcher Frömmigkeit mit der Sittlichkeit. Eben in jenen Tiefen, in denen der Mensch sich in seiner Beziehung zur Ewigkeit erfasse, begründe sich zugleich seine wahre Freiheit, indem er sich von der Knechtung unter das Vielerlei des Einzelnen und Endlichen löse und sich der eigentlichen Bestimmung seines Daseins bemächtige, nämlich sein eigentümliches Ich als eine besondere Ausprägung des menschlichen Wesens zu bilden, das Ganze ein Ausdruck ideal-sittlichen Selbstbewußtseins, an dem man mit Recht getadelt hat, daß ihm die christliche Einsicht in die natürliche Verderbtheit des Menschen und in die Notwendigkeit einer Wiedergeburt abgehe.

Nachdem Schl. schon im Jahre 1801 sich durch seine „Vertrauten Briefe über Lucinde“, eine Apologie für Fr. Schlegels schlüpfrigen Roman Lucinde, in eine schiefe Stellung gebracht hatte, führte auch sein seit dem Jahr 1799 begonnenes und immer enger werdendes Verhältnis zu Elisabeth Grunow, der Gattin eines Berliner Predigers, zu allerlei Unzuträglichkeiten. Dies war es wohl, was Schl. veranlaßte, 1802 die Stelle eines Hofpredigers in Stolp in Pommern anzunehmen. Hier schrieb er seine „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1803) und begann, in

Ausführung eines ursprünglich mit Schlegel gemeinsam gefaßten Planes, die Überlegung der platonischen Dialoge, deren 1. Band 1804 erschien. Schon 1804 aber wurde er zum außerordentlichen Professor und Universitätsprediger in Halle ernannt, wo er nuncmehr über Ergeze, Ethik und Dogmatik las und den Universitätsgottesdienst wiederherstellte. Erst jetzt (1805) kam es, da El. Grunow nach langem Schwanken dem Verlangen Schl.s nach Trennung ihrer bisherigen Ehe endgültig sich widersetzte, zum bleibenden Abbruch der Beziehungen zu ihr. Eine Frucht dieses Hallenser Aufenthalts war „die Weihnachtsfeier“, ein Biergespräch am Weihnachtsabend, in welchem die verschiedenen Auffassungen der Person Christi sich gegenübertraten, ohne daß man Schl. selbst deutlich eine bestimmte Partei ergreifen sieht. Bereits im Jahre 1807 siedelte Schl. als Prediger an die Dreifaltigkeitskirche nach Berlin über, vermählte sich 1808 mit Henriette von Willich, geb. von Mühlensfeld, der geistig hochstehenden Witwe eines Freundes von ihm, und wurde bei Gründung der Universität zugleich Professor an derselben (1810), 1811 auch Mitglied und 1814 Sekretär der philosophischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften. Mit dieser Rückkehr aus dem, dem napoleonischen Königreich Westfalen einverleibten Halle nach Berlin begann für Schl. eine neue Periode vielseitigster und fruchtbarer Thätigkeit als Prediger, Lehrer und Schriftsteller und reger Anteilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten. 1807 veröffentlichte er die kleine, aber in der Geschichte der neutestamentlichen Einleitung wegen ihres methodischen Verfahrens bemerkenswerte Untersuchung: Über den sog. ersten Brief des Paulus an Timotheus, worin er freilich zu dem Ergebnis kam, daß derselbe eine aus den beiden anderen Pastoralbriefen hergestellte Fälschung sei. Ihr folgte später noch ein ähnlicher, größerer: Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas, 1821. Von ganz besonderer Bedeutung aber war seine 1810 erschienene „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“, in der er, unterstützt von seinem hervorragenden Talente, zu systematisieren, aus dem Wesen der christlichen Theologie die Gliederung ihrer Aufgaben ableitete und so die Theologie als ein durch einen bestimmten Zweck vereinigt Ganzes von Wissenschaften erfaßte lehrte. Die keineswegs umfangreiche Schrift, welche zum erstenmal den Begriff der theologischen Encyclopädie klar erfaßte, definierte die Theologie als den Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein zusammenstimmendes Kirchenregiment nicht möglich sei. Sie gliedert sich in die philosophische, die historische und die praktische Theologie, wobei die mittlere als Bewährung der philosophischen und Begründung der praktischen erscheint, so daß sie den eigentlichen Körper des theologischen Studiums ausmacht, welcher durch die philosophische Theologie mit der eigentlichen Wissenschaft und durch die

praktische mit dem thätigen christl. Leben zusammenhängt. Die philosophische Theol. nimmt zur Erfüllung ihrer Aufgabe, das eigentümliche Wesen des Christentums durch Vergleich mit anderen frommen Gemeinschaften zu bestimmen, ihren Standort über dem Christentum und gliedert sich in Apologetik und Polemik, von denen jene das Recht des Daseins und Soseins der allgemeinen oder partikularen Kirchengemeinschaft gegenüber den Einwänden von außen wahrt, diese aber die inneren krankhaften Abweichungen zum Bewußtsein bringt, welche das rechte Wesen des Christentums und des Protestantismus gefährden. Die historische Theologie umfaßt sowohl die exegetische Theologie, als auch Kirchengeschichte und endlich selbst Dogmatik und Ethik nebst Statistik und Symbolik. Die praktische endlich umfaßt die Theorie vom Kirchendienst und Kirchenregiment. So vieles sich gegen diese Trichotomie sagen läßt und so sehr die Anwendung eines fremden philosophischen Maßstabs behufs materieller Bestimmung des Wesens des Christentums eben diesem Wesen widerspricht, so ist an dieser Encyclopädie doch die methodische Schärfe ebenso wie die praktische Abzweckung, die der Theologie durch das Interesse der Kirche gegeben wird, und die daraus sich ergebende nachdrückliche Betonung, der echte Theologe müsse kirchliches Interesse und wissenschaftlichen Sinn vereinigen, zu rühmen.

Eine Anwendung der damit festgestellten Prinzipien machte Schl. selbst in seinem 11 Jahre später erschienenen Werke „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche“ (2. mehrfach veränderte Aufl. 1830), dem reifsten Ausdruck seiner religiösen Überzeugung. Die dogmatische Theologie bestimmte er darin als die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre. Zur Bildung von dogmatischen Sätzen her, die sowohl einen wissenschaftlichen und irdischen Wert haben und deren Vollkommenheit durch beide und durch das Verhältnis beider zueinander bedingt ist, kommt es dadurch, daß christlich-fromme Gemütszustände in der Rede dargestellt werden. Das Eigenartige der christlichen Frömmigkeit aber ist der Glaube an Jesum als den Erlöser; denn wenn Frömmigkeit überhaupt das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, d. i. das Bewußtsein der Beziehung zu Gott ist, so ist das Christentum eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit (im Unterschied von der ästhetischen) angehörende monotheistische Glaubensweise, in welcher alles auf die durch Jesum von Nazareth vollzogene Erlösung bezogen wird. Die Sätze der Dogmatik sind also Beschreibungen derselben auf die neutestamentlichen Schriften, teils durch die Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit schon anerkannten Lehrsätzen bewähren müssen und die ihren wissenschaftlichen Charakter durch den

dialektischen Charakter der Sprache und ihre systematische Anordnung erhalten. Von der Beschreibung menschlicher Lebenszustände aus aber gestalten sich die Sätze der Dogmatik zugleich zu Begriffen von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen oder zu Aussagen von der Beschaffenheit der Welt. Erhöht wird dabei der Umfang der christlichen Lehre, wenn die Thatfachen des frommen Selbstbewußtseins betrachtet werden, zuerst so, wie der in dem zentralen Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz von Sünde und Gnade sie immer schon voraussetzt und zugleich enthält, als dann so, wie sie durch denselben bestimmt sind. Auf diesen prinzipiellen und methodischen Feststellungen baut sich nun die Darlegung des christlichen Glaubens selbst auf. Von selbst macht sich dabei ein gewisser Dualismus geltend, der den dogmatischen Prinzipien Schl.s anhaftet; denn die Kluft zwischen der von ihm als Grundlage der Darstellung angenommenen kirchlichen, in der Schrift bezeugten Lehre und dem Inhalt seines eigenen frommen Bewußtseins, aus dem doch die dogmatischen Sätze entstehen sollen, vermag er zwar durch seine dialektische Kunst zu verdecken, jedoch nicht so, daß nicht dem Leser die Ungefestigkeit aufstehe, welche die wichtigsten biblischen und kirchlichen Begriffe bei ihm erfahren. Überhaupt bringt es seine Auffassung der Dogmatik mit sich, daß die objektiven Wahrheiten, die der christliche Glaube in sich schließt, in seinem System mehr nur als geduldet denn als notwendig erscheinen, wie denn auch seine Auffassung von der historischen Grundlage des Christentums sowohl des strengen Begriffs der Gottesohnschaft Christi als auch der Thatfachen seiner Auferstehung und Himmelfahrt entbehren kann etc. Neben diesem subjektivitäts-kritischen Charakter der Glaubenslehre tritt in der Lehre von Gott, der als das Woher der schlechthinigen Abhängigkeit definiert wird, ein nicht völlig überwindener pantheistischer Zug hervor, durch den der Gedanke von der Persönlichkeit Gottes in den Hintergrund geschoben wird. Man darf aber darüber nicht vergessen, was den Vorzug dieser Glaubenslehre im besondern und die hohe Bedeutung der theologischen Stellung Schl.s überhaupt inmitten seiner Zeit ausmacht, in formeller Hinsicht die systematische Strenge der Anordnung und die dialektische Schärfe der Darstellung, in materieller aber die energische Betonung der Selbständigkeit der Religion, die nachdrückliche Einrückung der Person Jesu Christi als des urbiblischen Erlösers in den Mittelpunkt des Glaubensbewußtseins und die enge Verbindung der Theologie mit der Kirche. Von den gleichen Vorzügen getragen und für die Geschichte der theologischen Ethik von ebenso weitreichender Wirkung begleitet, wie die Glaubenslehre für die Geschichte der Dogmatik wurde seine aus seinen Vorlesungen durch L. Jonas 1843 herausgegebene „Christliche Sitten nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“, eine Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins nicht in seinem ruhigen Sein, sondern in seiner Bewegung,

durch die es zu wirksamem Handeln, nämlich zu reinigendem oder wiederherstellendem, zu verbesserndem und zu darstellendem Handeln gelangt. Auch eine Reihe anderer theologischer Vorlesungen Schl.'s erschienen nach seinem Tode im Druck, so eine Einleitung in das Neue Testament (1845), Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament (1838), die Geschichte der christl. Kirche (1840), die praktische Theologie (1850). Eine Frucht seiner Thätigkeit im praktischen Kirchendienste sind die zahlreichen (10 Bände) Predigten, die von ihm vorliegen. Als Prediger verband er das erbauliche und belehrende Moment in geist- und gedankenvoller, freilich immer eine höhere Bildung der Zuhörer voraussetzender Weise.

Um die Philosophie hat sich Schl. nicht bloß durch die schon erwähnte Uebersetzung der platonischen Dialoge, sondern auch durch eine stattliche Reihe von Schriften und Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, zur Psychologie, Ethik, Ästhetik u. verdient gemacht. Er erscheint darin als ein Effektiker, der die verschiedenartigsten Ideen aus den mannigfachen philosophischen Systemen sich aneignend, doch in ihrer Verschmelzung seine Eigentümlichkeit geltend zu machen weiß. Von besonderer Bedeutung sind dabei, abgesehen von dem schon Erörterten, in das Gebiet der Religionsphilosophie fallenden Arbeiten, seine Dialektik (her. 1838), weil sie erst die philosophischen Grundlagen deutlich erkennen läßt, auf welchen auch die theologischen Anschauungen Schl.'s trotz alles seines Strebens nach Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie beruhen, und seine philosophische Ethik, die in zweifacher Form vorliegt, nämlich als „Entwurf des Systems der Sittenlehre“, herausgeg. v. Al. Schweizer 1835 und als „Grundriß der philosophischen Ethik“, herausgeg. v. Dreyer 1841; dieselbe hat auch für viele folgende Darstellungen der theologischen Ethik die Einteilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre wieder zu Ehren gebracht.

Auch an den öffentlichen, vaterländischen und kirchlichen Angelegenheiten seiner religiös und politisch so bewegten Zeit nahm Schl. lebendigen Anteil. In den Zeiten der Erniedrigung Deutschlands bemühte er sich selbst in den Predigten, Trost und Kraft in die Herzen zu säen. Um die Gründung der Berliner Universität erwarb er sich wesentliche Verdienste und war der erste theologische Dekan derselben. In dem harmlosen Theiensreit (s. Harm's) wandte er sich in seiner Schrift gegen Dr. Ammon zugleich gegen den Kieler Archidiaconus als Erneuerer einer überlebten Orthodoxie. Von Geburt der reformierten Kirche angehörig war Schl. doch in seiner theologischen Stellung durchaus Vertreter der Union; der Gegensatz zwischen reformierter und lutherischer Kirche schien ihm nicht mehr von der Bedeutung zu sein, daß sie nicht in einer höheren Einheit aufgelöst werden könnten. Zugleich gehörte er aber zu denjenigen, welche schon damals größere Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und Ausbau der Synodalverfassung erstrebten.

In seiner eigenen Person hat Schl. das in hervorragendem Maße vereinigt, was er von dem Theologen forberte: kirchliches Interesse und wissenschaftlichen Sinn; er war selbst ein Vertreter der Verbindung von christlicher Frömmigkeit und Bildung, die er für alle Zeiten festgehalten wissen wollte. Aus den Sturm- und Drangjahren seiner ersten Periode, in der er das Christentum mehr nur als eine unter vielen Formen der Religiosität zu werten wußte, kehrte er zu größerer Annäherung an den positiven Inhalt der christlichen Religion zurück. Die Oberflächlichkeit des Rationalismus fand an ihm einen siegreichen Gegner. Indem er sich von den Gegenjahren, die seine Zeit bewegten, nicht einseitig beherrschen ließ, sondern aus allem zu lernen, alles aber auch nach seiner eigenen Weise zu gestalten wußte, vereinigte er in sich eine Fülle fruchtbarer und weiterhin wiederum in die verschiedensten Richtungen auseinander wachsender Keime. Nicht wenige einzelne theologische Disziplinen haben durch ihn fruchtbare Anregung, die wissenschaftliche Theologie überhaupt durch ihn ihre Erneuerung, das Leben der höheren Bildung von ihm religiöse Befruchtung empfangen.

Zur Litteratur vgl.: Schleiermachers im 26. Lebensjahre niedergeschriebene Selbstbiographie, mitgeteilt in Niedrers Zeitschrift 1851. — Schleiermachers Briefwechsel mit F. Chr. Gaf., herausgeg. v. Wlf. Gaf. 1852. — Dann die in 4 Bänden gesammelten Briefe: Aus Schleiermachers Leben, herausgeg. v. Dittgen, 1858 ff. — W. Dittgen, Schleiermachers Leben 1870.

Außer den oben schon erwähnten Einzelausgaben der hauptsächlichsten Schriften Schl.'s existiert eine Ausgabe seiner sämtlichen Werke (1835—1864), deren erste Abteilung die Schriften zur Theologie enthält, während die zweite die Predigten und die dritte die philosophischen Werke darbietet.

Schleifen nennt Luther 2 Sam. 24, 22 den Dreischlitten, s. Dreichen.

Schleiermacher, G. J. Nikolaus, ein Jesuit und Homiletiker, war der erste, der mit seinem Werke: Das kirchliche Predigtamt nach dem Beispiele und der Lehre der Heiligen und der größten kirchlichen Redner, 3. Aufl. Freiburg 1881, eine streng wissenschaftliche römisch-katholische Homiletik gegeben hat, indem er anknüpfend an die vorhandenen römischen und auch evangelischen homiletischen Vorarbeiten ziemlich alle homiletischen Fragen zur Darstellung brachte. Freilich ist er in diesem seinen Werke, das, wie auch römische Kritiker zugeben, manchen formalen Mangel hat, trotz aller noch so bestimmt behaupteten Selbständigkeit der geistlichen Rede gegenüber der weltlichen doch abhängig von der altklassischen Verebfamkeit, der er eine zu bevorzugte Stellung einräumt. Daher erklärt es sich auch, daß die materielle wie formale Ausgestaltung der Predigt, die für ihn mehr ein erweckliches Gepräge trägt, nicht aus dieser selbst erfolgt.

Von seinen übrigen Werken sind noch zu nennen: Die Bildung des jungen Predigers,

4. Aufl. 1891, besorgt von Raabe, ein Auszug aus seinem obengenannten Hauptwerke; Grundzüge der Verebfamkeit, 4. Aufl. 1883; Abriß der Rhetorik zum Gebrauch für Gymnasien, 2. Aufl. 1880; Muster des Predigers, 2. Aufl. 1882; Heiligenfeste, ein Vieserungswerk 1893.

Schleinitz, Joh. von, beim Beginn der Reformation Bischof von Meissen (1518 bis 1537), heftiger Gegner Luthers. Über sein am 24. Januar 1519 gegen des Reformators „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament“ erlassenes Bußschreiben und Luthers scharfe Antwort hierauf vgl. Meurer, Luthers Leben, 3. Aufl. S. 169f.

Schlesien, das frühere zum Königreich Böhmen gehörige Herzogtum, zerfällt seit 1742 politisch in die preußische Provinz Schlesien und das österreichische Herzogtum gleichen Namens, geographisch dagegen seit alter Zeit in das vorwiegend katholische Oberschlesien, das vorwiegend protestantische Niederschlesien und die fast ganz katholische Grafschaft Glatz. —

Nach der Völkerverwanderung finden wir hier eine vorwiegend slawische Bevölkerung, welche sich in ihrer Abneigung gegen das Deutschtum den Einwirkungen des Christentums lange verschloß. Erst als Schlesien unter Minczlaw I. eine Provinz des polnischen Reiches geworden war (s. Polen), fand das Christentum auch hier Eingang. Aber es war auch hier allen Wechseln der politischen Geschichte unterworfen, und so kam es, daß die christliche Lehre in Schlesien zunächst in slawischem Sinne verbreitet wurde, daß zeitweilig auch das Heidentum wieder den Sieg davonzutragen drohte, und daß erst später, besonders unter dem gewaltigen Boleslaw Chrobry 992—1025 mit der Annäherung an das deutsche Reich auch eine solche an Rom stattfand. Nur die westlichen Teile von Schlesien, welche damals schon länger zum Teil zur deutschen Lausitz, zum Teil zur Markgrafschaft Meissen gehörten, sind gleich im römischen Sinne christianisiert worden. Es fehlte aber auch jetzt noch an einer festen und einheitlichen Gestaltung der schlesischen Kirche. Diese geschah erst, als sich im 12. Jahrhundert die einzelnen schlesischen Herzogtümer unter ihren dem Hause der Piasten entstammenden Fürsten nach zum Teil sehr heftigen Kämpfen völlig von Polen losgesagt und in lose Abhängigkeit zum deutschen Reiche begeben hatten. Besonders zeichnete sich in diesen Kämpfen Heinrich I. der Bärtige aus, 1202—1238, der ebenso wie seine fromme Gemahlin, die heilige Hedwig, sehr viel für die Hebung des Landes auch in kirchlicher Hinsicht beigetragen hat. Jetzt überwucherte unter zahllosen Einwanderungen deutscher Bauern und Mönche das Germanentum bald das Slawentum. Es entstanden als Vollwerke des Christentums und Deutschtums die großen Cistercienserklöster zu Leubus 1175 unter Herzog Boleslaw und Bischof Sirosław, zu Trebnitz 1220 unter Heinrich dem Bärtigen, und zu Heinrichau 1228; daneben die Ansiedelungen der Prämonstratenser und besonders der Augustiner, welche sich 1210 in Kamenz und später

in Sagan ansiedelten, und deren Abhut Heinrich der Bärtige das Hospital zum Heiligen Geist in Breslau anvertraute 1214. Das 1052 gegründete Bistum Breslau (s. d.), welches bisher dem Erztstuhl zu Gnesen unterstellt gewesen war, trat in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zum päpstlichen Stuhl und wurde bald eins der reichsten und begehrtesten Bistümer. — Nachdem dann im 14. Jahrhundert die schlesischen Fürstentümer, deren es damals einschließlich des bischöflichen Fürstentums Neisse-Grottkau im ganzen 17 gab, an das Königreich Böhmen gekommen war, zunächst als Schutzstaat, dann als Lehnsstaat, war die folgenschwere Verbindung mit Österreich angebahnt, welche dem Lande später so schwere kirchliche Kämpfe bringen sollte. —

Die Reformation fand in Schlesien und besonders in den Teilen, welche sich unter eigenen Fürsten einer großen Selbständigkeit gegenüber den habsburgischen Kaisern erfreuten, sehr schnellen und ruhigen Eingang. Der Boden war überall gut vorbereitet, besonders in Breslau, wo sich bereits im Frühjahr des Jahres 1518 das Domkapitel genötigt sah, beim Bischof die Einförmigkeit des Ablasshandels zu beantragen. Sonst war es immer gerade das Breslauer Domkapitel und das zu Glogau, welche dem Eindringen der neuen Lehre große Hindernisse in den Weg legten. Der Rat zu Breslau dagegen begünstigte die Reformation offenkundig und vertrieb die anspruchsvollen und zankfüchtigen Bernhardinermönche. Auch die damaligen Breslauer Klöster waren der Wahrheit nicht zuwider. So besonders nicht Johann von Turzo (gest. 1520), „der beste aller Bischöfe des Jahrhunderts“, wie Luther sagte, und Jakob von Salza, 1520—1539, (s. d.) ein Mann von religiös-sittlichem Ernst. Aber auch deren Nachfolger Balthasar von Fromnitz, 1539—62, und Kaspar von Logau, 1562—74, gingen einem Konflikt mit dem Protestantismus in milder Förmung aus dem Wege. Männer wie Laurentius Corvinus, Valentin Trojendorf und Johann Mezler wurden eifrige Förderer der neuen Lehre. Die Hauptreformatoren Schlesiens jedoch waren die beiden Breslauer Prediger Johann Heß (s. d.) und Ambrosius Moibanus (s. d.), welche beide durch ihre Einwirkung besonders auf die jüngeren Theologen einen weitgehenden Einfluß auf die kirchliche Neubelebung von ganz Schlesien gewinnen sollten. Durch ihre enge Freundschaft mit den Wittenberger Reformatoren kam es, daß Luther sowohl wie Melancthon unausgesezt das Werk der Reformation in Schlesien überwachte, und es ist wohl besonders diesem Umstände zu verdanken, daß daselbst einem durchweg ersten und stetigen Charakter trägt, daß man mit der Abschaffung des Altens überall besonnen vorging, besonders seit der glücklich verlaufenen ständigen Disputation zwischen Heß und den Katholiken in der Dorotheenkirche zu Breslau 1524, und daß härmerische Bewegungen, wie die von Schwentfeld (s. d.) ausgehenden, keinen allgemeinen Charakter annahmen. Auch andere Gefahren,

wie das Auftreten von Mährischen Wieder-
täufern und die Angriffe von falschen Saca-
mentierern, mit Rücksicht auf welche Luther sein
mehrendes „Wort an die Breslauer Prediger“
richtete 1527, wurden verhältnismäßig leicht
abgewandt. — Besonders begünstigt wurde die
Einführung der Reformation durch die schlesi-
schen Fürsten; in Niederschlesien besonders
durch den in vielen Stücken etwas übereifrigen
Friedrich II., Herzog von Liegnitz, in dessen
Landes sowie in den Fürstentümern Wohlau
und Brieg die Reformation bald fest begründet
ward. Auch Herzog Karl von Münsterberg-
Ols, der äußerlich zwar bei der alten Lehre
blieb, widersetzte sich dem Verlangen seiner
Unterthanen nach evangelischen Predigern und
Schulen nicht. In Oberschlesien war besonders
Markgraf Georg der Fromme von Branden-
burg-Ansbach ein eifriger Anhänger und
Förderer des Reformationswerkes. Bereits 1524
führte er in seinen dortigen Besitzungen, dem
Fürstentum Jägerndorf mit Leobschütz und den
Herrschaften Oberglogau und Neuthen, die Refor-
mation ein. Ebenso sagte das Evangelium bald
festen Fuß in den Standesherrschaften Warten-
berg, Trachenberg und Wittich und breitete sich
in der Grafschaft Glogau derartig aus, daß die-
selbe bis zum Jahre 1560 fast völlig evangelisch
geworden war. Ja sogar in den unter der
unmittelbaren Herrschaft des habsburgischen
Hauses stehenden Teilen, wie in den Fürsten-
tümern Glogau, Sagan u. a., sowie in dem
bischöflichen Fürstentum Neiße wurde allort
evangelisch gepredigt und das Abendmahl in
beiderlei Gestalt ausgeteilt. Es war ein
großer Siegeszug, den die Reformation durch
die schlesischen Lande nahm, und so zerklüftet
Schlesien politisch war, so einzig war es in
religiöser Beziehung, so daß im 16. Jahrhundert
im ganzen über 1500 Kirchen evangelisch wurden
und nur 400 katholisch blieben, welche meistens
nur armen, von den Klöstern abhängigen Ge-
meinden gehörten.

Um so trauriger ist das Bild, welches das
17. Jahrhundert bietet.

Die Gegenreformation (s. d.) mußte in
Schlesien um so wirksamer werden, als hier
die habsburgische Macht der durch Tridentinum
und Jesuitenorden zum Kampfe gestärkten
katholischen Kirche die Hand reichte in seiner
Verbindung, welche unter dem Breslauer Bischof
Karl, Erzherzog von Österreich, 1608–1624,
endlich wie persönlich die denkbar engste war.
Dazu kam, daß die reformatorische Bewegung
entschieden ins Stocken geraten war. Die
immer noch nach Tausenden zählenden Zwenk-
feldianer wie auch viele Rücktritte zum Katholi-
zismus besonders unter dem hohen Adel brachten
das Luthertum entschieden in Mißkredit, und
auch die hervorragenden evangelischen Ämter
dieses Jahrhunderts, ein Herzog Joh. Christian
von Brieg, ein Markgraf Joh. Georg von
Jägerndorf u. a., waren keineswegs mehr im
Stande, die Evangelischen gegen das immer
wüthendere Vorgehen der habsburgischen
Macht auch nur in ihrem eigenen Lande wirk-

sam zu schützen. So konnte es geschehen, daß
die durch Rudolf II. im Majestätsbrief 1609
gegebenen und auch durch seinen Nachfolger
Matthias, 1612–1619, beschworenen Verpfe-
hungen sowie die Zusicherungen, welche
Ferdinand II. 1622 im „Dressdener Akkord“
gab, daß nämlich der evangelische Gottesdienst
überall ungehindert wieder freigegeben werden
solle, thatsächlich nie gehalten worden sind. —
Den Anfang mit den Gewaltmaßregeln machte
man in der Grafschaft Glogau, in deren gleich-
namiger Hauptstadt bereits 1593 ein Jesuiten-
kolleg gegründet war. Die Geistlichen wurden
vertrieben, alle Beamtenstellen nur mit Katho-
liken besetzt, der Adel durch Androhung von
Klitterkonfiskation zum Übertritt gezwungen,
und die Bürger und Bauern durch Einqua-
rrierungen oder Entziehungen von Rechten ge-
nötigt, auszuwandern oder den geforderten
Revers zu unterschreiben. Ebenso ging man
in den übrigen kaiserlichen oder bischöflichen
Teilen vor. Im Fürstentum Glogau folgte
den Jesuiten das kaiserliche Regiment Neudorf-
stein, welches in Stadt und Land in niedriger
und schmächtigster Weise rohe Gewalt an den
Widerstrebenden verübte (1628). Der päpstliche
Legat Kardinal Caraffa ging, nachdem er sein
Werk in Böhmen und Mähren zu Ende ge-
führt hatte, förmlich systematisch vor, um ein
Fürstentum nach dem anderen zu „reformieren“,
besonders nachdem der Kaiser 1629 das be-
rückichtigte Restitutionsedikt erlassen hatte.

Eine kurze Ruhepause erfolgte durch das
Eingreifen Gustav Adolfs; aber im Prager
Separatfrieden 1635 wurden Bestimmungen
getroffen, nach welchen die Verfolgungen von
neuem ihren Anfang nehmen mußten. Auch
das Jahr 1648 brachte keine Erleichterung.
Der damalige Kaiser Ferdinand III., 1637–1657,
war nun um so weniger durch politische Rück-
sichten in der Durchführung seiner Restaurations-
bestrebungen gehindert, und die Jesuiten waren
jetzt auch offiziell zugelassen worden. Zwar
einige „Friedenskirchen“ durften die Protestanten
bauen: zu Schweidnitz, Zauer und Glogau,
welche für Tausende, die zum Teil aus weiter
Ferne kamen, Sammelpunkte wurden; aber
dafür erfolgte bereits im Jahre 1652 der
kaiserliche Befehl, den Protestanten sämtliche
andere Kirchen fortzunehmen, und so erfolgte
denn in den Jahren 1653 und 1654 durch
eigens zu dem Zweck eingesetzte Kommissionen
die Wegnahme resp. Schließung sämtlicher
evangelischer Kirchen in ganz Schlesien mit
Ausnahme der Fürstentümer Liegnitz, Brieg,
Wohlau, Ols und der Stadt Breslau. Die
Folge war die Auswanderung vieler Tausender,
wie auch der 1666 gegebene Befehl, sämtliche
evangelische Schullehrer abzusetzen, die gleiche
Folge hatte. 1662 konnte in Breslau wieder
die erste öffentliche katholische Prozession ab-
gehalten werden. Der Konvertit Angelus
Silenius (s. d.) trug dabei die Monition. 1675
wurde nach dem Erlöschen des piastischen Fürsten-
hauses in den Herzogtümern Liegnitz, Brieg
und Wohlau die Gegenreformation auch hier

mit derselben Strenge durchgeführt; und um dem ganzen Werke dauernden Bestand zu verleihen, wurde auf Betrieb der Jesuiten 1702 die Universität Breslau, die Leopoldina, gegründet mit dem ausgesprochenen Zweck der Förderung „der allein seligmachenden katholischen Religion“. Von den 1500 Kirchen waren den Protestanten nur 224 geblieben, und in neun Zehnteln des Landes herrschte der Katholizismus absolut. — Da kam Hilfe durch Karl XII. von Schweden, welcher auf seinem Zuge durch Schlesien den bedrängten Glaubensgenossen den dringendst erbetenen Beistand zugesagt hatte und in der Konvention zu Altranstädt bei Leipzig 1707 den Kaiser Joseph I. nötigte, die Zugeständnisse des westfälischen Friedens nochmals feierlich zu bestätigen. In den Herzogthümern Liegnitz, Brieg, Wohlau und Münsterberg-Dls mußten alle Kirchen herausgegeben werden; außerdem wurden „Gnadenkirchen“ erbaut zu Freistadt, Sagan, Hirschberg, Landsbut, Müritsch und Teschen. Dauernde Hilfe kam jedoch erst durch die Annexion Schlesiens unter Friedrich dem Großen im Jahre 1742, welcher sämtlichen Bekenntnissen und religiösen Gemeinschaften völlig freie Religionsübung und gleiche kirchliche wie staatliche Rechte zusicherte.

Die vertriebenen Protestanten, vielfach vom Könige direkt aufgefördert, kehrten nun zu Tausenden zurück (1743 Stiftung der Herrnhuterkolonie Gnadenfrei); und in wenigen Jahrzehnten hob sich der Protestantismus derart, daß die Katholiken wieder in der Minderzahl waren. So zählte man z. B. im Jahre 1797 neben 910 000 Evangelischen nur 850 000 Katholiken. Noch mehr hob sich der Protestantismus, nachdem 1811 die evangelische Universität zu Frankfurt a. O. nach Breslau verlegt und mit der Leopoldina vereinigt worden war, so daß wir seitdem neben der katholisch-theologischen Fakultät auch eine evangelische finden, welche 1896 7 ordentliche und 1 außerordentliche Professur enthielt gegen 8 ordentliche und 2 außerordentliche in der katholisch-theologischen Fakultät. Die Katholiken blieben nach wie vor direkt dem Papst unterstellt, ein Verhältnis, das durch die Bulle vom Jahre 1821 nochmals bestätigt worden ist. 1811 erfolgte mit der Säkularisation der geistlichen Stiftungen auch die Aufhebung der weltlichen Herrschaft ihres Bischofs (Fürstbischofs) durch Einziehung des Fürstentums Neiße. Der bischöfliche Sprengel wurde in 4 schlesische Archidiaconate geteilt (Breslau, Großglogau, Oppeln und Liegnitz), während der Amtsbezirk des Breslauer Bischofs auch noch nach Österreich hineinreicht und in Preußen noch Brandenburg und den größten Teil von Pommern umfaßt. Die Grafschaft Glatz ist dagegen stets beim Erzbistum Prag verblieben.

Über die durch Friedrich Wilhelm III. in der preussischen Monarchie eingeführte Union und die entschiedene Weigerung des Breslauer Professors und Diakonus Dr. Scheibel, den Unionsritus anzunehmen, 1830, sowie über die dadurch zuerst in Schlesien erfolgte Separation

der bekennnistreuen Lutheraner und die staatliche Anerkennung derselben 1845 vergl. die Artikel „Agendenstreit“, „Altutheraner“, „Scheibel“ und „Union“. — Auch in der katholischen Kirche fand ziemlich zur selben Zeit eine Reaktion statt. Dieselbe knüpfte an an den Namen Ronge (s. d.), der wegen seines Auftretens gegen die Ausstellung des heiligen Rodes zu Trier 1844 vom Domkapitel zu Breslau exkommuniziert war und dann, unterstützt von dem freiwillig ausgetretenen Professor des kanonischen Rechtes Dr. Regenbrecht, eine bald nach Tausenden zählende Gemeinde in Breslau gründete im Gegensatz gegen die christwidrigen Lehren der katholischen Kirche, aber auf Grund eines rationalistisch verfaßten Bekenntnisses zur Person Christi. Über den weiteren Verlauf dieser Bewegung vergl. den Art. „Deutschkatholizismus“. Auch der Alt-katholizismus fand einen fruchtbaren Boden in Schlesien. Schon unter den ersten Gegnern des Vatikanums, welche zu Nürnberg noch im August 1870 gegen die neuesten Konzilsbeschlüsse unter Döllingers Leitung öffentlichen Protest erhoben, waren zwei Breslauer (Weber und Balzer). Später folgte dem Protest der Münchener Universität auch ein solcher von mehreren Breslauer Dozenten, und schließlich wurde zu Breslau auch noch der fünfte Kongreß der Alt-katholiken abgehalten, 1876 (das weitere s. d.). Auch der damalige Fürstbischof Förster (s. d.) war ein Gegner des Infallibilitätsdogmas gewesen, war aber vergebens beim Papste um seine Entlassung eingekommen. Während des sich daran schließenden Kulturkampfes war Förster dagegen ein um so eifrigerer Verfechter der päpstlichen Annahmen. Hatte er allein es doch gewagt, die Bulle Quod nunquam vom 5. Februar 1875 in seiner Diözese zu veröffentlichen. Dafür erfolgte denn auch seine Amtsentziehung auf Antrag der Regierung, und das Breslauer Bistum blieb unbesetzt, bis 1882 Herzog, bis dahin Propst zu Berlin, Fürstbischof wurde. Derselbe vertrat, wie auch sein Nachfolger, der jetzige Fürstbischof Dr. Kopp, dieses thut, eine mehr gemäßigte Richtung. — Die evangelische Landeskirche steht unter einem Generalsuperintendenten; der jetzige ist D. Erdmann. Sitz des aus 9 Mitgliedern bestehenden Konfessionsrats ist Breslau ebenso wie auch der Sitz des Provinzialsynodalkollegiums. Der Provinzialsynodalvorstand setzt sich zusammen aus 6 geistlichen und 6 weltlichen Mitgliedern. In 56 kirchenfreien gibt es ebenso viele Superintendenten: 22 im Regierungsbezirk Breslau, 28 im Regierungsbezirk Liegnitz und nur 6 im Regierungsbezirk Oppeln. Daraus geht schon hervor, daß im Regierungsbezirk Oppeln die Protestanten bei weitem in der Minderzahl sind. Dasselbe gilt von der Grafschaft Glatz, welche unter 172 433 Einwohnern nur 7472 Evangelische zählt. Auch was die Gesamtbevölkerung der Provinz betrifft, so überwiegen schon seit Jahrzehnten wieder die Katholiken. Nach der Zählung von 1890 beläuft sich die Gesamtbevölkerung auf 4 224 458; davon gehörten der katholischen Kirche an 2 247 890

oder 53,21 %, der evangelischen dagegen nur 1921 216 oder 45,48 % (7142 sonstige Christen und 48003 Juden wurden außerdem noch gezählt). Der Grund für dieses relative Zurückgehen in der protestantischen Bevölkerung liegt in der Thatfache, daß der Trieb zur Auswanderung viel stärker bei den protestantischen Niederschlesiern ist, sowie in der bei weitem stärkeren Zunahme der polnischen Bevölkerung. Letztere (ca. 990 000) ist vorwiegend katholisch (96 %); die deutsche Bevölkerung (78 % der Gesamtbevölkerung) dagegen ist keineswegs in dem Maße protestantisch (neben 39 % Katholiken finden sich nur 58 % Protestanten). Unter den Tschechen (ca. 70 000) ist das Konfessionsverhältnis ziemlich gleich, während die Wenden (ca. 27 000) überwiegend evangelisch sind.

In Bildungsanstalten hat die Provinz außer der Universität in Breslau aufzuweisen: 36 Gymnasien, 16 Realgymnasien resp. Realschulen, 18 Schullehrerseminare (8 evangelische und 10 katholische); außerdem ein evangelisch-lutherisches Predigerseminar in Breslau und ein jüdisch-theologisches Seminar. Die kirchliche Liebesthätigkeit hat in Schlesien einen guten Boden gefunden: es bestehen dort 6 Diakonissen-Mutterhäuser mit ca. 1000 Schwestern. — Schlesien ist das Geburtsland oder die Stätte der Wirkksamkeit für viele geistliche Niederdichter. Die Namen der bedeutendsten sind: Johann Heermann, Pastor im Fürstentum Slogau, gest. 1647; Heinrich Held, Rechtsgelehrter, gest. 1643; Joh. Brand, Bürgermeister in Guben, gest. 1677; Joh. Scheffler, der Angelus Silesius, gest. 1677; Kaspar Neumann, Pastor und Professor in Breslau, gest. 1715; Benjamin Schmolck, Pastor zu Schweidnitz, gest. 1737. Über Leben und Nieder derselben vergl. die einzelnen Artikel.

Das österrreichische Herzogtum Schlesien, der 1742 bei Österreich verbliebene Teil, ist überwiegend katholisch. Unter 605 649 Einwohnern finden sich ca.: 80 000 Protestanten, meistens Lutheraner, außerdem: ca. 8 600 Juden. Die Katholiken stehen unter der Leitung eines vom Fürstbischof in Breslau ernannten und vom Kaiser von Österreich bestätigten Generalvikars zu Teschen. —

Schleswig-Holstein-Lauenburg. Die älteste Missionsgeschichte S.-H.s ist dunkel. Die Anfänge der Christianisierung sind in Dithmarschen zu suchen (erste Kirche zu Melnhorup [Meldorf], auf Veranlassung des Bischofs zu Bremen erbaut 790). Nach Willehad und Ebbo wirkte in den sächsischen und angelsächsischen Landstrichen besonders in Schleswig (Hethaby, Haddaby) Ansgar (s. d.). Die Frucht seiner Thätigkeit reiften erst unter mancherlei Kämpfen und Schwankungen, die durch die verschiedene Haltung der Dänenkönige (Gorm 882–936, Harald Blaatand 936–986, und Sven Gabelbart 986–1014) hervorgerufen wurden, bis endlich Knut der Große (1014–35) dem Christentum in Dänemark und Schleswig zum Siege verhalf. Die östlichen von den Wenden bewohnten Gegenden Holsteins (Wagrien) nahmen

es erst im Anfang des 12. Jahrhunderts an. Hier ist Bicolin (s. d.), † 1154, der Begründer der Kirche. Die geistliche Aufsicht führte der Erzbischof von Bremen; Bistümer waren in Schleswig und Ripen (seit 965), in Oldenburg und Hageburg (1058), außer dem Domkapitel in Hamburg (seit 1015) bestanden solche zu Schleswig (1096), Ripen 1145, Lübeck 1163, und zwei Kollegiatkapitel zu Hadersleben und Eutin. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war der Bestand der Kirche in ganz S.-H. nach langem Kampf gesichert. Im Mittelalter gehörten Holstein und Lauenburg zum Erzbistum Bremen, Schleswig (seit 1104) zum Bistum Lund, die Inseln Fehmarn und Alsen zum Bistum Odense (auf Fünen).

Die Reformation fand in S.-H. raschen Eingang. Als einer der ersten predigte Hermann Taub zu Husum 1522 Luthers Lehre, jedoch bereiteten in Dithmarschen die Mönche und der von ihnen aufgesetzte Böbel dem Schüler Luthers, Heinrich Moller von Rütphen (s. d.), am 11. Dezember 1524 zu Heide den Märtyrertod. Der dänische König Friedrich I., welcher Dänemark 1523 mit S.-H. vereinigte, erließ 1524 eine Toleranzedikt und trat im Juni 1526 zur luth. Lehre über. Damit war der Sieg der Reformation entschieden. Die Berufung Bugenhagens, der von 1537 bis 1542 für die Einrichtung des neuen Kirchenwesens thätig war, die Einführung der von ihm verfaßten, 1542 vom Landtage in Rendsburg angenommenen Kirchenordnung und die Annahme der Augsburger Konfession vollendeten die Gründung der lutherischen Landeskirche.

Die seit der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts häufigen Wechsel in den staatlichen Verhältnissen (1559 hatte Dithmarschen seine Selbständigkeit verloren; von 1544–80 hatte S.-H. drei neben einander regierende Landesherren; seit 1581 bis 1720 Schl. 2, Holstein deren 2 bis 1773; erst 1779 wurden sämtliche Bestandteile des jetzigen S.-H. unter dänischem Scepter vereinigt) hatten vielfache Veränderungen in der kirchlichen Verwaltung und Störungen des kirchlichen Lebens zur Folge. Auch in liturgischen Dingen herrschte wenig Gleichförmigkeit. Einig war man jedoch im lutherischen Bekenntnis, und auch im freitollen 17. Jahrhundert beteiligte sich die Geistlichkeit wenig an den dogmatischen Kontroversen in der lutherischen Kirche. Seit 1574 wurden die Prediger auf die drei allgemeinen Symbole, die Conf. Aug. und deren Apologie, die Katechismen Luthers und die Artic. Smalc. als symbolische Schriften vereidigt (Gottorpscher Predigereid). Die Konfessionsformel wurde zunächst abgelehnt, aber 1647 im Königlich, 1734 auch im Großfürstlichen Anteil als symbolisches Buch rezipiert. Nach dem Prediger- eid von 1764 wurden die Prediger nur auf die conf. Aug. invar. verpflichtet. Die wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen hatte in der 1665 gestifteten Universität Kiel eine Stätte gefunden. Um „ad ministerium zu adipiszieren“, war ein zweijähriges Studium daselbst erforder-

lich. — 1780 wurde ein allgemeines von dem Kanzler der Universität Kiel, Johann Andreas Cramer (s. d.), ausgearbeitetes, stark verwässertes Gesangbuch eingeführt. Die gemeinsame Agende, welche der Generalsup. Adler 1797 einzuführen versuchte, erfuhr wegen ihres durchaus rationalistischen Charakters so heftigen Widerspruch, daß man daneben den Gebrauch anderer Agenden freistellte. Die Folge davon war eine große Mannigfaltigkeit, ja Willkür in liturgischen Dingen bis in die neuere Zeit. Gegen die Agende und die unter Zustimmung desselben Generalsuperintendenten Adler erdichtene Rationalistenbibel des Kompastors Junzt richtete Klaus Harms (s. d.) seinen erfolgreichen Kampf, dem, wie die luth. K. im allgemeinen, so auch besonders die Schleswig-Holsteinische Landeskirche ihre Wiederverneuerung aus dem herrschenden Rationalismus zu positiver, evangelischer Gläubigkeit verdankt. Im hohen Grade schädigend für dieselbe waren die Ereignisse der Jahre 1848 ff. In dem Kampf gegen die dänische Vergewaltigung mußte S.-H. unterliegen; 1851 wurde es den dänischen Machthabern mehrlos überliefert und ihrer Willkür preisgegeben: Über 100 deutsche Pastoren wurden ihrer deutschen Gesinnung halber entlassen, in 46 Gemeinden der Gebrauch der deutschen Sprache in Kirche und Schule verboten. Eine völlige Zerrüttung der kirchlichen Verhältnisse trat namentlich in Schleswig ein, indem die Bevölkerung den dänischen Geistlichen mit beharrlichem passiven Widerstand begegnete. Erst der deutsch-dänische Krieg 1864 führte eine Wendung herbei. 1866 wurde S.-H. mit der preussischen Monarchie vereinigt und durch königliche Verordnung vom 24. September 1867 ein evangelisch-lutherisches Konsistorium in Kiel errichtet, wodurch die kirchliche Verwaltung von der staatlichen abgetrennt wurde. Ein weiterer Schritt zur Verelbständigung der Kirche geschah durch die Einführung der Kirchengemeinde und Synodalordnung vom 4. November 1876, welche 1877 auch für das Herzogtum Lauenburg in Geltung trat. (Das Herzogtum Sachsen-Lauenburg, das Land der wendischen Polaben, von Heinrich dem Löwen erobert und christianisiert, stand nach Zertrümmerung seines Staates unter eigenen, 1689 ausgefallenen Herzögen aus askanischem Stamm, wurde dann mit Kurhannover vereinigt und kam nach dem Wiener-Kongreß an Dänemark, mit dem es durch Personalunion verbunden war; 1865 trat es in dasselbe Verhältnis zu Preußen und wurde 1876 als Teil der Provinz Schleswig-Holstein in die Monarchie einverleibt. Vergl. d. Art. Hageburg.) Die höchste Instanz in kirchlichen Dingen bildet wie in den übrigen neuen Provinzen Preußens bis auf weiteres das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten in Berlin. Unter den wichtigeren Neuordnungen, welche unter Mitwirkung der Gesamtsynode entstanden sind, ist besonders zu erwähnen die Einführung eines neuen Gesangbuchs (danach ist der Art. Cramer, J. Andr., Bb. II, S. 38 zu berichtigen) und einer Gottesdienstordnung.

Eine einheitliche liturgische Ordnung für die einzelnen Amtshandlungen wird vorbereitet. Ein Hindernis der Seelsorge ist, besonders in Holstein, die übergroße Seelenzahl und räumliche Ausdehnung der einzelnen Gemeinden. Während die Generalsuperintendentur Schleswig 245 Kirchen mit 273 Pastoren in 14 Propsteien zählt, hat die Generalsuperintendentur Holstein, obwohl jene um 100 000 Einwohner übertreffend, nur 146 Kirchen mit 212 Pastoren in 13 Propsteien, während das Herzogtum Lauenburg, das eine selbständige Superintendentur bildet, 29 Kirchen mit 31 Pastoren besitz. Seit 1876 besteht ein Landesverein für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche; seit 1877 die ev.-luth. Missionsanstalt in Breklum. Neben der dortigen Brideranstalt bildet das Predigerseminar in Kropp Pastoren für die lutherische Kirche Nordamerikas aus. Ein seit über 50 Jahren bestehender Gustav-Adolfs-Verein läßt sich die Fürsorge für die evangelische Diaspora angelegen sein, während ein 1886 gegründeter lutherischer Gotteskasten nach dem Maße seiner Kraft die bedrängten lutherischen Glaubensgenossen unterstützt. — Vgl. Michelsen, S.-H. Kirchengeschichte. 4 Bde. Kiel 1877. Michler, Kirchliche Statistik der ev.-luth. Kirche S.-H. Kiel 1886. Bremer, Gesch. S.-H. bis 1848. Kiel 1864. Die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für Schleswig-Holstein mit Kommentar von Wommsen und Chalybaeus. Kiel 1878. Schleswig-Holsteinisches Kirchenrecht von H. J. Chalybaeus. Kiel 1883 und 1894.

Schletterer, Hans Michel, Musikschristeller und Komponist, wurde am 29. Mai 1824 zu Ansbach geboren. 1840—42 besuchte er das Schullehrerseminar zu Kaiserslautern in der Rheinpfalz. Zu seiner künstlerischen Ausbildung begab er sich erst nach Aassel, wo Spohr und Kraushaar, dann nach Leipzig, wo David und Richter seine Lehrer waren. 1845 erhielt er die Stelle eines Musiklehrers am Seminar in Finstingen (Lothringen); 1847 wurde er Musikdirektor in Zweibrücken, 1853 Universitätsmusikdirektor in Heidelberg und 1858 Kapellmeister an den protestantischen Kirchen in Augsburg. Seit 1865 dirigierte er zugleich den von ihm gegründeten Dratorienverein, wie er auch die Augsburger Musikschule ins Leben rief. Er starb, von der Universität Tübingen zum Ehrendoktor der Philosophie ernannt, am 4. Juni 1893. Von seinen geistlichen Kompositionen sind Psalmen und Lieder für Männerchor und gemischten Chor, außerdem seine Sammlungen geistlicher Chorgesänge (Musica sacra) hervorzuheben.

Schleuder, die von den Phöniziern erfundene Wurfmaschine, wurde in Israel seit alter Zeit gebraucht Richt. 20, 16. Sie bestand aus einem Riemen oder einem Gesecht, dessen mittlerer breiterer Teil Hohlhand oder Pfanne heißt (erwähnt 1 Sam. 25, 29, wörtlich: man wird die Seele deiner Feinde in der Mitte der Schleuderpfanne wegschleudern, d. i. verwerfen). Hier legte der Schleuderer den glatten Stein auf 1 Sam. 17, 40, dann schwang er die Schleuder an ihren beiden Enden mehrmals

und schleuderte, indem er das eine Ende losließ. Durch Übung ließ sich eine große Kraft und Trefflichkeit im Wurf erzielen B. 49 f. Die Waffe diente nicht nur dem Hirten und Jäger Job 41, 19, sondern auch den Kriegern 2 Kön. 3, 25; 2 Chron. 26, 14, Sach. 9, 15, wo genauer zu übersetzen ist: „sie zertraten die Schleudersteine“, und diese vielleicht bildlicher Ausdruck sind für die Feinde selbst, da ihnen B. 16 die Israeliten als Diademsteine oder Edelsteine (Luther: heiliger Stein) gegenübergestellt sind.

Schleupner, Christoph, geb. 1566 in Trumsdorf bei Bayreuth, wurde, nachdem er bereits vom 21. Lebensjahre ab ein geistliches Amt verwaltet und eine Berufung nach Graz abgelehnt hatte, im Jahre 1600 Superintendent zu Hildesheim, 1607 zu Giesleben und verwaltete seit 1612 die bayrischen Generalsuperintendenturen zu Bayreuth, Kulmbach, Hof und Würzburg; er starb am 10. August 1635 zu Würzburg. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Predigt; er theilte die Anschauung seiner Zeit, nach welcher die Stärke der Predigtweise in Aufstellung möglichst vieler Methoden lag; da er aber noch im Anfang dieser „Scholastik“ stand, stellte er in seinem Tractatus de quadruplici methodo concionandi, Lpzg. 1610 (3. Aufl. 1613), nur folgende auf: methodus heroica, periphrastica seu textualis, articulata und thematica. Beachtenswert sind ferner 4 Predigten vom Steigen und Fallen des Papsttums zu Rom (1617), sowie eine in seinem Todesjahre herausgegebene „Postilla“, Nürnberg 1635. Auch schrieb er eine harmonia evangeliorum et epistularum dominicalium.

Schleupner, Dominikus, evangelischer Theologe, geb. in Neisse (Schlesien), ging als Kanonikus in Breslau 1519 nach Wittenberg, um nochmals zu studieren, kam 1522 auf Luthers Empfehlung als Prediger nach Nürnberg, wo er bei der Einrichtung des evangel. Kirchenwesens litterarisch und organisatorisch thätig war.

Schleusner, Johann Friedrich, biblischer Philolog und Lexikograph, wurde 1759 zu Leipzig geboren, 1784 außerordentlicher, 1790 ordentlicher Professor der Theologie in Göttingen, 1795 Professor an der Universität und Propst zu Wittenberg, nach Aushebung der Universität und Errichtung des Predigerseminars neben Karl Ludwig Nitzsch Direktor desselben, als der er 1831 starb. Er verfaßte ein Lexicon graeco-latinum in N. T. 1792 und einen Thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V. T., 5 Bände, vollendet 1821.

Schlicht, 1. Joh. Levin, Lieberdichter („Ach, mein Jesu, sieh, ich trete“), geb. 1681 in Calbe a. d. M., bei seinen Studien in Halle von A. G. Franke angeregt, gestorben 1723 als Prediger an St. Georgen in Berlin. — 2. Adolf Ernst, Lieberdichter („Hin sinkt, o Lamm, zu deinen Füßen“), geboren 1714 zu Brandenburg als Sohn des vorigen, seit 1739 Mitglied der Brüdergemeinde, starb 1769 als Prediger in

Herrnhut. Auch als Kontinistler hob er den Gesang der Gemeinde.

Schlichting, Jonas von Bucowicz (Bauchwitz), bekannter Socinianer, war 1592 geb., machte Studien unter dem Socinianer Orell in Ratau, wo er nach kurzem Studium in Altdorf auch Pfarrer ward. Hier verfaßte er die Commentarii über Gal. und Hebr., durch deren Herausgabe er mit Lutheranern sowohl wie Katholiken in Streit geriet. Infolge seiner socinianischen confessio fidei christianae edita nomine ecclesiarum in Polonia (1642) ward er auf dem Reichstag zu Warschau „vor infam erklärt“ und diese seine confessio verbrannt. Er führte von da an ein unfruchtbares Leben, verließ Polen 1658, ward 1660 in Spandau gefangen gesetzt, wo er Kol. und Eph. kommentierte, und starb 1661 zu Selchow in der Mark. Seine zahlreichen teilweise pseudonym herausgegebenen Schriften, unter denen das Werk gegen den Wittenberger Professor Meißner: De trinitate, de moralibus V. et N. T., itemque de eucharistiae et baptismi ritibus 1637 noch hervorzuheben ist, sind zum Teil gesammelt in der Biblioth. fr. Polon. t. IV.

Schlic (Schlit), 1. Kaspar, ungefähr 1400 als Sohn des Patriziers von Eger, Heinrich, geb., studierte wahrscheinlich zu Bologna, besonders bei dem Kanonisten Zabarella, einem Freund seines Vaters. Im Jahre 1416 (nach Piccol.) gewann er so die Gunst Kaiser Sigismunds, daß er bald die Seele der kaiserlichen Kanzlei und von seinem kaiserlichen Gönner mit wichtigen diplomatischen Sendungen nach Basel und Prag betraut wurde. Am 16. Juli 1422 zum Freiherrn ernannt, wurde er im folgenden Jahre Protonotar und dann Kanzler und 1433 oberster Kanzler des Kaisers. Seine Liebesabenteuer mit einer Ehefrau in Siena während seines einjährigen Aufenthaltes in Italien (1432 f.) gaben den Stoff zu dem lasciven Liebesroman seines Schützlings und schlaun Sekretärs Cnea Silvio di Piccolomini, des späteren Papstes Pius II. (f. d.), der 1444 unter dem Titel: Amores Euryali (Euriali) et Lucretiae (deutsch von Wyß) erschien. Nach dem Tode seines kaiserlichen Gönners setzte Schlic die Wahl Albrechts II. durch, dessen Vertreter er auf dem Reichstag zu Nürnberg im Jahre 1438 war und den er auch zur Neutralität gegen den Papst Eugen IV. zu bestimmen mußte. Unter Friedrich III. neigte der leicht bestechliche und sehr reich gewordene Kanzler immer mehr dem Papsttum zu. An äußeren Ehren hat es Schlic nicht gemangelt; im Jahre 1437 wurde er in den Stand eines Reichsgrafen von Bassano (Bassau) erhoben, dabei großen Grundbesitz empfangend, und 1439 erhielt noch die Herrschaft Weiskirchen dazu. Er starb am 5. Juli 1449 zu Wien und liegt daselbst begraben.

Schlic ist der Gründer des angesehenen böhmischen Adelsgeschlechtes der „Schlic zu Bassano und Weiskirchen“, von dessen Angehörigen außer Stephan, der Joachimsthal gründete und die Joachimsthäler (1517), auch

Schlichtenthaler genannt, prägen ließ, und den am 17. März 1862 gestorbenen berühmten österreichischen General Franz Heinrich, noch genannt zu werden verdient. — 2. Joachim Andreas, Oberlandrichter von Böhmen, geb. 1569, einer der 27 evangelischen Märtyrer, welche beim Prager Blutgericht (s. Prag) am 21. Juni 1621 hingerichtet wurden. — 3. Sebastian, Graf von Bassano und Herr von Ellnbogen. Ihm eignete Luther die lateinische Ausgabe seiner Schrift wider Heinrich VIII. zu.

C. Eberhard Windecke, Kaiser Sigismundsbuch (Mentel, scr. rer. Germ. I.); Grahl, Zeit und Herkunft der Schilde, 1882.

Schliemann, Heinrich, D. theol., Oberkirchenrat zu Schwerin, wurde geboren am 24. März 1802 in Gnoien i. M. als Sohn des Apothekers Thomas Heinrich Schliemann. Auf dem Gymnasium zu Rostock vorgebildet, bezog er mit 17 Jahren die dortige Universität, um Theologie und Philologie zu studieren. Von seinen Eltern gläubig erzogen, ward er später besonders durch Schleiermacher, den er 1822 in Berlin hörte, in seinem theologischen Denken gefördert und bestimmt. 1823 wurde er Hilfsprediger in Sternberg, 1829 Pastor in Bützow. Als solcher nahm er regen Anteil an dem erwachenden Glaubensleben und trat auch bereits öffentlich innerhalb der mecklenburgischen Landeskirche hervor, indem er im Jahre 1845 als Mitglied in die beiden Prüfungskommissionen für die theologischen Examina und in demselben Jahre in eine Kommission zur Revision des mecklenburgischen Kirchen-Gesangbuches berufen ward. Mehr noch erweiterte sich sein Wirkungskreis, nachdem er 1848 zum Superintendenten der Parochialen Diözese und 8 Jahre darauf zum Mitgliede des Oberkirchenrates in Schwerin ernannt worden war. Bereits seit Jahren mit Kliefoth bekannt, sollte er nun während 20 jähriger gemeinamer Arbeit durch das Band engerer Freundschaft mit demselben verbunden und einer der Männer werden, die Kliefoth nötig hatte, um sein Werk innerhalb der mecklenburgischen Landeskirche hinauszuführen. Wie hoch Kliefoth ihn als seinen Freund und Mitarbeiter schätzte, bewiesen z. B. die Worte, mit denen er ihm seine Erklärung der Offenbarung Johannis widmete. Er nennt ihn dort seinen „rechten Freund in Christo Jesu, einen Mittheiler seiner Freude, einen Mitgenossen seiner Trübsal, seinen Rat, seinen Trost und seine Erquickung“. — Die Rostocker theologische Fakultät verlieh Schliemann im Jahre 1873 bei Gelegenheit seines 50 jährigen Amtsjubiläums die theologische Doktorwürde. Nach 3 Jahren nötigte ihn zunehmende Altersschwäche, aus dem Amte zu scheiden, und nach abermals 3 Jahren starb er am 30. Juli 1879. Die mecklenburgische Landeskirche verlor in ihm, wie es nach seinem Tode im mecklenburgischen Kirchenblatte hieß, einen treuen Zeugen, ihre Geistlichkeit aber einen väterlichen Freund und gewissenhaften Berater. — Litterarisch hervorgetreten ist Schliemann abgesehen von einzelnen im Druck erschienenen

Predigten und einigen Artikeln im Kirchenblatte nicht. Was ihn aber in mancher Hinsicht über viele unter seinen Zeitgenossen hervorhob und ihn in besonderer Weise befähigte, neben Kliefoth und anderen mitzuwirken an der Hebung des kirchlichen Lebens innerhalb seiner Landeskirche, das waren neben seiner festen theologischen Bestimmtheit seine ausgleichende Gerechtigkeitliebe und die Milde seines Wesens, hinsichtlich welcher bereits der Direktor des von ihm besuchten Gymnasiums in ihm den „künftigen Johannes“ erkannte, und mit der er später die Herzen für sich und das Evangelium gewann.

Schloß, 1. im Sinne von Burg oder Palaß, Jes. 13, 22 u. ö. Kap. 34, 13 steht es für Festung, Zeph. 1, 16 und 3, 6 für Zinne, Sprüche 18, 10 bildlich für Thurm. — 2. das Schloß, welches verriegelt, ist erwähnt Nehem. 3, 3 ff. und bildlich Strach 22, 33, nämlich der Riegel, der vorgehoben wurde, um die Thür zu schließen, und in dessen Löcher die entsprechend angebrachten Stifte des Schließels gesteckt wurden, um den Riegel zu schließen oder zu heben. Riegel wie Schlüssel waren aus Holz und gewährten in dieser Form eine geringe Sicherheit.

Schlossen jagt Luther statt Hagel, wo nach dem Zusammenhang oder entsprechend dem hebräischen Wort große Eisstücke gemeint sind, Ps. 78, 47 u. ö.

Schlosser, L. Gustav, ein hervorragender Vertreter der inneren Mission im Geiste der lutherischen Kirche, wurde am 31. Januar 1826 in Hungen (Oberhessen) geboren und trat nach Vollenbung seiner theologischen Studien in Gießen 1847 in das Predigerseminar zu Friedberg ein, um hier wie dort nur im Geiste des Rationalismus seine Ausbildung zu empfangen. Die Märztage des Jahres 1848 begrißte auch Schlosser, wie er selbst in seiner 1883 erschienenen Schrift: „Die Revolution von 1848. Erinnerungen“ beschreibt, mit hoher Begeisterung und großen Hoffnungen fürs Vaterland. Aber der traurige Ausgang dieser Bewegung diente ihn dazu, ihn in die Stille zu führen und unter Erkenntnis des wahren Heils das Amt des Wortes in seinem ganzen Ernst zu erfassen. Er wurde einer der ersten Zeugen des Evangeliums und bald auch einer der mutigsten Vorkämpfer für das gute Recht der lutherischen Kirche in seiner Heimat, an deren kirchlicher Neubelebung und Entwicklung er hervorragenden Anteil nahm. Von 1852 an wirkte er als Pfarrverwalter in der Diasporagemeinde in Bensheim, dann als Hofkaplan in Erbach-Schönberg und endlich als Pfarrer in Reichensbach im Odenwald. Doch führte ihn seine geistliche Bedeutung bald auch in weitere Kreise, und namentlich war er auf zahlreichen Festen ein begehrter Redner, der mit seinen geistig-gewaltigen, gewissenhaftsenden und tiefen Predigten viel zur Bedeckung christlichen Glaubenslebens und eifrigen Missionssinnes beitrug. Besonders Interesse wandte er bald der inneren Mission zu, und alle Anstalten bewahrender und rettender Liebe in seiner Heimat erz-

fuhren seine reiche Förderung. Seit 1873 wirkte er als Vereinsgeistlicher der inneren Mission in Frankfurt im größten Segen. Er organisierte die freiwillige christliche Armenpflege, förderte die bestehenden Vereine und gründete eine Herberge zur Heimat und ein Magdalenium mit Borajhl. Vor allem aber entfaltete er als Prediger und Seelsorger eine fruchtbare Wirksamkeit und ist vielen ein sicherer geistlicher Führer auf dem Weg des Glaubens und der Glaubenserkenntnis geworden. Nach außen wirkte er durch Vorträge, wie 1873, auf der lutherischen Konferenz zu Leipzig „Über die Abnahme des Studiums der Theologie“, 1877, „Über die Einrichtung einer berufsmäßigen Armenpflege“, 1879, „Über Erholung im Lichte des Evangeliums“ und „Welche sozialen Verpflichtungen erwachsen dem Christen aus seinem Besitz?“, 1880 über „Bild und Bildung“, 1885 „Was ist Sünde?“, 1887 „Fortschritt, Fortentwicklung, Fortbildung im Kulturleben“, 1889 „Pflicht und Verantwortung der Eltern in betreff der Erziehung ihrer Kinder“. Dazu kamen seine „Reden im Freien“, 1881–82 in 6 Heften erschienen, seine Mit herausgabe der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“ und seit 1879 sein jährlich erscheinender und im positiven Sinn über die neueste Litteratur für das christliche Haus orientierender „Christlicher Bücherchat“. Endlich war Schlosser Mitbegründer des „Deutsch-evangelischen Kirchentages“ (s. d.) und ein willkommener Mitarbeiter auf den Kongressen für innere Mission. Er starb nach kurzer Krankheit am 1. Januar 1890.

— 2. Johann Friedrich Heinrich, ein bekannter Konvertit, wurde am 30. Dezember 1780 zu Frankfurt a/M. als Sohn des Hieronymus Peter Schlosser geboren. In der Jugend erfreute er sich der Bekanntschaft Schillers sowie Goethes, dessen äußere Geschichte er später als Rechtsanwalt führte. Nachdem er 1803 als Doctor juris promoviert hatte, ließ er sich in seiner Vaterstadt als Advokat nieder und wurde im Jahre 1806 durch den Fürstprimas zum Stadt- und Landgerichtsrat ernannt. Sechs Jahr später wurde er Oberschul- und Studienrat sowie auch Direktor des großherzoglichen Gymnasiums zu Frankfurt a/M. Am Wiener Kongreß nahm er als Vertreter Frankfurts teil. Mit dem Freiherrn vom Stein, dem er bei Gründung der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde hilfreiche Dienste leistete, kam er im Jahre 1819 in freundschaftlichen Verkehr, wie auch seine Mitarbeit an den Monumenta Germ. zu erwähnen ist. Am 21. Dezember 1814 trat er mit seiner Frau Sophie geb. du Fay (gest. 1865) zur römischen Kirche über. Er zog sich später aus dem öffentlichen Leben zurück und wurde ein eifriger Vorkämpfer für den Ultramontanismus, wiewohl seine interkonfessionelle Gastfreundschaft stets gerühmt worden ist. Schlosser starb am 22. Januar 1851 zu Frankfurt a/M. — Von seinen Werken sind anzuführen: Die Kirche in ihren Tüchern durch alle Jahrhunderte, 2. Aufl. 1863. Wieder des Franz von Nisi 1866 ff.: Die morgenländische

orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland, Heidelberg 1845; außerdem verfaßte er mehrere kleinere religiöse Schriften. Sein Nachlaß wurde von seiner Frau 1856–59 in 4 Bänden herausgegeben.

Über Schlosser s. Henden, Galerie berühmter Frankfurter 1881; Herz, Das Leben des Freiherrn vom Stein Band V; Greizenach, Briefwechsel 2. Aufl. 1878; Frele, Goethe-Briefe und Schlossers Nachlaß; Böhmer, Lebensschilderungen bei Zansen und dessen kleinere Schriften III, 478 ff. — 3. Joh. Ludwig, lutherischer Theolog, geb. 1702 zu St. Goar am Rhein, gest. 1764 als Hauptpastor an St. Katharinen in Hamburg, von Pastor Göze „eine Zierde des Hamburgischen Ministeriums“ genannt. Von ihm das Passionlied „Ich sehe dich mit Beten dort vor den Dlgern treten“. — 4. Ludwig Heinz, lutherischer Theolog und Liederdichter, geboren 1663 in Darmstadt, gestorben 1723 als Prediger in Frankfurt a/M. Von ihm: „Eder Geist in's Himmels Throne“; „Sorge doch für meine Kinder“. Auch ein mit den Worten „Jesus nimmt die Kinder an“ beginnendes Lied wird ihm zugeschrieben. Vgl. hierzu Fischer, I. S. 397.

Schlotmann, Konstantin, protest. Theologe, geb. (7. März 1819) und gebildet zu Minden in Westfalen, bezog schon im 17. Jahre die Berliner Universität und habilitierte sich nach Besuch des Wittenberger Predigerseminars (Denbner) auf Verrieb seines Lehrers Neander 1847 in Berlin. Die kleine hebräisch geschriebene Habilitationschrift: Schirä schächar („Morgenslieder“) enthält Gedichte an Israel und ist mehr litterarische Wertwürdigkeit als wissenschaftliche Arbeit. 1850 ging Schlotmann als Prediger zur preussischen Gesandtschaft nach Konstantinopel; das Jahr 1855 führte ihn auf einen theologischen Lehrstuhl in Zürich; 1859 ward er Professor in Bonn, 1866 zugleich mit Riehm Nachfolger Hupfelds in Halle. Hier starb er am 8. November 1887. Sein einziges größeres Werk über Alttestamentliches, eine Frucht der Berliner Zeit, ist ein fleißiger Kommentar zu Hiob (1851), der aber keine tiefere Wirkung geübt zu haben scheint. Aus der Bonner Zeit stammen 2 lateinische Programme, in Halle endlich schrieb er u. a. „David Strauß als Romantiker des Heidentums“ 1878; „Die Osterbotschaft und die Visionshypothese“ 1886, und in vorzüglichem Latein gegen die Ultramontanen seinen Erasmus redivivus 1883–89. Aus seinem Nachlasse gab D. Kühn in Dresden ein „Kompendium der biblischen Theol. des A. und N. Test.“, zuerst Leipzig 1889, heraus, das in seiner Art zwar musterhaft, aber nach Hengstenbergs Weise den Unterschied der Testamente zu wenig erkennen läßt. Sehr thätig war Schlotmann auf dem Felde der semitischen Epigraphik (Sichmunazar- und Meichainschrift), gefäbrtete aber seinen Ruf aufs ernstlichste durch unvorsichtiges Eintreten für die durch Socin und Kaupzig als Fälschung erwiesenen „moabitischen Altertümer“ (vgl. Lagarde, Symmicta 2, 41–87). Seit 1865 nahm er eifrig teil an dem Bibel

revisionswerke und trat dann als dessen Anwalt 1885 litterarisch auf. Auch seine Mitarbeit für Niehm's Wörterbuch sei erwähnt. Seine Bekannten rühmen ihn als „kernhaften, gebiegenen Charakter“ und eifrigen Förderer kirchlicher Werke; als Theologe dürfte er gemäßigter konservativ heißen. Vgl. über ihn: Siegfried, Allg. dtische. Biogr. 31, 567 ff. und Brandt in den Deutsch-evang. Blättern 1889.

Schlumbach, Fritz von, Pastor und deutsch-amerikanischer Evangelisator, Gründer des „Christlichen Vereins junger Männer“ zu Berlin. Als Generalsekretär der deutschen Jünglingsvereine in Amerika hatte er gegenüber den Bewahrungsbestreben der Jünglingsvereine an der Jugend die Missionsthätigkeit seitens der jungen Männerwelt schärfen gelernt und gewann für diesen in Deutschland neuen Gedanken seit seinen ersten Evangelisationsversammlungen in Berlin 1882 weitere Kreise, so daß schon im Januar 1883 hier der erste „Christliche Verein junger Männer“ gegründet wurde, der schon nach 10 Jahren einen Zweigverein von sich abließ. Der Charakter dieser Vereine, die bald außerhalb Berlins nachgeahmt wurden, ist wesentlich religiös; der Zweck besteht in der Heranziehung der Mitglieder aus allen Ständen zu praktischer Arbeit für das Reich Gottes. Besonders in Berlin hat er schon viel Segen gestiftet, in erster Linie durch Sonntagschulen, Schriftenverbreitung, Hotelmission, Kranken- und Fremdenbesuchskommissionen, aber auch durch Stellenvermittlung, Wohnungsnachweis u. Freilich darf man auch die Schattenseiten nicht übersehen, unter denen besonders hervorstechen die völlige Loslösung von der parochialen Teilung und vom geistlichen Amt, das reklamenhafte Auftreten nach außen, das Operieren mit großen Zahlen, in denen das einzelne Glied verschwinden muß, und namentlich die konfessionelle und religiöse Weitrichtigkeit. Der anglo-amerikanische Ursprung kommt trotz aller Anpassungsversuche an deutsche Verhältnisse stark zum Vorschein. Ein Gedeihen ist überhaupt lediglich in Großstädten möglich. Das Verhältnis zu den Jünglingsvereinen ist im ganzen und großen ein ergänzendes, friedliches Nebeneinandergehen, das auf beide Seiten nicht ohne fruchtende Einwirkung geblieben ist. Vergleiche Band III, S. 644 b.

Schluß der Predigt, siehe „peroratio“.

Schlüssel, Schlüsselgewalt, siehe d. Art.: „Amt der Schlüssel, Amt christliches, Beichte, Bann, Exkommunikation, Kirchengewalt, Kirchenzucht, Retention“.

Schlüssel, Christoph, f. Clavius.

Schlüsselburg, Konrad, Superintendent in Straßund, ein freitbarer Theolog des 16. Jahrhunderts, ein Schwager des bekannten Streittheologen Johann Wigand. Mit Wörlin, Morgenstern und Wedemann tritt er gegen Hespius, der in seiner Adsertio testamenti Christi (1574) behauptet hatte, daß man die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit u. s. w. nicht nur Christi Person in

concreto, sondern auch der humanitas Christi in abstracto zuerkennen müsse. Noch mehr in den Vorbergrund trat er durch einen zwischen ihm und Uskar in Räteburg 1592 geführten Streit über die Behauptung Uskars: quod Joanni baptistae in utero materno contigerunt dona spiritus sancti, idem et aliis contingere nondum natis liberis propter corpus piorum parentum, qui fructum ventris sui deo commendat, in welchem Satz Schlüsselburg Zwinglocalvinismus glaubte erblicken zu müssen.

Vgl. Tamms, Conrad Schlüsselburg u. s. w. Straßund 1855.

Schlüter, Heinrich, ein begeisterter Anhänger des Labadismus (f. d.), überlegte die Schriften der unter den Labadisten hervorragenden Anna von Schürmann (f. d.) und führte in Wesel die sogenannte „Prophetei“ ein, eine Art erweiterter Hausandacht zur Vertiefung des Schriftstudiums durch gemeinsame Betrachtung, die Labadie von den Jansenisten herübergenommen hatte.

Schmalkalden, die am südwestlichen Abhang des Thüringer Waldes gelegene alte Lutherstadt, Mittelpunkt der gleichnamigen Herrschaft, welche von 1360 bis 1533 zum Teil, von da ab ganz zu Hessen gehörte, leistete während des Mauritianischen Verbesserungswerkes (vgl. Bd. IV S. 675 und den Art. „Verbesserungspunkte“) den summeepistopalen Eingriffen energischen Widerstand, weshalb dem Schmalkalbener Bezirk den Rezek vom 14. April 1648 das unveränderte lutherische Kirchentum gewährleistet wurde. In der Kirchengeschichte ist Schmalkalden namentlich bekannt durch verschiedene während der Reformationszeit daseibst abgehaltene Zusammenkünfte der evangelischen Stände resp. Theologen. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1. Am 29. November 1529 traten die evangel. Stände in Schmalkalden zusammen, um sich gegenüber etwaigen Angriffen des Kaisers zusammenzuschließen. Dieser Zweck wurde aber nicht nur nicht erreicht, sondern es kam zu einem vollständigen Bruch mit den Oberländern. — 2. Am 22. Dezember 1530 faßten die evangelischen Stände auf Grund des bedrohlichen Augsburger Reichstagsabschieds den einmütigen Beschluß, bei jedem Vorgehen des Reichskammergerichts gegen einen evangelischen Reichsstand für einander einzustehen, zunächst aber den Kaiser um Verhinderung der beabsichtigten Prozesse zu ersuchen. Da der Kaiser keine bestimmte Antwort gab, so kam es — 3. am 29. März 1531 zu einem neuen wichtigen Konvent zu Schmalkalden, auf welchem die evangelischen Stände ein förmliches Schutz- und Trugbündnis abschlossen (Vgl. den Art. „Schmalkaldischer Bund“). — 4. Im Jahre 1535 fand eine abermalige Zusammenkunft der evangelischen Stände in Schmalkalden befußs Verlängerung und Erweiterung des Schmalkaldischen Bundes statt. — 5. Der bedeutendste der Schmalkalbener Konvente tagte im Februar 1537. Die meisten Bundesfürsten waren zu demselben erschienen, ebenso auch die hervorragendsten protestantischen Theo-

logen (Luther, Melancthon, Spalatin, Amsdorff, Bugenhagen, Urbanus Rhegius, Frdr. Mykonius, Just. Menius, Anton Corvin, Joh. Draconites, Joh. Brenz, Cris. Schneck, Ambrosius Blaurer, Andreas Pfander u. a.), um die Frage zu behandeln, ob die von dem päpstlichen Legaten von der Vorst überbrachte Einladung zu dem von Paul III. ausgeschriebenen Konzil nach Mantua anzunehmen sei oder nicht. Man einigte sich zu einer ablehnenden Antwort; der wichtige Ertrag dieser Zusammenkunft in Schmalkalden aber war die Beratung und Unterzeichnung der von Luther verfaßten, später sogenannten Schmalkaldischen Artikel (vgl. den Artikel). Luther, welcher damals in der großen Stadtkirche zweimal predigte, äußerte nachher, seine sowie Spalatins Stimme habe sich in der großen Kirche wie die einer Spitzmaus angenommen. Den Schluß des Konvents konnte der Reformator nicht abwarten, da ihn ein heftiges Magenleiden am 26. Februar zu schleunigster Abreise nötigte. — 6. Als Kaiser Karl V. 1540 den Religionsstreit durch Religionsgespräche zu schlichten versuchte, fand am 1. März des genannten Jahres zu Schmalkalden ein Konvent evangel. Theologen statt, auf welchem ein von Melancthon verfaßtes Gutachten beraten wurde, „ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen und was oder inwiefern man im Streit der Religion jenen nachgeben könne oder nicht“. Derselbe Konvent beschloß sich auch mit den Freilehren der Schwarmgeister Sebastian Frand und Kaspar Schwenkfeldt. — 7. 1543 tagten die Glieder des Schmalkaldischen Bundes noch einmal in Schmalkalden, um zu beraten, welche Maßregeln bei dem gefährdenden Verhalten des Kaisers zu ergreifen seien.

Schmalkaldische Artikel, siehe articuli Smalcaldici.

Schmalkaldischer Bund. Um den durch den Augsburger Religionsfrieden angekündigten Reichsrekognitionen wirksam entgegenzutreten zu können, schlossen die evangelischen Stände im März 1531 zu Schmalkalden ein Schutz- und Truppbündnis ab zu gegenseitiger Unterstützung, eventuell auch gegen den Kaiser. Von dem im Jahre 1529 von Landgraf Philipp geplanten Bunde aller Evangelischen unterschied sich der jetzt gegründete insofern vorzüglich, als Annahme der Augsburgerischen Konfession Voraussetzung der Zugehörigkeit war. Der Bund wurde geschlossen von Kurlandien, Hessen, Braunschweig Lüneburg, Anhalt, Mansfeld und den 11 Reichsstädten: Straßburg, Ulm, Memmingen, Nördlingen, Memmingen, Lindau, Biberach, Jöh, Lübeck, Magdeburg, Bremen. Die begeisterte Seele des Bundes war Philipp von Hessen: denn es auch seine Freude nicht wenig herabstimmte, daß die Schweizer, trotz seiner Fürsprache, namentlich auf Betreiben Kurfürstens, von dem Bunde zurückgewiesen waren, so hatte er doch anderseits die Freude erlebt, daß die Oberländer ausdrücklich zugelassen wurden. Am einem noch im selben Jahr stattfindenden Konvent zu Frankfurt a/M.

wurde der Bund weiter entwickelt und befestigt, namentlich aber das Verhältnis der evangelischen Stände zum Reichskammergericht ins Auge gefaßt. Philipps Gesandte durchzogen ganz Deutschland, um für den Bund Stimmung zu machen; Dänemark wurde gewonnen; auch katholische Länder suchte er für die Politik des Bundes zu interessieren, mit Frankreich wurden Verhandlungen angeknüpft. Bald nahm der Bund eine so imponierende Machtposition ein, daß der Kaiser, bedrängt von den Türken, sich zu dem Nürnberger Religionsfrieden verstehen mußte. 1535 wurde der Bund auf 10 Jahre verlängert, wegen der entgegenkommenden Haltung König Ferdinands aber die oppositionelle Stellung gegen Österreich vorerst aufgegeben und die Einmischung der französischen Gesandten zurückgewiesen. Bald darauf, im April 1536, konnten, auf Grund des zwischen König Ferdinand und dem Kurfürsten Johann Friedrich abgeschlossenen Wiener Vertrages, neue Mitglieder in den Bund aufgenommen werden. Es waren dies die Fürsten Johann Georg und Joachim von Anhalt, die Herzöge Barnim und Philipp von Pommern, Ulrich von Württemberg und die Städte Augsburg, Frankfurt, Hannover, Hamburg, Kempten. Neuen Zuwachs erhielt der Bund auf dem Konvent zu Schmalkalden von 1537, wo der Herzog Heinrich von Sachsen-Freiberg, und im April 1538, wo auf einem Konvent in Braunschweig der König von Dänemark aufgenommen wurde. Nachdem der Schmalkaldische Bund auf diese Weise verstärkt und dessen innere Organisation auf verschiedenen Konventen in einer den neuen Verhältnissen möglichst entsprechenden Weise modifiziert worden war, konnten die Protestanten, so schien es, der Zukunft getroßt entgegenzusehen. Bis zum Jahre 1540 erfüllte der Schmalkaldische Bund, unter der zielbewußten geistigen Leitung Landgraf Philipps, vollkommen seine Aufgabe, ein Schild der jungen evangelischen Kirche gegenüber römischen Unterdrückungsversuchen zu sein. In dem genannten Jahre aber erhielt er einen gewaltigen Stoß durch die unglückselige Doppelhehe Landgraf Philipps (vgl. den Art. Philipp von Hessen), dessen Thatkraft von nun an gelähmt war. Es fehlte nunmehr an einer weitblickenden, unmißgütigen und energischen Leitung, und so konnte es geschehen, daß der Schmalkaldische Bund, mit seiner glanzvollen Vergangenheit, infolge des Schmalkaldischen Krieges ein politisch unrühmliches Ende fand.

Schmalkaldischer Konvent, vgl. oben unter Schmalkalden.

Schmalkaldischer Krieg, so genannt weil er von Kaiser Karl V. gegen den Schmalkaldischen Bund geführt wurde, hatte kirchliche und politische Gründe. Bedrängt von äußeren Feinden, hatte der Kaiser seit 1532, schweren Herzens, fortwährend die größte Mühsicht auf den mächtig sich entfaltenden Bund nehmen müssen. Allein im Jahre 1545 war die Situation eine durchaus veränderte. Mit Frankreich war 1544 zu Crespy Frieden abgeschlossen, auch die Türken hielten Ruhe. Nun hielt der

Kaiser den Zeitpunkt für gekommen, um mit den deutschen Kessern abzurechnen. Hierzu drängte ihn einerseits die Entwicklung der kirchlichen Frage, das fortwährende Wachstum der evangelischen Sache, namentlich aber die Furcht, vom Niederrhein her, wo Hermann von Wied die Reformation des Kurfürstentums Köln versucht hatte, könne die Kesserei auch die Glaubenseinheit seiner Niederlande bedrohen, und der Glaube, durch die beim Papst erwirkte Ausschreibung eines Konzils nach Mantua habe er sein den Protestanten früher gegebenes Wort eingelöst. Andererseits aber wirkte auch der durch die Nachstellung des Schmalkalbischen Bundes stark hervorgetretene Gegensatz zwischen dem Kaisertum und der gerade in jener Zeit immer mehr sich entwickelnden Selbstberechtigung der deutschen Fürsten bedeutend mit. Rasch verschärfte sich die Gegensätze. Im Frühling 1546 war der Kaiser zum Krieg entschlossen. Sein Sohn Philipp sowie Herzog Alba schürten noch das in ihm glimmende Feuer des Hasses gegen die Protestanten. Nicht nur in katholischen Fürsten, namentlich dem Herzog von Bayern, sondern auch in dem evangelischen Moriz von Sachsen hatte der Kaiser thatkräftige Bundesgenossen gewonnen. An Gegenruffungen ließ es zwar der Schmalkalbische Bund nicht fehlen, allein es war von vornherein keine energische, zielbewußte Leitung vorhanden. So begann denn im Juni 1546 der verhängnisvolle Krieg mit der Achtung der beiden Häupter des Schmalkalbischen Bundes, des Kurfürsten Johann Friedrich und des Landgrafen Philipp. In Süddeutschland hatte der Bund bedeutende Truppenmassen unter dem Feldhauptmann Schärtlin zusammengezogen; bald stießen Johann Friedrich und Philipp von Fessen mit ihren Scharen zu diesen; nach ihrer Vereinigung hätten sie den Kaiser zermalmen können, wenn sie rasch vorgezogen wären. Allein sie zauderten. Inzwischen zog der Kaiser immer neue Truppen heran, Moriz fiel in Kursachsen ein, Johann Friedrich eilte, sein Land zu retten, Landgraf Philipp zog zornmütig ab, das bündische Heer löste sich auf, ganz Süddeutschland stand dem Kaiser offen. Zwar gelang es Johann Friedrich bald, sein Land zurückzuerobern und Moriz stark in die Enge zu treiben, allein im Frühling 1547 zog der Kaiser heran, und es kam zu der kurzen, aber entscheidenden Schlacht bei Mühlberg, welche Johann Friedrich in die Gewalt des Kaisers brachte und diesen zum unumschränkten Herrn der Situation machte. Landgraf Philipp war saftungslos und ergab sich, die Macht des Schmalkaldener Bundes war zertrümmert, nur die niederdeutschen Städte hielten noch das Banner des Protestantismus hoch. Vgl. hierzu sowie zu der weiteren Entwicklung die Artt. Johann Friedrich von Sachsen, Moriz von Sachsen, Philipp von Fessen, Augsburger Interim.

Schmalz, D. Mor. Ferd., beliebtester rationalistischer Kanzelredner, geb. 1785 in Stolpen (Sachsen), 1814 Prediger in Wehlen, 1816 in Wien, 1819 in Neustadt-Dresden, 1833 Haupt-

pastor an St. Jakobi in Hamburg, gest. 1860 als Senior des geistlichen Ministerii daselbst. Er veröffentlichte zahlreiche Predigten, ferner noch neuerdings in 11. Auflage erschienene „Erbaunungsstunden“ für Konfirmanden.

Schmalz, Valentin, Socinianer, geb. 1572 in Gotha, gest. 1622 als Prediger in Ratow. Er veröffentlichte u. a. eine heftige Schrift gegen die Gottheit Christi und ist Mitverfasser des Ratauer Katechismus. Vgl. Fod., der Socinianismus, Kiel 1827. S. 1887.

Schmelen, Heinrich, der Begründer der Namamission, war 1777 in Cassebruch an der Weser (Hannover) in einem Bauernhause geboren und 1803 bei der Befestigung seines Heimatlandes durch die Franzosen vor diesen nach London geflüchtet, wo er zum Glauben erweckt und nach religiöser Überlegung auch entschlossen wurde, Missionar zu werden. 1807 wurde er der Schüler Zänides (s. d.) in Berlin und lehrte 1810 nach London zurück, um dort ordiniert und zu den Heiden ausgesandt zu werden. Das Ziel seiner Bestimmung war das Land der Buschmänner, doch kam er bald auch in enge Berührung mit den Orlams, Hottentotten, die sich dem Joch der Boeren entzogen und holländische Sprache und Kultur angenommen hatten. Freilich zunächst schien seine Arbeit vergeblich, und erst im 3. Jahre seiner Wirksamkeit (1814) kam es zu den ersten Tausen. Bald darauf zog er im Auftrag seiner Missionsgesellschaft in London über den Dransefluß nach Norden, um die Arbeit Christian Albrechts in Groß-Namaland wieder aufzunehmen, und viele Orlams begleiteten ihn mit Freuden. Nachdem er seine höchst beschwerliche Reise bis weit nach dem Norden (Walfischbai) ausgebehnt hatte, fand er endlich auf dem Rückweg einen zur Niederlassung geeigneten Ort und nannte ihn Bethanien. Hier entfaltete er nun eine großartige und geeignete Thätigkeit. Er wurde selbst ganz zum Hottentotten, wie er denn auch aus diesem Volk ein Weib nahm; in 2 Jahren durfte er 100 taufen, noch viel mehr wurden angeregt, und Bethanien wurde zur „Stadt auf dem Berg“, deren Schein viele anzog. Dann aber mußte Schmelen auf höheren Wunsch längere Zeit nach dem Süden, und während seiner Abwesenheit erkaltete das Feuer, erlosch der Eifer und bereitete sich ein tiefer Abfall vor. Auch eine vierjährige Dürre brachte keine Umkehr. Zuletzt (1821) mußte Schmelen, von den Häuptlingen vertrieben, Bethanien verlassen und kam nie wieder zurück, so sehr er danach verlangte. Auch ein Versuch, nordwärts zu den Damara zu ziehen, mißglückte. So ließ er sich im Süden des Dranseflusses in Klein-Namaland nieder und gründete die Station Komaggas. Hier erneuerte er auch seine Versuche, mit Hilfe seines Weibes die Bibel in die ihm selbst fremde Hottentottensprache, deren seltsame Schmalzlaute er sich nicht mehr hatte aneignen können, zu übertragen. Doch konnte auch der große Eifer, mit dem er jeden Tag dieser Sprache von den Lippen seines Weibes ablauschte, kein brauchbares Werk schaffen. 1831 wurden die 4

Evangelien in Kapstadt gedruckt. Schmelzer erlebte aber noch die Freude, daß die von London aufgegebenen Namamission von der Rheinischen Gesellschaft 1842 aufgenommen wurde, und starb in Rommagas 1848.

Schmelzer heißt der Prophet Jeremias 6, 27 im Gleichnis als einer, der die Verderbenheit des Volkes erfahren und prüfen soll, wie der Schmelzer, der nur Schlacken findet.

Schmerzsmutter, f. Mater dolorosa.

Schmid, 1. Christian Friedrich, Prof. der Theologie in Wittenberg seit 1772. Er verfaßte eine lange Reihe von biblisch-kritischen Abhandlungen sowohl über einzelne Bücher, als auch über Fragen der allgemeinen Einleitung, die aber jetzt sämtlich vergessen sind. Er starb 1778. — 2. Christian Friedrich, Prof. der Theologie in Tübingen, geb. 1794 zu Bielefeld in Württemberg, seit 1821 außerordentl., seit 1826 ordentl. Professor, gest. 1852. Er entfaltete durch seine Vorlesungen über praktische, exegetische und ethische Theologie einen tiefgreifenden Einfluß auf den theologischen Nachwuchs, vertrat selbst neben Baur mit Erfolg die positiven Grundanschauungen der Bengelischen Schule und verband mit wissenschaftlicher Thätigkeit lebendige Frömmigkeit. An der wissenschaftlichen Bewegung nahm er noch nach seinem Tode durch seine von Weizsäcker veröffentlichte „Biblische Theologie des N. T.“ (1853. 5. Aufl. 1886) Anteil; er faßte darin die Disziplin als historisch-genetische Darstellung des Christentums, wie es in den kanonischen Schriften des N. T. vorliegt, zog deshalb auch die Geschichte Jesu und der Apostel in die Darstellung herein und gruppierte vier neutestamentliche Lehrentropfen (des Jakobus, Petrus, Paulus, Johannes) je nach ihrer verschiedenen Auffassung vom Verhältnisse des Christentums zum alten Bunde des Gesetzes und der Verheißung. Schon zuvor hatte er in einer wichtigen Abhandlung über „das Interesse und den Stand der biblischen Theologie in unserer Zeit“ (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1834) dieser Disziplin eine sichere Stellung innerhalb des theologischen Wissensganges angewiesen, die methodischen Forderungen auf dieselbe begründet und eine kritische Geschichte der bisherigen Darstellungen biblisch-theologischer Art gegeben. — 3. Christoph Daniel von, der lebenswürdige Jugendschriftsteller, wurde 1768 zu Dinkelsbühl geboren, daselbst im Karmeliterkloster und danach in der lateinischen Schule unterrichtet, kam von da 1783 nach Dillingen, war Kaplan in Seeg, 1815 Pfarrer in Ober-Stadion bei Ehingen, 1826 Domkapitular in Augsburg, starb daselbst 1854. Seine zahlreichen Jugendschriften sind durch kindliche Naivität anspendend. Das konfessionelle macht sich bei ihm kaum geltend. — 4. Erasmus, geb. 1560 in Delphid, 1596 philosophischer Adjunkt in Wittenberg, bald nachher Prof. der griechischen Sprache und Mathematik, gest. 1637, Verfasser einer lateinischen Uebersetzung des N. T. mit Anmerkungen („Opus Sacrum posthumum, Norimb. 1658), die indes nur als „eine sehr verbesserte Bezeichnung“. Über seine u. d. T. „*Ταπεινός*“ erschienene

Konfession f. den Art. Konfession. — 5. Franz Xaver, geb. 1819 in Schwarzenberg, von Geburt ein österreichischer Katholik, stand eine Zeitlang im Dienste seiner Kirche, beteiligte sich lebhaft an den philosophischen und politischen Bewegungen seiner Zeit und trat nach längerem Wanderleben schließlich in Bayern zum Protestantismus über. Seit 1856 an der Universität Erlangen als Privatdozent und seit 1862 als außerordentl. Prof. thätig, wollte er als Vertreter eines spekulativen Montheismus gelten, veröffentlichte eine Reihe philosophischer, pädagogischer und populärer Schriften und wirkte für humanitäre Bestrebungen durch Gründung des ersten Vereins für Volkserziehung, der in der Anstalt „Sonnenblume“ (begr. 1872) einer Anzahl armer schulpflichtiger Knaben während der schulfreien Nachmittagszeit Aufsicht, Beschäftigung und Anleitung zur „Selbstständigkeit, Zusammengehörigkeit und Gotteingehörigkeit“ gibt. Sein Beispiel findet durch fortgesetzte Gründung von Knabenhorten in andern Städten fruchtbare Nachahmung, wiewohl nach der religiösen Seite hin schon von dem Gründer her denselben tiefere Bestimmtheit mangelt. Schmid starb am 28. Nov. 1883. — 6. Heinrich, geb. 1811 zu Harburg bei Nörblingen, D. theol., luth. Theolog, Professor in Erlangen, wo er 1885 starb. Am meisten bekannt gemacht hat er sich durch seine in erster Auflage 1843, in siebenter nach seinem Tode 1893 erschienene „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“, neben Hases Hutterus redivivus und Luthardts Kompendium der Dogmatik das verbreitetste Hilfsbuch zur Einführung in die kirchliche Dogmatik. Von den beiden genannten unterscheidet sich das Schmid'sche Buch durch völlige Zurückstellung des eigenen Urteils und Bedrängung auf einen Auszug der lutherischen Dogmatik der orthodoxen Periode bis auf Hollarz. Gerade in dieser engern Begrenzung des Stoffes, die eine weit ausführlichere Mitteilung aus den Dogmatikern gestattet, liegt der Vorzug und bleibende Wert dieses Buches. Außerdem schrieb Schmid noch ein später zum Handbuch erweitertes Lehrbuch der Kirchengeschichte 1851 (3. Ausg. 1880), ein Lehrb. der Dogmengeschichte 1860, 4. Aufl. 1886, eine Geschichte der Syncret. Streitigkeiten 1846, eine Geschichte des Pietismus 1863, ferner „der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter“ 1868 und Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart 1874. Auch war er Miterausgeber der (Erlanger) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. In dem Streit, der sich um Hofmanns Schriftbeweis erhob, nahm er, eine irenische, milde Natur, eine Mittellstellung zwischen den streitenden Parteien ein. — 7. D. Joh., luth. Theolog, geb. 1594 in Baugen, nach theologischen Studien in Straßburg, Jena und Wittenberg, wobei er Gerhard und Meißner näher trat, 1622 Professor in Straßburg. Er war mit hohen Predigtgaben ausgerüstet („Straßburger Chrysostomos“) und stand zu den

Studierenden in ähnlichem Verhältnis wie neuerdings Tholuck in Halle (Spener und viele andere nannten ihn ihren „Vater in Christo“), ward aber auch wegen seines Eifers für lutherisches Bekenntnis und kirchliche Disziplin viel geschmäht. Im Jahre 1629 ward er Präses des Kirchenkonvents, 1633 des Thomaskapitels und starb 1658. Tholuck (Lebenszeugen, S. 217 ff.) nennt ihn einen Theologen, in dessen Leben der seltenste und vollkommenste Zusammenklang von Wort und That sich ausprägt. — 8. Joh. Andreas, Professor in Jena, dann in Helmstädt, war ein Freund des Sagittarius (s. d.), dessen *Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes* er ergänzte und 1718 herausgab, wie er auch 1713 in seinem *Commentarius de vita et scriptis Casp. Sagittarii* ausführliche Nachrichten über ihn gab. — 9. Joh. Wilh., Professor der Theol. in Jena, geb. 1744, gest. 1798. Von der Wahrheit der Philosophie Kants überzeugt, wollte er dessen Sittenlehre in der Lehre Jesu und im Christentum wiederfinden und fand sie thatächlich, indem er Schrift und Dogmatik nach den Prinzipien jener Philosophie deutete. So ward er einer der bedeutendsten Vertreter des Nationalismus, dem die Religion nur als Moral, die Vernunft als die eigentliche Quelle derselben und die Offenbarung nur als Mittel zu ihrer schnelleren Verbreitung galt. — 10. Joseph Anton, Dr., geboren am 19. März 1827 zu Heideck in der Oberpfalz, ward im Jahre 1851 Priester, im folgenden Dozent und im Jahre 1853 Professor der Exegese und der hebräischen Sprache am Lyceum zu Eichstätt. Nachdem er in den Jahren 1858–67 als Pfarrer zu Schrobenhausen thätig gewesen war, wurde er in letztgenanntem Jahre zum Domkapitular von Bamberg ernannt und übernahm 1868 eine Professur für Dogmatik am Lyceum daselbst. Er ist auch politisch thätig gewesen; von 1863–81 war er Mitglied der bayerischen Kammer und seit dem Jahre 1871 in ihr der stehende Referent für den Etat des Kultusministeriums; dem Zollparlamente hat er auch angehört sowie in den beiden ersten Sessionen dem Deutschen Reichstag. Schmid starb am 9. März 1881 zu München. — Er gab 1858 eine Erklärung des Buches der Weisheit heraus und schrieb ferner: Kirche und Bibel, 1862, und Die Lehre von dem unfehlbaren päpstlichen Lehramt, 1873. — 11. Karl Adolph von, hervorragender Pädagog, mit Palmer und Wilbermuth Herausgeber der Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., 10 Bde., 1876–87, geboren 1804 in Ebingen, 1838 Rektor des Pädagogiums in Eplingen, 1852 Gymnasialrektor in Ulm, 1859 in Stuttgart, 1865 Oberstudienrat, 1878 als Prälat pensioniert, gestorben 1887. Seine „Geschichte der Erziehung vom Anfang bis auf unsere Zeit“ blieb unvollendet. — 12. Konrad, apokalyptischer Flagellant, wahrscheinlich ein Thüringer, verkündigte nach Berechnung aus der Apokalypse das Jahr 1369 als das Jahr des jüngsten Gerichts, was viele seiner

Anhänger zur Veräußerung ihres Besitzes veranlaßte. Er soll 1369 mit sieben von diesen in Nordhausen verbrannt worden sein. Vgl. H. Haupt, Zeitschr. für Kirchengeschichte 1888, S. 114 ff. — 13. Konrad, geboren 1476 zu Rüschnacht am Züricher See, Priester und seit 1519 Komtur im dortigen Johanniter-Ordenshause, durch Zwingli mit Luthers Schriften bekannt geworden, gab seiner evangelischen Überzeugung zuerst 1522 in einer zu Lugern am Gedächtnistage einer Feuersbrunst gehaltenen Predigt öffentlichen Ausdruck, vertrat aber, ohne von Zwingli sich zu trennen, im Gegensatz zu dessen radikaler Haltung einen gemäßigten Standpunkt. So auf dem Züricher Religionsgespräch im Oktober 1523, wo er die Bilder nicht schlechthin verwarf, aber vor allen Dingen auf gründlichen Unterricht drang. Er wurde in die Kommission gewählt, welche die Reformation durchführen sollte, nahm teil an der Disputation mit den Wiedertäufern 1525 und der Berner Disputation von 1528. Im Capellerkriege 1529 war er Feldprediger und fiel im Oktober 1531 wie Zwingli auf dem Schlachtfelde. — 14. Leopold, D. Dr., geboren am 9. Juni 1808 zu Zürich als Sohn eines aus Württemberg dahin eingewanderten kathol. Buchbinders und einer protestantischen Schweizerin, kehrte im Jahre 1810 mit seinem Vater, der das schweizerische Bürgerrecht nicht erlangen konnte, nach Württemberg zurück und besuchte in den Jahren 1823–27 das Gymnasium zu Ebingen, 1827–30 die Universitäten Tübingen und München. Im Jahre 1831 wurde er in Marburg Mitarbeiter an Senglers Kirchenzeitung daselbst und dann Professor am Priesterseminar zu Limburg. Im Jahre 1832 empfing er die Priesterweihe und bekleidete von 1837–39 das Amt eines Pfarrers zu Grohobach in Nassau. Im Mai 1839 wurde er zum Professor der römischen Dogmatik nach Gießen berufen und übernahm daselbst im Jahre 1843 auch eine Professur der Philosophie. Mehrere an ihn in den Jahren 1844 und 1846 ergebende Berufungen nach anderen Universitäten lehnte er ab. Schmid war ein unter dem Einflusse der Philosophie des Franz von Baader (s. d.) stehender, freisinniger Theologe, der die kathol. Lehre zu veredeln und zu vertiefen suchte. Hierin liegt auch der Grund dafür, daß er, als er am 22. Februar 1849 als Nachfolger des Bischofs Kaiser zum Bischof von Mainz gewählt worden war, von Rom aus nicht bestätigt, und ihm, da die Staatsregierung gegen diese Nichtbestätigung nicht protestierte, der ultramontane, später viel genannte Kettler vorgezogen wurde. Schmid legte hierauf seine theologische Professur nieder und behielt nur seine philosophische. Von nun an ein energischer Bekämpfer des Ultramontanismus, schied er im Jahre 1867 förmlich aus der römischen Kirchengemeinschaft aus. Am 20. Dezember 1869 starb er und wurde unter der Asijenz eines römischen Priesters begeben. — Von seinen zahlreichen Werken sind zu nennen das 1. Buch des Pentateuchs (e. theol. = pneumat. Auslegung)

1835, als Anfang eines geplanten, aber nicht weiter erschienenen Bibelwerkes; Kurze Worte an die Denkenden in Deutschland 1845, aus Anlaß der deutschkatholischen Bewegung geschrieben; Geist des Katholizismus oder Grundlegung der christlichen Front 1848—50, 2. Aufl., 4 Bücher, Gießen 1880; Ultramontan oder katholisch? 1867f.; Über die religiöse Aufgabe der Deutschen, Nachschärfung, herausgeg. von Lutterbeck, Mannheim 1875.

Über Schmid f. Schröder und Schwarz, L. Schmid's Leben und Denken, 1871. Lutterbeck, L. Schmid's Leben und Werke, 1875. — 15. Rnd. v., früher Stadtpfarrer in Friedrichshafen, Prälat und Generalsuperintendent in Heilbronn, seit 1890 aber an Gerolds Stelle Oberkatechete in Stuttgart und Mitglied des Konfessionsrats, 1897 D. theol., Verfasser eines für die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften bedeutsamen Werkes: „Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral“ 1876; von eingehender Beleuchtung des Darwinismus aus kommt er darin zum Ergebnis, daß die Grundgedanken desselben mit der christlichen Weltanschauung sich wohl vereinigen lassen; Harmonie zwischen Schrift und Natur war das Ziel dieses Ausgleichsversuches. — 16. Sebastian, geb. 1617, gest. 1696, nach vielfachen Wanderungen während des 30 jähr. Krieges Rektor und Prediger in Lindau, dann Prof. der Theol. in Straßburg. Er widmete sich insonderheit der exegetischen und bibl. Theol. (sein Collegium Bibl. 1676 ist für die Geschichte der letzteren Disziplin von Bedeutung). Frucht dieser Lebensarbeit war seine nach seinem Tode erschienene latein. Bibelübersetzung (Straßburg 1696).

Schmidt, 1. Christoph, Mährner, früher Karthäuser in Brügge, ward 1564 als evangelischer Prediger in Antwerpen durch eine Handelsfrau, die sich stellte, als suche sie bei ihm die Wahrheit des Evangeliums, den Richtern des blutigen Philipp II. in die Hände gespielt und am 4. Oktober, nachdem Folterqualen und Überredungsversuche ihn in seinem Glauben nicht zu erschüttern vermocht, unter drohendem Aufruhr des Volkes verbrannt. Herrliche Zeugnisse seines Glaubens angesichts des Todes finden sich bei Piper, Zeugen der Wahrheit, IV, S. 178 ff. — 2. Dettmar, Dr., luth. Theolog, geb. 1839 in Greiz als Sohn des um die Meißnische Landeskirche verdienten, 1880 verstorbenen Geheimen Kirchenrats Gust. Schmidt, nach theologischen Studien in Leipzig und Erlangen 1864 Lehrer in Greiz, 1867 Diak. in Rohren und Pfarrer in Zahnschäin (Sachsen), hier und in Heßnitz bei Meissen, wohin er 1878 zum Pfarrer berufen wurde, als Redakteur des „Pilger a. S.“ (1874—81) in die durch den Kulturkampf provozierte kirchliche Bewegung lebhaft eingreifend und bei der Begründung der „Chemnitzer Konferenz“ mit thätig. Im Jahre 1882 folgte er, durch sein freimütiges Auftreten gegen die Duldung von Irrlehren in der sächsischen Landeskirche („Dhner Brief“ 1875), besonders die des P. Sulze, mißliebig geworden, dem luth.

Sup. Feldner in Elberfeld im Pfarramt, 1887 auch in der Verwaltung des umfangreichen Ephoralamtes nach. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben: Der Protestantenverein in 10 Briefen für und wider beleuchtet, 1873 (eine diesen Verein wissenschaftlich vernichtende gekrönte Preisschrift); Taschenpostille, 1874 (kurze, originelle, meist an ein prägnantes Wort des Sonntagsevangeliiums anknüpfende Betrachtungen); Die Kirche, dogmatische Hilfslinien, 1893 (worin an geometrischen Figuren das Verhältnis der sichtbaren und unsichtbaren, wahren und falschen Kirche, sowie der Kirchen zur una sancta in gut lutherischem Geiste und in geistvoller Weise erörtert wird). Auch revidierte er im Auftrage der Gen.-Synode auf Grund von Kommissionsarbeiten die „Agende für die ev. luth. Kirche in Preußen“. — 3. Friedrich, Oberbaurat in Wien. Im Württembergischen 1825 geboren, wurde er 1859 Professor an der Akademie in Wien, 1862 Baumeister des Stephansdomes, dessen zweiten Turm er vollendete. Er hat an einer großen Zahl von Profan- (z. B. das neue Rathaus) und Kirchengebäuden sich als einen der hervorragendsten Meister in dem etwas modifizierten gotischen Baustile erwiesen (vgl. Bd. I S. 319), über den er auch eine Reihe kleinerer Aufsätze veröffentlicht hat. Gest. in Wien 1891. — 4. Georg, geboren am 30. September 1709 in Kunewalde in Mähren, der 1. Missionar unter den Hottentotten, oft auch ihr Apostel genannt, kam, von der Bewegung ergriffen, die im Anfang des 18. Jahrhunderts unter den zerstreuten Resten der alten böhmisch-mährischen Brüderunität entstanden war, 1726 nach Herrnhut, wo er bei der Gräfin Zinzendorf Hausknecht wurde. Doch drängte es ihn in die Weite zum Zeugnis von Christo, und so machte er sich trotz ernster Bedenken der Herrnhuter Gemeinde 1728 mit Melchior Nitschmann auf den Weg, um die Evangelischen im Salzburger Gebiet zu stärken. Doch schon in Böhmen, wo sie fleißig Versammlungen hielten, wurde ihnen Halt geboten. Von einem Spion verraten, wurden sie verhaftet und ins Gefängnis, zuerst in Eisenberg, dann in Schildberg gebracht, wo ein Jesuit seine Befestigungskünfte an ihnen versuchte. Sie hatten eine durch Entbehrungen und Kälte sehr verschärfte Haft, und Nitschmann (s. d.) erlag diesen Leiden. Schmidt aber wurde nach 3 jähriger Unterjochung zu ebensolanger schwerer Schanzarbeit auf dem Spielberg bei Brünn verurteilt, aus der er innerlich gereift und bewährt am 22. Juli 1734 in Herrnhut eintraf. Er nahm nun zunächst seine Reisen zu den Glaubensgenossen in Böhmen und der Schweiz wieder auf, bis die Bitte von zwei Menschenfreunden in Amsterdam die Brüdergemeinde bestimmte, unter den Hottentotten eine Mission zu beginnen, zu welchem Werk ihr niemand berufen erschien als Schmidt. Er ging nach Amsterdam, wo er nach wohl bestandnen Examen vor dortigen Geistlichen endlich die Erlaubnis zur Einschiffung erhielt. Nach seiner Landung in der Kapstadt am 9. Juli 1737 begann er bald die Hottentotten

aufzuzuchen, die bei sehr mangelhaften religiösen Vorstellungen sich der größten Trägheit hingaben und, an sich schon kumpf, unter dem brutalen Vorgehen der holländischen Kolonisten noch immer tiefer sanken. Die holländischen Geistlichen hatten, obwohl es einigen von ihnen keineswegs an hingebender Liebe fehlte, nichts bei diesem Volke erreicht. Schmidt aber ließ sich dadurch nicht entmutigen, zog an den Sonderentzug und baute sich seine Hütte, zunächst bemüht, den Eingeborenen das Vorbild emsigster Arbeit zu geben. Bald gewann er 2 Schüler und da er, der Hottentottensprache trotz größten Eifers wegen ihrer seltsamen Schnal-laute sich nicht mehr bemächtigend, den Dolmetscher nicht weiter benutzen wollte, begann er die Eingeborenen im Holländischen zu unterrichten. 1738 mußte er auf Befehl der Regierung sein Zelt hier abbrechen und ließ sich in der Ravienskluft (ca. 100 km östlich von der Kapstadt) nieder, dahin bereits begleitet von 18 Hottentotten, die sich nicht mehr von ihm trennen wollten. Hier entsaffete er nun eine reiche, tiefgehende Wirksamkeit, und die eingehenden Berichte, die er an die heimatischen Brüder schrieb und diese als „die Würze ihrer Gemeindetage“ mit großer Freude begrüßten, sind ein Beweis seiner Liebesglut, seines unermüdlichen Eifers und seiner seelsorgerlichen Weisheit, mit der er jede Gelegenheit bei Heiden und Christen zu einem ebenso einfachen als wirksamen Zeugnis ergriff. 1742 erhielt er deshalb, und zwar brieflich, die ihm bisher noch mangelnde Ordination von der heimischen Brüdergemeinde und taufte am 31. März dieses Jahres den ersten Heiden in Südafrika. Ihm folgten bald mehr. Aber eben diese Taufen erschienen den holländischen Geistlichen, die ohnedies von Holland gegen die Brüdergemeinde aufgehetzt worden waren, als Übergriff, und da die Klagen und Mißverständnisse sich mehrten, mußte Schmidt 1744 auf Wunsch der Brüdergemeinde selbst nach Holland, um durch persönliche Verhandlungen seiner Mission einen gedeihlichen Fortgang zu sichern. Es gelang ihm dies aber nicht, und zu seinem tiefsten Schmerz mußte er auf die Rückkehr zu seinen Hottentotten verzichten, unter denen erst 1792 die Mission wieder erneuert wurde. Schmidt zog sich nach Rieky zurück, machte von hier aus manche Reisen zur Stärkung der Brüder und verrichtete zu Haus die allergeringsten Dienste in größter Anpruchslosigkeit bis zu seinem Tod am 2. August 1785. — 5. Hermann, geb. am 23. Febr. 1832 in Friedenhausen in Württemberg, gest. als Prof. der Theologie in Breslau am 19. Nov. 1893. In der Schülerzeit für das klassische Altertum begeistert, auf der Universität Tübingen zunächst der Philosophie zugewandt, wurde er durch die Kirchengeschichte zur Liebe gegen die Kirche erwärmt und durch die erste praktische Bethätigung (als Vikar 1855, als Hauslehrer 1856) immer tiefer in den Glauben an Christus getrieben. 1858 Repetent in Tübingen, dann seit 1861 Pfarrer in Calw, wo ihm der Blick in die Aufgaben der äußeren und inneren Mis-

sion sich öffnete, seit 1869 Pfarrer in Stuttgart, bewährte er Gedankentiefe in der Predigt, lebhaften Eifer in der Seelsorge, forberte als der erste die Ordnung der Seelsorge nach Bezirken und nahm an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates und der Kirche in christl.-konservativem und an der theologischen Wissenschaft in positivem Sinne regen Anteil. 1881 wurde er zur Vertretung der dogmatischen und praktischen Theologie nach Breslau berufen und wirkte dort auch durch seine homiletischen Übungen und persönlichen Umgang segensreich auf die Studenten. Er schrieb 1879 „Die innere Mission in Württemberg“, 1884 die treffliche Monographie „Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung“, 1890 sein wertvolles „Handbuch der Symbolik“, 1892 „Zur Christologie“, dazu eine Reihe in Zeitschriften zerstreuter Artikel, 1893 auch noch „Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer praktischen Vorbildung der Geistlichen“. In seinem Leben wie in seiner Theologie hat er lebendige Frömmigkeit und kräftige Kirchlichkeit in fruchtbare Verbindung gebracht. — 6. Jaf. Friedr., Niederbichter, geb. 1730 zu Jella St. Blasii im Gothaischen, gest. 1796 als Pfarrer der Stadtkirche zu Gotha. Von seinen, erst in das Gothaische, dann in das Erfurter Gesangbuch übergegangenen Liedern hat sich „Ja, ich werd einst auferstehen“ auch in neueren Gesangbüchern erhalten. — 7. Joh. Ernst Christian, geb. 1772, gest. 1831, 1793 Privatdozent und 1798 Prof. in Gießen, 1820 mit der Würde eines Prälaten bekleidet. In fast allen Zweigen der Theologie thätig, beschäftigte er sich doch vorzüglich mit Kirchengeschichte, die ihm die Anregung zu gründlichem Quellenstudium und Objektivität in der Darstellung verdankt („Lehrbuch der Kirchengesch.“ 1803 und 1823 und das unvollendete „Handbuch der Kirchengesch.“ 1801—1820); ein Vertreter des Vulgarationalismus, genoss er in seinem engeren Vaterlande Heffen hohe Anerkennung. — 8. Joh. Eusebius, Dichter des Liebes „Jahre fort, fahre fort, Zion fahre fort im Licht“, geb. 1669 in Hohenfelden bei Erfurt, bei seinen Studien in Leipzig Schüler und dann Freund A. H. Franckes, gest. 1745 als Pfarrer in Siebleben bei Gotha. Weitere von seinen glaubenssinnigen Liedern (im ganzen 25) f. bei Knapp⁴, Niederschlag. — 9. Joh. Lorenz, der berühmte Verfasser der aufklärerischen „Wertheimer Bibel“, geb. 1702 in Zell bei Schweinfurt, unterstützte nach theolog. Studien in Jena eine Zeitlang seinen Vater im geistlichen Amte in Schweinfurt und ging dann nach Halle, um Missionar zu werden. Hier ließ er sich von der Wolffschen Philosophie gefangen nehmen und begann als Informator im gräflich Löwensteinischen Hause in Wertheim mit dessen Unterthug eine neue Übersetzung der Bibel u. d. T. „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messia Jesu“, Wertheim 1735, kam jedoch nicht über den ersten Teil hinaus, da nicht nur die theologische Welt sich fast einmütig dagegen erklärte (J. G. Walch sagte von der allen

positiven Offenbarungsgehalt frivol eliminieren den Übersetzung: Versio haec summam mentis malitiam, dementissimam temeritatem, injuriosam in Deum impietatem ac stultitiam luculenter ostendit), sondern auch der Reichshofrat in Wien eingriff und den Überseher gefangen setzte. Dieser entwich aber, fristete sein Leben unter falschem Namen an verschiedenen Orten als Korrektor und starb 1749 als Hofmathematikus und Pagenhofmeister in Wolfenbüttel. Vgl. Frank, *Bischof* für Kirchengesch. 1890 und Allgemeine deutsche Biographie XXXI. S. 739 ff. — 10. Karl, D. theol., Pastor in Sternberg (Mecklenburg), geb. zu Rostock 1846, studierte in Rostock, Berlin und Erlangen, wurde 1871 Repetent, 1874 Lizentiat und Privatdozent der Theol. in Erlangen, trat 1879 ins Pfarramt über, wurde zuerst Hilfsprediger in Schwaan, 1881 Pastor in Sternberg, 1892 Mitglied der theol. Prüfungskommission für das examen pro ministerio. Er schrieb: De apostolorum decreti sententia et consilio, Erl. 1874 (Habilitationsschrift); Wittenberg unter Kurfürst Friedrich dem Weisen, Erl. 1877; Die Anfänge des Christentums in der Stadt Rom, 1879 (in der Pfaff-Fronmelschen Vortragsammlung); Die Apostelgeschichte, unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit kritisch-exegetisch bearbeitet. Bd. I Erl. 1882; Das heilige Blut von Sternberg, Halle 1892 (Volschrift Nr. 18 des Vereins für Reformationsgeschichte). Außerdem veröffentlichte er verschiedene exeget.-krit. Abhandlungen in theol. Zeitschriften und Beiträge zur Mecklenb. Geschichtskunde in den Jahrbüchern für meckl. Geschichte und Altertums-kunde. — Schmidt ist auch Mitarbeiter an der Prot. Real-Enchyl. 2. und 3. Aufl. und wurde zum Melanchthonjubiläum (16. Februar 1897) von der theol. Fakultät in Rostock zum D. theol. hon. c. promoviert. — 11. Karl W. Ad., am 20. Juni 1812 in Stralsburg geb., seit 1837 Privatdozent, seit 1839 Professor am Seminar, seit 1872 an der Universität daselbst. 1877 emeritiert, gest. am 11. März 1895. Sein Arbeitsgebiet war die Kirchengeschichte und hier vornehmlich die zweite Hälfte des Mittelalters (Mittel) nebst den Anfängen der Reformation. Seine Biographie Melanchthons erschien 1861 als 2. Bd. von „Leben der Väter der luth. Kirche“. — 12. D. Osw. Glob., lutherischer Theolog, geb. 1821 in Radix bei Dresden, gest. 1882 als Superintendent in Werda. Von seinen soliden litterarischen Arbeiten sind hervorzuheben: Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben; Nikol. Hausmann, der Freund Luthers; Kaspar Crucigers Leben; Georg von Arnalt, des Gottlichen, Leben letztere beide in Meurers Altbüchern; Blicke in die Kirchengeschichte der Stadt Meißen im Zeitalter der Reformation. Auch war er Mitarbeiter der Herzoglichen RE. — 13. D. Paul Wilh., freisinniger protestantischer Theolog, geb. 1845 in Berlin, habilitierte sich 1868 das. und ist seit 1876 ordentlicher Professor der Theologie in Basel. Er veröffentlichte u. a.: Der erste

Thessalonicherbrief 1885; Über die Komposition der Offenb. Johannis 1891. Seit 1869 redigiert er die (1897 eingegangene) „Protest. Kirchenzeitung“. — 14. Wilhelm, D. theol., evang. Theolog, geboren am 6. Juni 1839 in Erfurt, wurde 1866 Pfarrer in Schönstedt, dann in Henschleben und Görtow (Neumark) und folgte 1894 einem Ruf als ordentlicher Professor der systematischen Theologie nach Breslau. Außer vielen Artikeln in kirchlichen Zeitschriften veröffentlichte er 1869 eine Abhandlung „Zur Inspirationsfrage“, 1887 „Die göttliche Worselung und das Selbstleben der Welt“, 1888 „Die Gefahren der kritischen Theologie für die Kirche“, 1889 „Das Gewissen“, 1891 „Der Kampf ums Dogma“ und „Der alte Glaube und die Wahrheit des Christentums“, 1892 „Bemerkungen zum apostolischen Glaubensbekenntnis“, 1893 „Brauchen wir ein neues Dogma“ und 1895 „Kirchliche Dogmatik. 1. Teil: Prolegomena“. — 15. D. Wolde-mar Gottlob, geboren 1836 als Bruder von 12, nach 8jähriger Thätigkeit als Religionslehrer an den Gymnasien in Plauen Jüdau und Meißen 1866 außerordentlicher, 1876 ordentlicher Professor der neutestamentlichen Exegese in Leipzig, wo er 1888 starb. Seine Schriften zeigen die gleiche litterarische Solidität wie die seines Bruders: Das Dogma vom Gottmenschen 1865; Der Lehrgehalt des Jakobusbriefs 1869 u. a. Außerdem besorgte er die 5. und 6. Auflage des Meyerschen Kommentars zum Epheserbrief und war Mitarbeiter der Herzoglichen RE.

Schmied heißt in der deutschen Bibel der Eisenarbeiter, wie er Jes. 44, 12 genauer im Grundtext bezeichnet ist, dessen Arbeit hier und Kap. 54, 16, wie auch Sir. 39, 29 ff. beschrieben wird. Als erster Schmied kann Thubaltain gelten, 1. Mos. 4, 22, der ein Hammerschmied und ein Erz- und Eisenarbeiter heißt. Da die hebräische Sprache ein besonderes Wort für Schmied nicht hat, sondern ihn einen Bearbeiter des Eisens nennt, so ist er an manchen Stellen mitgemeint, wo allgemein Holz-, Stein- und Metallarbeiter erwähnt werden. Der Zusammenhang ergibt, daß 1 Sam. 13, 19 Schmiede gemeint sind, die von den Philistern außer Landes geführt wurden, um die Wehrkraft des Volkes lahmzulegen; 2 Kön. 24, 14, wo Ähnliches berichtet wird, übersetzt Luther jenes allgemeine Wort „Zimmerleute“ und nennt Schmiede die Handwerker, die hier wahrscheinlich als Goldschmiede gedacht sind. 2 Tim. 4, 14 heißt einer der beiden Alexander (s. d. 6 und 7) ein Schmied, was einen Kupfer- oder einen Eisenschmied bezeichnen kann.

Schmiedel, Paul Wilhelm, protestantischer Theolog, geboren in Zauderoda bei Dresden 1851, habilitierte sich 1878 in Jena, wo er außerordentlicher Professor wurde. Seit 1893 wirkt er als ordentlicher Professor in Zürich. Außer einer lateinischen Abhandlung über den Lehrbegriff des Hebräerbriefs im Unterschiede vom paulinischen steuerte er zu dem Handkommentar des Neuen Testaments die

Erklärung der Thessalonicher- und Korintherbriefe (1891) bei, gab 1893 Seydels „Religionsphilosophie im Umriß“ heraus und arbeitet seit 1894 an der 8. Auflage von Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.

Schmieder, Heinrich Eduard, der ehrwürdige langjährige Direktor des Wittenberger Predigerseminars, wurde am 17. Februar 1794 zu Schulpforta geboren, wo er auch seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt, studierte dann 1812–15 in Leipzig und war erstes Mitglied des 1817 eröffneten Wittenberger Predigerseminars. Von hier kam er 1819 als erster preussischer Gefandtschaftsprediger nach Rom, 1824 als Professor und Prediger nach Schulpforta. Seit 1839 gehörte er dem Wittenberger Predigerseminar als zweiter, seit 1854 nach Heubners Tode als erster Direktor an. Gelegentlich seines 60jährigen Dienstjubiläums 1879 wurde er zum Oberkonsistorialrat ernannt. Noch ein volles Jahrzehnt gehörte seitdem seine Thätigkeit dem Seminar und noch das 75jährige Jubiläum desselben, mit dem die Einweihung der würdig restaurierten Schloßkirche zu Wittenberg 1892 verbunden wurde, durfte er erleben. Am 11. August 1893 starb er im hundertsten Lebensjahre. Schmieder war ein Mann von religiöser Naturanlage, dabei dichterisch und spekulativ begabt, wie er selber sagt „für das Erkennen des geistigen Lebens geboren und vorzüglich auf die Geheimnisse der Gottheit und Menschheit gerichtet“. Daher fühlte er sich von der Aufklärungstheologie, unter deren Herrschaft er aufwuchs, niemals befriedigt. Um so mehr sprach die Theosophie Jakob Böhmes und die Mystik des deutschen Theologen ihn an. Dieser Grundrichtung seines Geistes ist er, ohne je durch scharfe Gegensätze und tiefe innere Erschütterungen zu gehen, im wesentlichen treu geblieben. Im Gegensatz zu einer Theologie, die sich verstandesmäßig in die kirchlich-symbolische Dogmatik wieder einlebte, hat er sich stets zu einer Theosophie bekannt, die er definierte als diejenige Gabe des Heiligen Geistes, durch welche Gottes Wort und Werk mit reinem und geschärfstem Sinne vom menschlichen Geiste wahrgenommen, mit klarem Verstande verarbeitet, mit treffenden Worten dargestellt und als Licht des Lebens, als eine göttliche Triebe und Gedanken erzeugende Kraft im Herzen bewahrt wird. Er scheint damit nichts anderes zu meinen, als daß geistliche Dinge auch geistlich gerichtet sein wollen, daß insonderheit auch die Schrift nur durch den Geist, der sie eingegeben hat, recht ausgelegt werden kann, denn er verwarf sich gegen eine falsche Geisterei, welche Gottes Geist mit dem eigenen Menschengeniste verwechselt. Doch wird die Grenzlinie zwischen der vermeinten rechten und der falschen Theosophie nicht klar und scharf gezogen. Anderseits verleitet die berechtigte Scheu vor der Gefahr einer toten Orthologie ihn, die Bedeutung fester Lehrformulierungen nicht genug zu würdigen. Höher als seine die klaren Umriffe geistlichstendende Theologie ist jeden-

falls die Einwirkung seiner geweihten Persönlichkeit auf die große Zahl derer zu veranschlagen, die während seines langen Direktorats durch das Wittenberger Predigerseminar gegangen sind und die ihn als ihren geistlichen Vater dauernd verehrten. Unter seinen Schriften ist am meisten in weitere Kreise gedrungen die dem Geiste des Begründers homogene Fortsetzung und Vollendung des Verlagschen Bibelwerkes, zu dem er die Propheten und die Apokryphen bearbeitete. Sonst veröffentlichte er „Eölestin. Drei geistliche Gespräche 1834“, „Das hochpriesterliche Gebet“ in 20 Betrachtungen 1848, „Abendandachten des ewangel. Predigerseminars in Wittenberg“ 1860, sowie Lehrbücher für gelehrte Schulen, ein Hilfsbuch für den Konfirmandenunterricht, verschiedene Predigten, Vorträge und Aufsätze für die hängstenbergische Kirchenzeitung und den Biberichen Kalender. Seine Jugend (bis zum Abschied von Rom) hat er in „Erinnerungen aus meinem Leben“ in höchst anziehender Weise und mit rüchhaltloser Aufrichtigkeit, eben so fern von Selbstidealisation wie gezierter Bescheidenheit, beschrieben.

Schminke wird in der Bibel insofern erwähnt, als der Ausdruck 2 Kön. 9, 30 „das Angesicht schminken“ wörtlich heißt: die Augen in Schminke legen und derselbe Jer. 4, 30: die Augen mit Schminke aufreizen. Dasselbe ist dann Jesek. 23, 40 mit dem arabischen Worte für „schminken“ bezeichnet. Es handelt sich also nicht um ein Schminken der Haut, dessen erste Spur Weisheit 13, 14 zu finden ist, sondern um ein Schminken der Augenbrauen und Augenlider, unter die man schwarze Schminke mit einem Stäbchen einführte, um das Auge größer erscheinen zu lassen (daher aufreizen). Die Überzeugungen, welche das Wort mit stibi oder stimmi wiedergeben, belehren uns, daß diese Schminke hauptsächlich aus gebranntem und gepulvertem Spiegellaserz bestand, das feucht angemacht wurde. Wie alt der Brauch in Israel war, lehrt Hiob 42, 14: der Name der Tochter Hiobs Kerenhappuch bedeutet Schminke.

Schmitt, Leonhard Clemens, geb. zu Hochtstadt a. d. Nisch 1810, wirkte als Leiter und Lehrer am Priesterseminar zu Bamberg und amyceum daselbst und starb als Generalvikar des Erzbistums Bamberg 1868. Seine Hauptschrift ist: „Die Konstitution des theol. Beweises mit Rücksicht auf die spekulative Entwicklung der Theologie in der Gegenwart“ 1836.

Schmold, Benjamin, geboren 1672 zu Brauchitschdorf bei Lüben in Schlesien als Sohn des dortigen Pfarrers, wurde, nachdem er zuerst Adjunkt seines Vaters gewesen war, 1702 als Diakon an die Friedenskirche zu Schweinitz berufen, wo er, allmählich zum Pastor primarius aufrückend, eine große, durch das ganze Fürstentum Schweinitz zerstreute Gemeinde unter den durch die Gegenreformation immer noch erschwerten Verhältnissen mit Weisheit und Treue leitete, bis ihn wiederholte Schlaganfälle

lähmten und er nach langer Krankheit am 12. Februar 1737 starb. Schmuck gehört zu den fruchtbarsten Liederdichtern der evangelischen Kirche. Die Zahl seiner Lieder beträgt 1188. Seiner Fruchtbarkeit wegen hat man ihn den schlesischen Rist (s. d.) genannt. Er gleicht Rist auch in der Gabe, seinen Liedern einen bedeutenden, ins Ohr fallenden Einsatz zu geben, gleichsam das Thema eines ganzen Liedes und dann wieder jedes einzelnen Verses in der Anfangszeit in leicht behaltlicher Weise antingen zu lassen. In der Durchführung übertrifft er Rist durch größere Prägnanz. Seine Sprache ist überaus frisch, bilderreich, epigrammatisch zugespitzt. Besonders stehen ihm Bilder und Wendungen der Schrift stets in großer Fülle zu Gebote, wenn manche Lieder dadurch auch fast zu überladen erscheinen. Seine Lieder gehören daher teilweise zu den bekanntesten und gesungensten. Manche Wendungen und Ausdrücke aus ihnen könnte man geradezu als geübte Worte der asketischen Litteratur bezeichnen. Als charakteristisch für die vorbezeichneten Eigenschaften seien das Abendlied „Sofiana, Davids Sohn“, die Neujahrslieder „Hier ist Immanuel“, „Jesus soll die Losung sein“, das Passionslied „Seels, geh auf Golgatha“, die Dientlieder „Merk! Jesus lebt, was soll ich sterben“, „Willkommen, Held im Streite“, das Hingänglied „Schmückt das Zeit mit Maizen“, ferner „Himmeln geht unsre Bahn“ und besonders „Je größer Kreuz, je näher Himmel“ erwähnt. Natürlich findet sich unter seinen zahlreichen Liedern auch viel Mittelgut, so wie manches, was sich als schwächere Nachbildung von Paul Gerhardt u. a. zu erkennen gibt, und das von ihm selbst in lebenswüthiger Bescheidenheit auf sich angewandte Bild von dem zu oft geschüttelten Baum, der auch unreife Frucht abgibt, läßt, ist nicht ganz unzutreffend. — Eine Auswahl seiner Lieder mit vorausgeschickter Biographie veranstaltete L. Grote 1853, 2. Aufl. 1860.

Schmuck wurde bei den Israeliten außer in der Trauer, 2 Mos. 33, 4 u. d. von beiden Geschlechtern reichlich getragen, s. Kleider und Geschmeide bei den Hebräern und die Artikel über die einzelnen Schmuckgegenstände. Das Christentum hebt, wie übrigens das Alte Testament auch schon gethan hat, Sprüche 31, 25, gegenüber dem bloßen Prunkte die sittliche Schönheit des Menschen hervor, 1 Petr. 3, 3. 5, ohne damit jeglichen äußeren Schmuck oder selbst den Luxus an und für sich zu verwerfen, wie es das Beispiel Christi lehrt, Matth. 26, 10 ff. Der biblische Gebrauch des Wortes ist überall verständlich. Luther braucht das Wort „schmücken“ auch in der Bedeutung „zurecht und bereit machen“, Matth. 12, 44 u. d. oder auch „beschnitten“, 2 Mos. 23, 3 u. d.

Schmuck, D. Vincentius, luth. Theolog und Liederdichter („Herr Christus, neuer Petrus“, „O Vater aller Frommen“), geb. 1565 in Schmalkalden, nach theologischen Studien in Leipzig Lehrer daselbst, dann Geistlicher in verschiedenen Stellungen, zuletzt Professor der

Theologie, Sup. und Pfarrer der Thomaskirche, gest. 1628. Seine Lieder finden sich besonders in seiner Hauspostille 1626 und in den Predigten über die Anfänge der bibl. Geschichte bis zum Auszug aus Aegypten 1603 ff.

Schmuder, 1. Beale Melancthon, einer der Führer der Pennsylvania-Synode und des Generalkonzils, geb. 1827, gest. 1888 als Pastor der Lutheran Church of the Transfiguration in Pottstown, Pennsylvania, nach dem Tode des ihm befreundeten Krauth der bedeutendste amerikanische Lutheraner, der Hauptarbeiter an allen liturgischen Werken des Generalkonzils: das deutsche und englische Kirchenbuch danken ihm ihre Entstehung. — 2. Joh. Geo., im Jahre 1785 aus Mielstadt im Odenwald nach Amerika ausgewandeter Geistlicher, Vorsitzender des Missionsausschusses, welcher zum Gebrauch der lutherischen General-synode eine verbesserte „Evangelische Liedersammlung“, Philad. 1833 herausgab. — 3. Kaspar, geboren in Hebmig (Oberfranken) in der Mitte des 16. Jahrhunderts, Dichter des Liedes: „Hilf auf mein Seel, verzage nicht.“ — 4. Dr. th. S., als Sohn von Joh. Geo., 1799 geboren, nachmals Professor der Theologie am Seminar in Gettysburg (Penns.), einer der Leiter und Organgeber der General-synode und der sogenannten neu- oder amerikanisch-lutherischen Richtung, durch seine weit verzweigte schriftstellerische Thätigkeit von großem Einfluß. Von ihm das verbreitete Lied „Kommt, ihr Armen, schwer beladen“.

Schnaase, D. Ed. Dav., evangel. Theolog und Liederdichter, geb. 1805 in Danzig, gest. 1886 als emerit. Pfarrer der Johanneiskirche daselbst, Verf. der achtmährigen „Geschichte der evangel. Kirche Danzigs“ 1863, eines wertvollen Gebetbuchs („Christl. Morgen- und Abendfeier“) und einer Anzahl im Geiste des alten Kirchenliedes gedichteten Lieder, von denen „Singt, Völker, laut dem Herrn der Herren“ und „Herr Jesu Christ, der Heiden Licht“ weitere Verbreitung gefunden. Vgl. hierzu Koch, Bd. 7. S. 68 f.

Schnaase, Karl Julius Ferdinand, Kunsthistoriker, wurde am 7. September 1798 in Danzig geboren, absolvierte in Berlin das Gymnasium und bezog darauf die dortige Universität, um Jura zu studieren. Nach einigen in Heidelberg zugebrachten Semestern kehrte er nach Berlin zurück und widmete sich, von Hegel angezogen, dem Studium der Philosophie. Nach seinem ersten juristischen Examen fand er Anstellung in Danzig und Marienwerder, nach dem zweiten wurde er Professor in Königsberg, dann Oberlandesgerichtsrat in Marienwerder; 1829 übernahm er das Amt eines Prokurators am Landesgericht zu Düsseldorf; 1848 erhielt er einen Ruf als Obertribunalsrat nach Berlin. Seit 1867 lebte er, nachdem er sich schon mehrere Jahre vorher vom Staatsdienst zurückgezogen hatte, in Wiesbaden; dort starb er am 20. Mai 1875. Seine kunstgeschichtlichen Studien förderte er durch ausgedehnte Reisen sowie durch den Verkehr mit bedeutenden Künstlern und Kunstgelehrten. Sein

Hauptwerk ist die „Geschichte der bildenden Künste“ (2. Aufl. 8 Bde., 1865–1879). Besonderes Interesse hegte er für die christliche Kunst; er gründete in Berlin einen Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche und in Verbindung mit Grüneisen und Schnorr v. Carolsfeld das christliche Kunstblatt.

Schneef, 1. das Weichtier, wird nur Pl. 58, 9 erwähnt, wo die verschmachtenden Gottlosen mit ihr verglichen werden gemäß der Volksmeinung, daß sie sich durch ihre beständige Schleimabsonderung selbst auflöse. — 2. Geseht. 41, 11 bedeutet es eine Wendeltreppe, doch bezeichnet das Wort vielmehr etwas, das übrig oder losgelassen ist (revidierte Bibel: freigelassener Raum).

Schneedenburger, Matthias, geb. 1804 zu Thalheim im Württembergischen, bildete seine reichen Gaben in Tübingen und Berlin für die Theologie aus und wurde, nach längerer Thätigkeit als Repetent in Tübingen und Pfarrer in Herrenberg, 1834 an die neugegründete Universität Bern berufen, wo er bis zu seinem Tode (13. Juni 1848) durch kirchengeschichtliche und systematische Vorlesungen wie auch durch praktische Thätigkeit als Mitglied der Generalsynode und der Evang. Kirchenkommission und als Mitbegründer des Prot. kirchl. Hilfsvereins wirkte. Er hielt sich äußerlich und gehörte innerlich zur reformierten Kirche, las und schrieb als der erste über „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (aus seinem Nachlaß von Köhler 1862 herausgegeben) und hinterließ eine feinsinnige und tiefe, Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs (v. Güder 1855 herausgeg.), worin er den tiefsten Unterschied in der Verschiedenartigkeit des beiderseitigen Heilsbewußtseins suchte, außerdem noch „Vorlesungen über den Lehrbegriff der kleineren prot. Kirchenparteien“ (von Hundeshagen 1863 herausgegeben).

Schneidermann, Georg Hermann, luth. Theolog, geb. 1852 in Chemnitz, besuchte die Kreuzschule in Dresden und von 1872–75 die Universitäten Leipzig und Erlangen, wo er von Frant reiche Anregung erhielt. Nach mehrjähriger Thätigkeit als Erzieher in der Schweiz und Westfalen wie nach dem Besuch des Predigerkollegs von St. Pauli in Leipzig habilitierte er sich mit einer Arbeit über Glaube und Heilige Schrift 1880 in Leipzig, folgte 1883 einem Ruf als Dozent nach Basel und kehrte aus Gewissensgründen 1888 aus der Schweiz nach Leipzig zurück, wo er 1890 außerordentlicher Professor wurde. 1884 gab er mit Delitzsch das von Ferdinand Weber hinterlassene hervorragende Werk über die „Jüdische Theologie“ (2. Aufl. 1897) heraus, 1887 die Korinther- und Gefangenschaftsbriefe Pauli im „Kurzgefaßten Kommentar“ von Strack und Böckler (b. Korintherbriefe in 2. Aufl. 1895), 1888 folgte sein dogmatischer Leitfaden „Bestand unserer Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum“, in dem er vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins aus die Heilswahrheit entwickelt, wie er überhaupt in einer Frant noch über-

bietenden Weise das christliche Bewußtsein zum entscheidenden Erkenntnisprinzip der Dogmatik macht. Interessant ist in dieser Hinsicht sein Vortrag über „Frant und Ritschl“ (1891), während eine Reihe weiterer Veröffentlichungen der geschichtlichen Würdigung der Heil. Schrift und namentlich der Aufzeichnung ihres jüdischen Hintergrundes gewidmet sind, so „Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien“ (1884), „2 neue Gesichtspunkte in der Theologie“ (1890), „Neun Thesen über Jesu Gedanken vom Reiche Gottes“ (1895), „Der israelitische Hintergrund in der Lehre des Apostels Paulus von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben“ (1896). Endlich gibt eine umfassende Beleuchtung der Grundlagen des christlichen Glaubens Schneidemanns größeres Werk über „Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gang durch die Geschichte der christl. Kirche“, wovon bisher das 1. Stüd: „Die israelitische Vorstellung vom Königreich Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu“ (1896) und das 2. Stüd „Jesu Verkündigung und Lehre vom Reich Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung“ in 2 Hälften [Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes (1895) und die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Königreiches Gottes (1895)] erschienen ist. Von Vorträgen sind noch zu erwähnen: „Das moderne Christentum“ (1889; 2. Aufl. 1890) und „Von rechter Verdeutschung des Evangeliums“ (1896).

Schnee, der in Palästina im Januar und Februar öfter fällt, aber ohne liegen zu bleiben, ist in der Bibel Gleichnis alles hell und glänzend Hervortretenden, also sowohl der Reinheit Pl. 51, 9 u. ö., wie der lichten Farbe Matth. 28, 3 u. ö., aber auch des Aussages 2 Mos. 4, 6 u. ö. Das Liegenbleiben des Schnees im Hochgebirge des Libanon, den man wohl im Sommer als Kühlmittel verwendete, Spr. 25, 13, wird dem Propheten Jeremia 18, 14 zum Gleichnis der Treue (wörtlich: verläßt etwa der Schnee des Libanon den Felsen des Felses?). Job 6, 16 bezieht sich die Rede auf die W. 15 erwähnten Wasserströme, die von schmelzendem Eis schmutzig geworden sind, nachdem sich der Schnee in sie verborgen hat, d. h. hineingestürzt ist (s. revidierte Bibel); Luther hat die Worte auf die Brüder W. 15 bezogen. Die 2 Sam. 23, 20 erwähnte Schneezeit bezeichnet nicht einen längeren Zeitraum, wo Schnee gelegen hätte, was überhaupt nicht vorkam, sondern einen Tag, wo besonders tiefer Schnee gefallen war.

Schneegah, Cyriakus, Dichter der Lieder: „Das liebe neue Jahr geht an“; „Das neugeborne Kindelein“ und andrer, im ganzen 73, zum großen Teil Psalmenumdichtungen, geb. 1546 zu Buxleben bei Gotha, gest. 1597 als Pfarrer und Abjunkt zu Friedrichroda in Thüringen. Als gründlicher Kenner der Musik veröffentlichte er auch mehrere Schriften für den Musikunterricht in den Schulen.

Schneefing (Chiosmus), Joh., Dichter des Kernliedes „Allein zu dir, Herr Jesu Christ“, gebürtig vermutlich aus Frankfurt a/M., nach

1524 Pfarrer in Friemar bei Gotha, hier ein eifriger Beförderer der Reformation, die er u. a. auch gegen den in der Gegend sein Wesen treibenden Wiedertäufer Storch zu verteidigen hatte, gest. 1567.

Schneider (Schnitter) = Agricola, s. d.

Schneider, 1. Daniel, s. Schwenkfeldter.
— 2. Eulogius, ein Franziskaner, Dichter und französischer Revolutionsmann wurde geboren am 20. Oktober 1756 zu Wipfeld a. M. bei Würzburg und, nachdem er als Professor der griechischen Litteratur am Gymnasium zu Bonn und dann als Professor der Theologie und bischöflicher Vikar zu Strassburg gelebt hatte, 1792 Maire von Hagenau, Zivilkommissar bei der Armee im Elsaß und dann öffentlicher Ankläger beim Revolutionsgericht im Elsaß. Da erreichte ihn, der zügellose Frivolität liebt, das Gericht, indem er, als ungerechter Beamter angeklagt, am 1. April 1794 zu Paris guillotiniert wurde. Schneider hat mehrere geistliche Schriften und „Gedichte“ hinterlassen (5. Aufl. Bonn 1813), sowie ein komisches Gedicht: Der Guckkasten (Leipzig 1796). — 3. Johann Christian Friedrich, 1786 zu Altwaltersdorf bei Zittau geboren, wurde 1812 Organist an/der Leipziger Thomaskirche und starb 1853 zu Dessau. Er hat seiner Zeit viel gebrauchte Messen, Te Deum, Psalmen und Motetten komponiert, ein wertvolles Handbuch für Organisten 4 Bde. 1829 und 1830 verfaßt und war geschätzt als Lehrer der Tonkunst. Seine Bedeutung beruht auf den zahlreichen von ihm geschriebenen Oratorien, dessen bekanntestes, das „Weltgericht“ ihm zum Unterschiebe von anderen Komponisten seines Namens die Bezeichnung „Weltgerichtsschneider“ eingetragen hat. War auch der Abstamm von Joh. Seb. Bachs Niesenwerken ein großer, so entsprach Schneiders Oratorien gerade der herrschenden Richtung und fanden meist viel Anklang. Es sind dies folgende: „Das verlorne Paradies, die Sündflut, Pharao, Abolom, Videon, Jesu Geburt, Christus das Kind, Getriebene und Golgatha. Etlche, wie Salomos Tempelbau, das befreite Jerusalem, Christus der Erlöser, Bonifacius sind nur im Manuscript vorhanden. — 4. Joh. Gottfr., lutherischer Theolog, geboren 1808 in Zittau, gest. 1873 als emeritierter Pfarrer an der St. Georgkirche in Leipzig, früher Diakoniss an der Neutkirche daselbst, ein tiefgegründeter Christ, welcher durch seine Predigten vielen, besonders auch Studierenden, den Weg zu Christo gewiesen hat. Vgl. das schöne Ehrendenkmal, welches ihm Professor v. Bezold in der Widmung zu seinen „Predigten, Leipzig 1860“ als seinem geistlichen Vater gesetzt hat. — 5. Joh. Jakob, tiesslicher Liederdichter, geb. 1797 in Basel, gest. 1859 als Pfarrer in Betberg Baden. Vgl. Koch², Bd. 7 S. 367 ff. — 6. Karl Samuel, evangel. Theolog, geb. 1800, gest. 1882 als Pfarrer in Bielitz und Superintendent der mährisch-schlesischen Diözese Augsb. Konf. Ihm, dem einzigen evangelischen Mitglied des Reichsrats von 1848, ist es namentlich zu danken,

daß die evangelische Kirche Österreichs seit 1849 sehr wesentliche Vorteile erlangt hat, so die Befreiung von Entrichtung der Stolzgebühren an den röm. Klerus, die selbständige Matrifelsführung und das Recht, Türme mit Glocken zu bauen. — 7. Leopold, Wiedertäufer, 1528 in Augsburg enthauptet, Verfasser eines echt christlichen Liedes. Vgl. Koch², Bd. 2 S. 144.

Schneidewein, 1. Dichter eines in Selnersches Gesangbuch (1587) befindlichen Passionsliedes, geb. 1519, längere Zeit Luthers Schüler und Hausgenosse, gest. 1568 als Appellationsrat in Wittenberg auf einer Reise in Jersb. — 2. Thomas, um 1525 luth. Pfarrer in Zütersdorf, der sein Amt nach Luthers Zeugnis quiete et bene verwaltete, 1528 aber von dem Kurfürst Joachim I. mit List gefangen genommen wurde, weil dessen Gemahlin Elisabeth (s. d.) auf ihrer Flucht nach Sachsen bei Schneidewein übernachtet und das h. Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen habe.

Schnepf, 1. Erhard, geboren 1495 zu Heilbronn, widmete sich erst in Erfurt humanistischen, hernach in Heidelberg juristischen und theologischen Studien, der reformatorischen Richtung sich zuwendend und in ihr besonders durch Luthers Heidelberger Disputation von 1518 befaßt. Nachdem er kurze Zeit nacheinander Prediger in Weinsberg und Wimpfen gewesen war, hier durch freimütige Predigt den aufständischen Bauern dermaßen imponierend, daß sie ihn, wiewohl vergebens, zu ihrem Feldprediger begeherten, berief ihn Graf Philipp III. von Nassau 1526 nach Weilburg, um dort die Reformation einzuführen. Er ordnete das Schulwesen neu und gewann durch seine Predigten in der Martinskirche, die sich als klein für den Andrang der Zuhörer erwies, trotz des Widerstandes des römischen Stadtpfarrers fast die ganze Bürgerchaft für das Evangelium, sah sich aber schon 1528, da ihm sein Gehalt nicht gezahlt wurde, genötigt, einem Rufe Philipps von Hessen nach Marburg zu folgen. Dieser schätzte ihn so sehr, daß er meinte, er verdiene ein Fürst zu sein, und empfahl ihn 1534 an Ulrich von Württemberg, der neben Blaurer einen Mann, der nicht im Geruch der Sakramentiererei stände, zum Reformator seines Landes verlangte. Schnepf, der bereits 1525 das Syngramma Suevicum unterzeichnet hatte, kam, sprach aber von vornherein seine Zweifel aus, ob es ihm möglich sein werde, mit Blaurer zusammen zu arbeiten. Es gelang am 2. August die Stuttgarter Konkordie zu vereinbaren, in der Blaurer, dem weniger als Schnepf an bestimmten Lehrformeln lag, zugestand, daß der Leib Christi im Abendmahl substantialiter et essentialiter gegenwärtig sei. Die Arbeit wurde dann unter beide so geteilt, daß Schnepf die nördliche Hälfte, das Land „unter der Staig“, Blaurer das Land „ob der Staig“ zu reformieren hatte. Bis 1544 war Schnepf Generalsuperintendent des Württemberger Landes, dem er 1536 die erste Kirchenordnung gab und das er auch auf dem Tage von Schmalkalde 1537 vertrat

Dann nahm er eine Professur in Tübingen an, mußte aber Ende 1548 wegen seiner Weigerung, das Interim anzunehmen, das Land meiden, worauf er im folgenden Jahre die von Johann Friedrichs Söhnen gegründete Universität Jena eröffnete half. Im Verein mit Menius und Strigel, seinem nachmaligen Schwiegersohn, als Gegner M. Osianders hervorgetreten, bewahrte er anfangs eine freundliche Stellung zu Melanchthon, nahm aber 1556 an der „flacianischen Synode“ zu Weimar teil und vertrat 1557 auf dem Wormser Religionsgespräch die Universität Jena im Sinne der strenglutherischen Richtung. Kurz nach der feierlichen Eröffnung der Universität, deren erster theologischer Dekan er war, starb er am 1. November 1558. — Vgl. Heyd, Blaurer. Schnepf. Schwentfeldt. Tübing. Zeitschrift 1838. Boffert, Württemberg und Janßen. Halle 1884. — 2. Dietrich (Theodor), Sohn des Vorigen, geb. 1. Nov. 1525 zu Wimpfen, seiner Zeit einer der angesehensten Professoren der Theologie zu Tübingen (gest. 1557), von wo er 1564 am Maulbronner Kolloquium teilnahm, starb 9. Nov. 1586 zu Tübingen.

Schnorr von Carolsfeld, Julius, berühmter Maler, geb. 1794, erhielt seine künstlerische Vorbildung von seinem Vater, dem Maler Veit Schnorr von Carolsfeld. Während er sich anfangs an der Antike und der italienischen Renaissance bildete, ward er plötzlich während eines Aufenthaltes in Wien durch die ältere deutsche und niederländische Kunst gewaltig angeregt. Aus dieser Zeit stammt das in der Dresdener Galerie befindliche Bild „Besuch des Zacharias und der Elisabeth bei der heiligen Familie“. 1817 begab sich Schnorr nach Rom, wo er in innige Gemeinschaft mit den Hauptern der neudeutschen Schule, P. Cornelius, Overbeck, Veit u. a., trat, sich aber vor den schwärmerischen Extravaganzen mancher Glieder jenes Kreises hütete, indem er die Bedeutung des Körperlichen für die Kunst nicht verkannte und sich vor schwächlicher Zeichnung sowie matter Farbengebung hütete. Auch widerstand Schnorr, im Gegensatz zu manchem seiner Kunstgenossen, der Versuchung, zur katholischen Kirche überzutreten; er blieb, auch in seiner Kunst, dem Protestantismus treu. Während seines Aufenthalts in Italien schuf er neben anderen größeren Kompositionen eine ganze Reihe religiöser Bilder, wie „Jakob und Nabel“, „Vertilgung Marias“, „Christus und die Kinder“ u. a. 1827 folgte Schnorr einem Rufe als Professor der Historienmalerei nach München, wo er die großartigen Kompositionen aus dem Nibelungenliede und der deutschen Kaisergeschichte ins Leben rief. 1846 wurde er als Professor der Kunstakademie und Direktor der Gemäldegalerie nach Dresden berufen. Hier entschloß sich der rastlos thätige Künstler 1851 zur Ausführung eines Werkes, zu welchem er schon seit seinen Jugendjahren manchen Entwurf geschaffen hatte: Die Bibel in Bildern (1852–1862), (vgl. Bd. I, S. 456). Durch diese Bilderbibel, von deren 240 Blättern

manche zu den besten Erzeugnissen der neueren Kunst gehören, ist Schnorr als Künstler dem deutschen Volke lieb und wert geworden. Daneben schuf er noch manches Gemälde, so den „barmherzigen Samariter“, „Christus erscheint dem Petrus“ u. a. Seine letzte Arbeit war ein Ölbild, auf welchem er eine schon vor Jahren entstandene Komposition zu dem Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ im großen ausführte. Im Jahre 1872 machte der Tod dem arbeitsreichen Leben des edlen Künstlers ein Ende.

Schnur, 1. bei Luther gleich Schwiegertochter, 1 Mos. 38, 16 u. ö. — 2. Nach unserem Gebrauch des Wortes auch als Maßschnur (s. d.). — 3. Das mit der Meßschnur gemessene Stück Land, 5 Mos. 32, 9 u. ö., über die mit ihr gemessene Länge, Ps. 19, 5, wo jedoch manche Ausleger die Bedeutung „Stimme“ annehmen.

Schnurr, Balthasar, Verfasser des nach Gustav Adolfs Tode gedichteten, fälschlich oft Meyßart zugeschriebenen Liedes „O großer Gott von Macht und reich an Güte“, geb. 1572 in Lendebiel (Württemb.), gest. 1644 als Pfarrer zu Hengstfeld, wegen seiner weit verbreiteten Bearbeitung des italienischen Gedichts Mosca u. d. T. „Ein schönes Gedicht der Ameisen- und Muden-Krieg“ (1612) mit dem Dichterlorbeer gekrönt.

Schnurrer, Christian Friedr., rationalistischer Theolog, geb. 1742 in Rannstatt, 1775 Professor der oriental. Sprachen und der Exegese in Tübingen, 1777 Leiter der theol. Stipendiums, 1806 Kanzler der Universität, 1817 wegen seiner der Regierung mißliebigen Haltung als Kammermitglied in Verfassungsfragen pensioniert, gest. 1822. Von seinen Schriften ist die wertvollste: Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformations- und Gelehrten-Geschichte, Tüb. 1798.

Schoa, s. Abessinien und abessinische Kirche.

Schöberlein, Ludwig Friedrich, geb. den 6. Sept. 1813 zu Kolmburg bei Ansbach, gest. am 8. Juli 1881 in Göttingen, studierte zunächst in München Philosophie, dann in Erlangen Theologie. Nach einer Hauslehrerzeit bei Bethmann-Hollweg wird er Stadtvikar in München, 1841 Repetent in Erlangen, 1850 außerordentlicher Professor in Heidelberg, 1855 ordentlicher Professor in Göttingen, 1862 hannov. Konsistorialrat, 1878 Abt von Bursfelde.

Seine Vorlesungen erstreckten sich auf alle Gebiete der Theologie. Unter seinen dogmatischen Schriften gibt „Die Grundlage des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, 1848“ seine dogmatische Gesamtanschauung, das „Prinzip und System der Dogmatik, Einleitung in die Glaubenslehre, 1881“ das letzte Ergebnis seiner dogmatischen Studien. Von besonderer Bedeutung sind seine Leistungen auf liturgischem Gebiet. „Schlag des liturgischen Chors und Gemeindegesanges, 1863–1872“, 3 Bände; „Die Musik im Kultus der evang. Kirche“, 1881.

Schola crucis, Bezeichnung der jungen Mannschaft, die bei Prozessionen und Wittgängen das Kreuz zu tragen hatte.

Schola palatina wird die Hofschule Karls d. Gr. genannt, welche als Muster für alle Dom- und Klosterschulen dienen sollte. Die Lehrer waren zuerst aus den italienischen Feldzügen gewonnen worden (Petrus v. Pisa, Paulus Diaconus, Paulinus v. Aquileja) und erhielten ihren bedeutendsten Vertreter in Alcuin seit 782. Aber auch Angelsachsen, Franken und Westgoten (Einhard, Angilbert, Theodulf v. Orleans, Leidrad u. a.) wurden an den Hof gezogen, um den Söhnen und Töchtern namentlich durch altklassische Litteratur und Poesie eine gelehrte Bildung anzuweihen; des Kaisers eigener Eifer, Alcuins Schüler zu sein, ist bekannt. Für die Entwicklung der Schulen ist diese schola palatina von größtem Einfluß gewesen, nicht minder aber für die theologische Lehrentwicklung, da die fränkischen Theologen an den Lehrthätigkeiten regen Anteil nahmen und auch durch Schriften eingriffen. Unter Ludwig d. Frommen ist der bedeutendste Lehrer Claudius von Turin gewesen (vgl. die Artt. der betr. Theologen).

Schola Saxonica = Sch./Saxonum ist eine im 8. Jahrhundert gegründete Pflanzschule zu Rom für die englische Geistlichkeit, deren Vertreter bei der damaligen engen Verbindung der englischen Kirche mit dem römischen Klerus Pilgerfahrten nach Rom unternahmen. Da auch sonst zahlreiche angelsächsische Pilger in Rom sich aufhielten, hatte diese Schola Saxonica zugleich den Zweck, für deren Verpflegung zu sorgen. Ob die Angabe der späteren Chronisten, daß für dieselbe und zur Erhaltung der Kirche und Grabmäler Petri und Pauli der Peterspfennig (s. d.) in England gesammelt worden sei, bereits für die Gründung der Schola Saxonica zutreffend ist, muß dahingestellt bleiben.

Scholares canonici, die eigentlichen Schüler der Domschulen, s. d.

Scholarios, Name des Georgios Kurtesios, nachmaligen Patriarchen von Konstantinopel Gennadius, s. d.

Scholastica, Schwester des Benedikt von Nursia (s. d.) und gleich diesem von Jugend auf durch religiöse Enthaltsamkeit ausgezeichnet, weilte als Nonne in der Nähe von Monte Cassino, traf aber jährlich einmal mit ihrem Bruder in einem zum Kloster gehörigen, aber davon entfernten Hause zusammen. Bei ihrer letzten Zusammenkunft suchte sie nach der Ermahnung Gregors d. Gr. ihren Bruder zu einer Verlängerung seines Besuchs zu bewegen, aber er fühlte sich durch seine eigene Regel gebunden, die eine Nacht außerhalb des Klosters zuzubringen verbot. Da erbetete Scholastica ein Hindernis, das alsbald in einem heftigen Regen mit Blitz und Donner sich einstellte und Benedikt zum Bleiben nötigte. Die Nacht verging den Bewohnern im Gespräch von der Herrlichkeit des ewigen Lebens. Drei Tage darauf starb Scholastica im Jahr 543. Ihr Tag ist der 10. Februar.

Scholasticus oder Scholaster hieß der Vorsteher der Domschule. Er gehörte der Kapitelsgeistlichkeit an und hatte vielfach auch die Aufsicht über die Schulen der Bischofsstadt und ganzen Diözese.

Scholastik (scholastische Theologie), die dem Mittelalter eigentümliche, methodisch formalistische und theologisch-philosophische Schulweisheit zur Bestätigung und Beglaubigung der Kirchenlehre oder die kirchliche Aristotelik des Mittelalters (vgl. den Art. Aristoteles in der Kirche, außerdem die Bemerkungen über Philosophie in Beziehung zur Theologie im gleichnamigen Art. unter 1, a. (Band V, S. 309).

Was den Namen betrifft, so erklärt Papias Vocabulista in seinem Vocabularium um das Jahr 1053 das Wort scholasticus durch eruditus, literatus, sapiens. Scholastiker hießen zunächst die Lehrer der septem artes liberales in den von Karl dem Großen gestifteten Klosterschulen, dann auch die Lehrer der Theologie. Man unterschied nach dem Glossarium des Dufresne die theologia scholastica von der theologia positiva, quae ambagibus scholae libera est. Die Scholastik war die theologische Schulwissenschaft des Mittelalters. Sie erreichte ihren Höhepunkt damit, daß die Pariser Hochschule gegründet wurde, was um das Jahr 1213 geschehen ist. Nun war die Scholastik in der Theologie zur Universitätswissenschaft erhoben. So kam der Schulbetrieb voll zur Geltung. Erst erwies sich die Scholastik in ihrer Eigenart völlig als die theologische Richtung des Mittelalters, welche den von den Kirchenvätern (vgl. den Art. Patristik) erzeugten Lehrinhalt, der als Autorität vorausgesetzt wurde, verstandesmäßig (vgl. im Gegenatz dazu den Art. Mystik), formalistisch, dialektisch durchzuarbeiten suchte. Charakteristisch ist die dialektische Methode, deren Anwendung wesentlich weiter zurückreicht. Aus der Anwendung der Dialektik auf die Theologie ist die Scholastik entsprungen oder aus den Ausläufern der Patristik hervorgegangen. Dialektik im allgemeinen ist angewandte Logik. Indem man die dialektische Methode mit dem gegebenen dogmatischen oder ethischen Stoff in Verbindung brachte, wobei die Philosophie der Theologie zu dienen hatte, verfuhr man so: man suchte den Stoff mit dem Verstande zu umspannen, durch Kettenanschlüsse sicherzustellen, aus zerstreuten Gliedern der Kirchenlehre ein Ganzes zu bilden, in den Dekreten der Konzilien, den Aussprüchen der Kirchenväter, den Lehren der Schrift Harmonie zu stiften oder nachzuweisen; Eden, die der Verknüpfung der einzelnen Bestandteile widerstrebten, abzuschleifen; Begriffe, die schon festgestellt waren, genauer zu bestimmen; angefochtene oder anfechtbare Sätze zu begründen, gegen Zweifel widerzuhelfen, rational zu beleuchten und syllogistisch zu verteidigen (Friedrich Nitzsch). Anknüpfung an die Art, wie Alanus ab insulis (Nijssel), gest. um 1202, in seiner Schrift de arte sive de articulis fidei catholicae die „Hauptlehren der christlichen

Kirche den Angriffen der Juden, Mohammedaner und Häretiker gegenüber durch Verstandesgründe zu stützen sucht“, wobei er sich im wesentlichen an den lange Zeit für maßgebend geltenden Lehrgang des Petrus Lombardus und des mittelalterlichen Normalbuches seiner Sentenzen anstellt. Der erste Satz lautet: Die Ursache der Ursache ist auch die Ursache des Verursachten. Denn die Ursache ist das, wodurch etwas ist. Alles Existierende hat sein Dasein durch das, was seine Ursache hervorbringt; jener Satz ist eine Beschreibung; dieser ist eine Grundwahrheit. Was also die Ursache der Ursache ist, das ist auch die Ursache des Verursachten. Wenn folglich A. die Ursache von B., B. die Ursache von C. ist, so ist offenbar, daß A. die Ursache von C. ist; denn wenn A. die Ursache von B., B. die Ursache von C. ist, so hat C. nach der von der Ursache gegebenen Erklärung sein Wesen durch B.; B. hat vorausgesetztenmaßen sein Dasein von A.; denn A. ist seine Ursache, und C. hat sein Dasein von B.; also ist A. die Ursache auch von C. — Daran reiht sich der zweite Satz: Jede Ursache eines Subjekts ist auch die Ursache seiner zufälligen Beschaffenheit. Denn diese oder das Accidens hat sein Dasein durch sein Subjekt; vermöge der Erklärung der Ursache ist das Subjekt die Ursache der zufälligen Beschaffenheit; nach dem vorübergehenden Theorema aber ist die Ursache der Ursache die Ursache des Verursachten; also ist jede Ursache des Subjekts auch die Ursache seiner zufälligen Beschaffenheit. — Die weiteren Sätze des Alanus bis zum 25ten sind mitgeteilt und deutlich wiedergegeben bei Bossuet-Cramer, Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion V, 2, S. 449–456; vgl. dazu die Bemerkung S. 459: es ist aus dem Angeführten klar, was man leicht vergißt, wenn man finstere und barbarische Jahrhunderte nur von ihrer häßlichsten und schwärzesten Seite ansieht, daß es unter den Scholastikern helle Geister gab, welche sich noch anders zu beschäftigen mußten, als mit der ihnen so oft vorgerückten Frage, ob das Schwein, das zum Verkaufe nach der Stadt geführt wird, von dem Stride, woran es geführt wird, oder von dem Verkäufer, der es an dem Stride führt, gehalten werde.

In theologischer Hinsicht ist beachtenswert, welche Wendung es im Zeitraum der Scholastik mit dem freilich mächtig erwachten Erkenntnistriebe genommen hat. In seinem auf Forschungen von Thomasius fußenden Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. Aufl. 1886) hebt Prof. D. H. Schmid in klarer Kürze hervor, daß man von der Voraussetzung aus, die Lehre der Kirche sei die wahre und zum Abschluß gekommene, sich nur die Aufgabe stellte, diese Lehre als die auch vernünftige zu erkennen und zu erweisen, sich es aber nicht in den Sinn kommen ließ, mit Freiheit und Unbefangenheit sich in die Heilswahrheit so zu vertiefen, daß daraus eine Förderung der Heilserkenntnis, also ein Fortschritt in der Dogmenbildung hätte entstehen können. So leistete die Scholastik zwar im Kreise ihrer selbstgesteckten

Aufgabe höchst Bedeutendes, aber nichts für den Fortschritt in der Heilserkenntnis, da die Dogmenbildung allein in den Händen der römischen Kirche blieb und diese jetzt mit dem überkommenen Lehrbegriff die Umbildung vornahm, welche im Interesse ihrer Stellung lag. (Eine Umbildung trat ein in der Anthropologie — Erbsünde, Freiheit und Gnade —, ferner in der Christologie — Versöhnungslehre, Cur Deus homo? —, sodann in der Lehre von den Sakramenten — Abendmahl, Verwandlung, Meßopfer, dazu in den meisten übrigen Sakramenten, z. B. Buße, Ablass; überdies in der Lehre von der Kirche.) — Der Anspruch, den der Papst machte, und die Stellung, die er dem Priesterstande zuwies, zwischen Gott und der Gemeinde Mittler zu sein, mußte doch auch dogmatisch gerechtfertigt werden durch Umbildung alter oder Ausübung neuer Dogmen. Das geschah unwillkürlich gleichzeitig mit der Entwidlung der eigentlichen Hierarchie. Unwillkürlich: denn Rom glaubte selbst an die Stellung, die es jetzt in der Kirche einnahm, und hatte die ganze Kirche für diesen Glauben zu gewinnen bemüht. So sehr hatte auch die Scholastik Glauben an die Stellung, welche die römische Kirche sich zusprach, gefaßt, daß die Sache der römischen Kirche die ihrige wurde. In diesem Sinne hat dann auch die Scholastik an der Dogmenbildung teilgenommen, aber eben nur zur Bildung falscher Dogmen hat sie mitgewirkt; denn falsch mußten die Dogmen freilich werden, die, statt aus der Vertiefung in die Heilswahrheit und Heilige Schrift hervorzugehen, ihre Entstehung einer so falschen Stellung verdankten, wie die war, welche die römische Kirche sich annahm.

Geschichtliche Entwicklung. a) Der Zeitraum der werdenden Scholastik (600–1100) ist ein Zeitalter des Übergangs, welches im Ausbau der einzelnen Lehren mit der nachkonstantinischen Zeit zusammenhängt, aber in der formalen Behandlung auf Grund patristischer Autoritäten das scholastische Verfahren der Folgezeit vorbereitet, insbesondere im Abendlande (Gottschalk, Paschasius Radbertus, Berengar). — b) Der Zeitraum des 12. und 13. Jahrhunderts, die Höhebene des Mittelalters, ist auch die Zeit der vollendeten Scholastik (Sententiarier und Summisten). Das begriffliche und das mythische Element, welche in Anselm (credo, ut intelligam) geeint sind, gehen nach ihm auseinander (hier Abälard, dort Wilhelm von Champeaux). Gegen die verstandesmäßigen Sentenzen des Lombarden erhob sich aus der Schule von Saint Viktor der Widerspruch des Lebens, in Johann von Salisbury widersprach der Menschenverstand. Im 13. Jahrhundert muß Aristoteles aus den Steinbrüchen der Sentenzen den Dombau der großen Systeme fördern helfen (Albertus Magnus: „Alberti d. Große“ — und nach ihm, nicht unter ihm Thomas von Aquino, mystisch angehaucht Bonaventura). — c) Im 14. und 15. Jahrhundert befindet sich die Scholastik im Niedergang. Der kirchliche Inhalt und die dialektische Form halten

nicht mehr zusammen, wie sich das an Duns Scotus, dem Kritiker des Thomas, mehr noch an Occam, dem Schüler des Duns Scotus, erkennen läßt.

Wie die Grundanschauungen scholastischen Denkens sich von Haus aus in zwei gegensätzliche Richtungen teilen, darüber vgl. den Artikel Nominalismus.

Die Bedeutung der Scholastik. Die scharfsinnige Gliederungskunst, zu welcher der wissenschaftliche und praktische Wert bei seiner Geringfügigkeit in keinem Verhältnis steht, ist neuerdings wieder mehr anerkannt worden, namentlich von Thomasius. Feinsinnig bemerkt von seinem mild katholischen Standpunkt aus Philalethes im Vorwort zu seiner Übersetzung von Dantes Paradies: Das Mittelalter kannte keinen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie; es war überzeugt, daß es nur eine Wahrheit geben könne, und ordnete bei scheinbarem Widerspruch die Vernunft der Offenbarung unter. Daher jene Gläubigkeit und Festigkeit in dem, was es für wahr hält; jene Kindlichkeit, die sich der Autorität des Aristoteles fast mit gleicher Bereitwilligkeit unterwarf, als den Aussprüchen der Heiligen Schrift; daher aber auch anderseits jene Neigung, sich, vermeintlich an der Hand der Offenbarung, an Fragen zu wagen, die nicht nur dem menschlichen Verstande ewig unerforschlich bleiben werden, sondern auch oft an sich selbst nutzlos und spitzfindig genannt werden müssen; vgl. Dante, Studien von F. Chr. Schöffler, Leipzig und Heidelberg, Winter, 1855 (an verschiedenen Stellen). Treffend sagt F. Laurent, études sur l'histoire de l'humanité. Tome VIII. La Réforme p. 22: Mais il est contraire à la raison de servir d'instrument, et il est contraire à l'essence d'une religion révélée de reconnaître l'indépendance de la raison. Richtig, wenn auch freisinnig gemindert, ist das Urteil A. Schweglers (Geschichte der Philosophie): Indem die Scholastik die theologischen Satzungen des Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, wider Wissen und Willen, die Autorität der Vernunft: sie brachte so ein anderes Prinzip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Prinzip des denkenden Geistes, das Selbstbewußtsein der Vernunft, oder bereitete doch wenigstens den Sieg dieses Prinzips vor. — In beachtenswerter Weise äußerte sich F. L. Wed (Vorlesungen über christliche Ethik I, S. 8 ff.): In thesi ist zwar von der Scholastik die Selbständigkeit der Theologie mit Entschiedenheit ausgesprochen, dies gegenüber den anderen Wissenschaften, nicht aber gegenüber der Kirche. Die Theologie gilt der Scholastik als die Herrin aller Wissenschaft, die spekulativ und praktisch zugleich sei, dies vermöge ihres Prinzips der gläubigen Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und vermöge ihres Ziels, die Wissenschaft des Wirklichen zur Frömmigkeit zu verwirklichen. Allein diesen Behauptungen entsprach die Wirklichkeit immer weniger, besonders das Verhältnis der Theologie

zur Offenbarungsquelle, zur Schrift, blieb bei der herrschenden Ansicht von der Kirche ein durchaus verflümmertes. Der theologischen Konstruktion fehlte es durchaus an der ezegetischen Begründung und Entwicklung, was dann teils die kirchliche Autorität ersetzen sollte, teils eine dialektische Argumentation aus rationalen Gründen, ob man gleich anfangs den letzteren keine beweisende Bedeutung einräumen wollte, sondern nur eine erklärende. Daraus ergibt sich die Gestalt der scholastischen Darstellung, wie sie in der schulmäßigen Entwicklung des Christentums immer (?) wiederkehrt: ein Vermischen von Biblischem und Traditionellem, wobei rationale oder philosophische Begriffe (damals aristotelische) das eigentlich Bestimmende und maßgebende sind. — Noch erinnern wir an Thilottiers Vortrag über das Verhältnis von Religion und Philosophie (Bremen 1888), wo gesagt wird: Der Streit um die fünf Wörter des Porphyrius, um den Realismus und Nominalismus, um das principium individuationis und die haecceitas bewegte die Gemüter mehr als die Frage nach Christi Leben und Wirken und seinem Evangelium. Die theologischen Systeme oder Summen der großen Scholastiker sind Denkmäler des größten Fleißes, eines in seiner Art bewundernswerten Scharfsinns. Aber die unsichere Fundamentierung und die Heterogenität des Baumaterials wie der Bauarbeit sollte nur zu bald heraustreten. Zum Verfall der Scholastik vgl. den Art. Occam.

Die einschlagende Literatur (Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1861 ff.; R. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1881; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 2—4, Leipzig 1861—70; Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. I, 2. Aufl. Berlin 1869; Überweg, Grundriß d. Geschichte d. Philosophie. II. Teil, 7. Aufl. 1883; Thomasius, Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit, Erlangen 1876; F. P. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im M.-A., Prag 1876) ist bis 1884 überflüssig zusammengestellt im beachtenswerten Artikel von Friedrich Nitzsch: Scholastische Theologie, PRE.³ XIII, S. 674. Neuere und Neueste am Schluß der Literaturangaben zum Artikel „Mittelalt.“ in der dritten Auflage derselben Enchyclopädie (1896), Heft 1, S. 15. Im einzelnen ist beachtenswert: A. Rabus, Zur Synthese des Scholastiker, Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, 1888, S. 384 ff. Über die in neuerer Zeit römischerseits gemachten Versuche, der veralteten Scholastik zu neuem Ansehen zu verhelfen vgl. im folgenden den Artikel Scholastizismus.

Scholastiker im Jesuitenorden ist der Name der 2. Klasse desselben, in die man nach vollendetem Noviziat eintritt. Man vertauscht dabei das Novizenhaus mit einem Kollegium der Gesellschaft und hat hier 2 Jahre dem Studium der Rhetorik und Literatur, 3 Jahre dem der Philosophie, Physik und Mathematik obzuliegen. Darauf folgen 5—6 Jahre eigenen Unterrichts

in allen diesen Fächern und nun das Studium der Theologie, das 4—6 Jahre umfaßt. Endlich hat der Scholastiker nach Vollendung seiner Studien nochmal ein Probationsjahr, ganz wie einst als Novize, zu bestehen und wird erst dann nach Priesterweihe und Gelübde zum Eintritt in die Klasse der Doctoren oder der Professoren zugelassen. S. Jesuitenorden.

Scholastik, s. Johannes Scholastikus.

Scholastizismus heißt die geistlichen Restauration der Scholastik, wie sie der moderne Katholizismus als Rettung unserer Zeit und Wissenschaft anstrebt. — In den „Aphorismen“ seiner historisch-politischen Blätter sprach Görres, der schneidende Vorkämpfer des Ultramontanismus, gelegentlich die bündige Summe seiner Überzeugung mit den Worten aus: Wie der Katholizismus zuerst die wilde Naturkraft der Germanen bezwungen, so muß er der jetzigen wilden Verstandeskraft Meister werden. — Die Idee, welche im Mittelalter die großen sinnlichen Kräfte bezwungen, soll nun auch die Wildnis, die in den Verstand gesüchtet und in den die Wissenschaft das Fraustrecht übertragen, bezwingen, nicht zwar, indem sie seinen Erwerb durch Versinkung und Gewalt zu vernichten unternimmt, sondern indem sie ihn ergreift, meistert, organisiert, und so ein anderes höheres Mittelalter unter der Form einer im Verstandesgebiete frei waltenden Idee, wie sie früher in dem des Gefühles bestanden, heranzubildet. Dann erst wird die jetzige Übergangsperiode, die große allgemeine Völkerveränderung der Begriffe, das gewaltige Getümmel, in dem eine alte Welt untergeht, bewältigt sein. — Görres hat in Verbindung mit seinem ultramontanen Anhang dieses neue „höhere Mittelalter“ nach Kräften herzustellen versucht. Die katholischen Staatstheoretiker des Jahrhunderts begegnen sich mit ihm in diesem Gedanken, so z. B. J. de Maistre, welchem (in seiner bekannten Schrift „Du pape“ [2 Bde., Lyon 1820 u. ö.]) die Infallibilität des Papstes das Lebensprinzip der Weltgeschichte ist, und ähnlich Bonald auf seinem theokratischen Standpunkt. Der Spanier Donoso Cortes knüpft direkt an Thomas von Aquino an, wie auch der Vater Ventura trotz seiner dogmatischen Richtung. — Das war nichts Neues. In der Marienkirche zu Trient war während des Konzils die Summa des Thomas neben der F. Schrift und den Dekreten der Päpste auf einem der Altäre aufgestellt. Die Lehre des „Engels der Schule“ war Ordensdoktrin der Augustiner, der unbeschulden Karmeliter, der Minim und Jesuiten. Die römisch-katholische Kirche wird geradezu erfindert in Worten, wenn sie die Verdienste des Thomas charakterisieren will (vgl. die Widmung in der großen Pariser Ausgabe von 1660). Wohl kam später eine Zeit, in welcher das Ansehen des Thomas zurücktrat. Es ist namentlich das 18. Jahrhundert. Der Anfangspunkt des neuen literarischen Interesses an Thomas von Aquin fällt etwa in das Jahr 1846. Ein neues Stadium thomistischer Interesses fällt in das Jahr 1857, wo bekanntlich — nach den Schranken, welche

Thomas der Philosophie gezogen hatte — theologische und philosophische Sätze des Wiener Weltpriesters Günther zu Rom als irrig beurteilt wurden. Schon im Jahre 1859 hat Pecci (Leo XIII.) Vorliebe und Bewunderung für den Aquinaten an den Tag gelegt, als er den von ihm gestifteten freien Verein für die Strebsameren mit dem Ehrennamen der Akademie des heiligen Thomas belegte. Peccis Vorliebe für Thomas war eine um so tiefere und bewußtere, als er den gesamten Horizont der geistlichen und weltlichen Litteratur im Gegensatz zu Pius IX. in umfassender Weise beherrschte. Sonach ist persönliche Konsequenz darin, wenn Papsi Leo XIII. das thomistische Studium empfiehlt, wie er denn bekanntlich der Notwendigkeit einer Wiederbelebung desselben förmlichen Ausdruck gegeben und mehrfach feierliche Anerkennung geschenkt hat. — Thomas von Aquino hat es laut verkündet, wie des Papstes Name so hoch ist (de regimine principum I—II, 4). Um so begreiflicher ist es, daß Leo XIII. den Splitter der Marienlehre in des Thomas Augen mit milder Nachsicht oder kluger Reserve überfiehet. Hat doch Thomas so vieles, was lehrreich, bildend, bedeutend ist: die geklärte Metaphysik, die dialektische Methode, die durchdachte Christologie, die peripatetische Werklehre, die fides formata und die gratia infusa und noch so manches sonst, was dem theologischen Heerbann Stahl in die Adern gießen möchte. Außerdem übt das päpstliche Kirchenideal des Thomas noch immer auf den Romanismus seine magnetische Wirkung aus. — Seit März 1880 erscheint die Zeitschrift Divus Thomas (Commentarium Academicum et Lyceum scholasticum sectantibus inserviens. Facultate obtentia. Red. responsabile Vinat Giovanni. Placentiae, typis Josephi Tedeschi). Das Programm bezieht sich ausdrücklich auf Leo XIII. Breven „Inscrutabili“ und „Aeterni patris“. Die Zeitschrift ist „Thomae restitutori“ gewidmet und erfreut sich seiner „apostolica benedictio“. In einer besonderen „Commentatio“ des Dr. von Weddingen wird die Enchirista Leo XIII. über die Wiederherstellung der Scholastik in sehr panegyrischer Weise besprochen. Ebenfalls im ersten Bande entwickelt Bonald die Lehre des Thomas vom Ursprung der Seele, hebt aber die Stellen des Thomas, durch welche Rosmini widerlegt wird, zu geistlich hervor, als daß von einer Rosminischen Richtung dieser Zeitschrift füglich noch ferner die Rede sein könnte. Eingehend wird u. a. M. Schneids „Aristoteles in der Scholastik“ besprochen; die Schrift ist 1875 zu Gießen erschienen. Ausdrücklich wird als Zweck der Wiederherstellung der Scholastik hervorgehoben: „ut ex ea fides et civilis societas uberes fructus percipiant, et non ad meram speculationem“. Die Zeitschrift steht im Dienste der Reaktion. Sie wird mit aller Gelehrsamkeit und Klugheit das Zeitalter des Thomas und die damals herrschende Situation nicht wiederherstellen können. Doch gilt es, die Zeichen der Zeit zu verstehen.

Scholien sind fortlaufende, aber unzusammenhängende Anmerkungen zu schriftstellerischen Werken. Von den alexandrinischen Herausgebern der alten Klassiker pflanzte sich das Verfahren fort in die Behandlung der heiligen Schrift. Die ältesten *scholien* sind wohl die des Origenes, kurze Bemerkungen zu schwierigen Stellen. Später tragen namentlich Werke der antiochenischen Exegeten den Charakter solcher kurzgefaßter Kommentare. Sammlungen griechischer Scholien finden sich in: *Novum Test. cum Scholiis graecis e graecis scriptoribus tam ecclesiasticis quam exteris maxima ex parte desumptis opera et studio Jo. Gregorii: Oxon. 1703* und *Novum Test. XII tomis distinctum gr. et lat. Textum denuo rec. Scholia graeca maximam partem inedita add. Christ. Frid. Matthaei. Riga 1782—1788.*

Schöllensbauer, s. Schellenbaur.

Scholten, Johann Heinrich, holländ. Theologe kritischer Richtung, geb. 1811, Prof. der Theologie in Franeker und Leiden, gest. am 10. April 1885. In Deutschland kennt man ihn vornehmlich nach Seite seiner Thätigkeit auf historisch-kritischem Gebiete, wo er aus einem anfänglichen Verteidiger der überlieferten Anschauungen vom Kanon (Historisch-kritische Einleitung zu den Schriften des N. T. 1855) zu einem entschiedenen Anhänger der Tübinger Schule („Das Evang. nach Johannes“ 1864) wurde; für die niederländische Theologie ist er außerdem durch seine dogmatischen Arbeiten von besonderer Bedeutung geworden, deren erste („Die Lehre der reformierten Kirche“) ihren Stoff nicht bloß darstellen, sondern beurteilen und auf ihre Prinzipien zurückführen sollte, d. h. kritisch verarbeitete; die späteren („Der freie Wille“) stellten den Zwiespalt zwischen seinem philosophischen Standpunkt und der Kirchenlehre immer deutlicher an den Tag.

Scholz, 1. Anton, katholischer Theologe, geb. am 25. Februar 1829 zu Schmachtenberg in Bayern, seit 1872 Professor der alttestamentlichen Theologie in Würzburg, hat eine stattliche Reihe von Kommentaren veröffentlicht, so über Jeremiaß (1880), nachdem er schon 1875 über „den masorethischen Text und die Septuaginta = Übersetzung des Buches Jeremia“ geschrieben, über Hosea (1882), Joel (1885), Judith (1887), Tobias (1889), Esther (1892). 1878 erschien seine „Ägyptologie und die Bücher Moses“, 1880 „Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jeremia“, 1893 „Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T.“ — 2. Johann Martin Augustin, geb. 1794 zu Kapsdorf bei Breslau, katholischer Theologe. Nachdem er auf wissenschaftlichen Reisen im Abend- und Morgenland Materialien zur kritischen Bearbeitung des Textes des Neuen Testaments gesammelt, wurde er 1821 Professor in Bonn, verband damit seit 1837 die Würde eines öfölnen Domherrn und starb am 28. Oktober 1852. Außer Reiseberichten, einem „Handbuch der biblischen Archäologie“ 1834 und einer „Einleitung in die heiligen Schriften

des A. und N. Testaments“ (3 Bde. 1845—48) veröffentlichte er 1830/36 eine Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (2 Bde. 4^o), welche den kritischen Apparat zwar reich vermehrte, aber nicht genug kritische Sichtung und Zuverlässigkeit bewährte; indem er im Unterschiede von Griessbach (s. d.) darin der byzantinischen Textüberlieferung den Vorzug einräumte, näherte er sich im ganzen wieder dem *textus receptus*. Vgl. Gregory, *Prolegomena in Tischendorf's Nov. Test. gr. Ed. 8 Bb. III. S. 192 f.* und 256 f.: „itineribus praeclarior quam doctrina, codicum conlator neglectissimus“, s. auch den Art. *Bibeltext* Bd. I S. 428 b. — 3. Paul, katholischer Theologe, geb. 1828 zu Breslau, 1857 Dozent, 1864 außerordentlicher und 1868 ordentlicher Professor der Theologie daselbst, verfaßte u. a. 1861/62 ein „Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen“, 2 Bde., „Die heil. Altertümer des Volkes Israel“ (1868/69, 2 Bde.) und „Götendienst und Baubereine bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern“ (1877).

Schömann, Georg, ein socinianischer Priester, Führer der polnischen Antitrinitarier, geboren zu Ratibor 1530, Pastor zu Pinczow, Chiaz, Chmielniz, Cracau, Lucianiz. Unter seiner und des Cracauer Predigers Gregor Pauli Führung traten die polnischen Antitrinitarier, durch die nach Polen geflüchteten italienischen Antitrinitarier gestärkt, auf der Synode zu Petrikau 1562 mit der Forderung auf, daß die kirchliche Trinitätslehre verworfen werden sollte. Aber sowohl dieser Antrag als auch ein später abgehaltenes Religionsgespräch war von so geringem Erfolg begleitet, daß die italienischen Antitrinitarier ausgewiesen, die übrigen exkommuniziert wurden. Schömann war auch schriftstellerisch thätig. Er übersetzte Johann's Niemojecii Schrift wider das excerptum aus Fausti Socini dissertatione de Servatore Jesu Christo und hinterließ den catechismum pro liberis suis in einer Handschrift. Er starb 1591.

Schömer, Justus Christoph, lutherischer Ethiker, wurde 1648 zu Lübeck geboren, besuchte von 1667 an die Universitäten Kiel, Wismar und Gießen, um theologische und philosophische (Cartesius) Studien zu treiben, machte später ausgedehnte Reisen nach Italien, Frankreich, Holland und England, die er zu eifrigem Studium der Bibliotheken benutzte, und habilitierte sich, nachdem er dazwischen nochmal Gießen besucht hatte, um zum besseren Verständnis der theologischen Moralbücher die Rechtsgelehrsamkeit kennen zu lernen, 1677 in Rostock, wo er 1680 Professor der Theologie, Konsistorialassessor und Superintendent wurde. Seit 1683 Professor primarius schlug er verschiedene wegen seiner großen und vielseitigen Gelehrsamkeit an ihn ergangene Rufe aus und starb am 9. April 1693. Ein Anhänger der lutherischen Orthodoxie, kämpfte Schömer gegen Calvinismus, Socinianismus und Rom in den nach seinem Tode herausgegebenen Werken:

Collegium novissimarum controversiarum (1703) — Collegium Anti-Socinianum (1706) — Calvinianum (1708) —, Pontificium (1733). Gleichfalls nach seinem Tode erschienen auch seine Commentare zu den paulinischen, dem Hebräer-, Jakobus- u. 1. Petrus-Brief (1699–1701, herausgegeben von Jech). Sein bedeutendstes Werk aber war sein Specimen theologiae moralis 1690; 1706 von seinem Bruder vollständiger herausgegeben als Theologia moralis sibi constans, 1710 in die Form eines Compendiums gebracht und von Budeus zu den elegantiora compendia gerechnet. Er sucht hier die theologische Moral mit philosophischem Geist zu begründen und tritt deshalb bereits in eine Polemik gegen Spinoza und dessen Leugnung der Willensfreiheit ein. Namentlich betont er das ethische Gebiet als ein Gebiet der Freiheit, auf das sich die mathematische Methode nicht anwenden lasse.

Schön, Martin, f. Schongauer.

Schönborn, Martin Gottlob, Pfarrer, zu den jüngeren Hallenjern gehörender Liederdichter („Hier ist meines Bleibens nicht“; „Wir ist der Heiland heut geboren“).

Schönbrun, Joh., Liederdichter, gest. um 1556 als Geistlicher in Chemnitz (?). Von seinen Liedern ist am bekanntesten: „Herr Jesu Christ, erbarm dich mein, von Sünden rein“.

Schöne, Alfred Kurt Immanuel, Philologe und Literaturhistoriker, geboren am 16. Oktober 1836 zu Dresden, 1867 außerordentlicher Professor in Leipzig, 1869–74 ordentlicher Professor der klassischen Philologie in Erlangen, 1874–84 Studien halber in Paris, 1884–87 Bibliothekar an der Universitätsbibliothek in Göttingen, 1887–92 ordentlicher Professor in Königsberg, seit dem Jahre 1892 desgleichen in Kiel, gab außer hervorragenden Publikationen auf dem Gebiete der altklassischen und deutschen Literatur auch heraus: Eusebii Chronicon libri duo, 2 Bde., Berlin 1866–75, ein Werk, das unter Darbietung und Benutzung des sämtlichen vorhandenen Materials den Ansprüchen der Quellenforschung wie der Textkritik nach jeder Seite hin voll genügt, sowie quaestionum Hieronym. cap. sel., Berlin 1864.

Schöne, Joh. Adam, Dichter des Adventsliedes „Mein Jesus will mich selig machen“, lebte um 1730. Personalien unbekannt.

Schönmann, Daniel, luth. Geistlicher und Liederdichter, geb. 1695 in Greifswald, zeigte nach theologischen Studien in seiner Vaterstadt als Lehrer in Güstrow infolge einer schweren Krankheit die Gabe, über ihn aufgeführte Thematata, besonders geistlicher Art, Verse zu improvisieren. So wurde Friedrich Wilhelm I. von Preußen auf ihn aufmerksam gemacht. Dieser berief ihn zum Pfarrer in die Nähe von Potsdam (1721), dann zum Prediger von St. Georg in Berlin, wo er auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften wurde. Als aber der König auf dem Wege der Verordnung dem luth. Gottesdienst zu nahe trat, legte er um des Gewissens willen sein Amt nieder und starb 1737 in Schlesien. Er ist Verfasser zahlreicher Lieder; darunter befindet sich ein Passionslied

von 724 Strophen, das längste geistliche Lied, das es überhaupt gibt. Vgl. Bl. für Hymnol. 1884. S. 90.

Schöner, Johann Gottfried, ein Pfarrerssohn aus Rügheim bei Würzburg, geb. 1749, seit 1773 als Prediger an der Margarethenkapelle, seit 1776 an der Marienkirche in Nürnberg wirkend, zuerst schöngeistiger Modeprediger, dann unter tiefergehender innerer Erregung, die ihm $\frac{3}{4}$ Jahr lang jeden Versuch zur Predigt mißlingen ließ, zum einfältigen Zeugen der biblischen Wahrheit geworden, seit 1783 Diakon und seit 1809 Stadtpfarrer bei St. Lorenz daselbst. Er war ein Freund von Tob. Krieglitz und Beichtvater W. G. Schuberts, einer der wenigen, die gegenüber der einbrechenden rationalistischen Vermüthung am alten Evangelium festhielten, als Prediger und Seelsorger gleich eifrig und segensreich; im Jahre 1804 half er zur Gründung der ersten deutschen Bibelgesellschaft, die freilich bald von Nürnberg nach Basel verlegt wurde; auch diente er der Kirche durch Veröffentlichung verschiedener apologetischer und erbaulicher Schriften (Evangelienpredigten 1804) und mit seiner dichterischen Gabe („Vermüthete geistl. Lieder und Gedichte“ 1790. 2. Aufl. 1810; „Sammlung einiger Trostlieder“ 1803). Gest. 1818.

Schongauer, Martin, gen. Mart. Schön oder Hübich Martin, ein Meister der oberdeutschen Malerschule, geb. 1445 in Kulmbach, gest. 1488 oder 99 in Kolmar. Unter seinen Bildern ist das bedeutendste: „Madonna im Rosenbag“ in der Martinskirche zu Kolmar. Auch als Kupferstecher hat er Ruf (Bibelbilder in Kupferstich, die ältesten dieser Art). Im ehemaligen Klosterhof zu Kolmar befindet sich seine Bildsäule.

Schoenherr, 1. Johann Heinrich, geb. am 30. November 1770 zu Memel, verlebte seine Jugendjahre in Angerburg in Ostpreußen und sollte nach stüchtigem Schulunterricht 1785 in Königsberg die Handlung lernen. Allein der in ihm lebende spekulative Trieb ließ ihn darin keine Befriedigung finden. Er entschloß sich, Theologie zu studieren, und brachte es mit eifernem Fleiß schon nach fünfjährigem Studium 1792 zur Reise für die Universität. Doch hatte er inzwischen unter dem Einfluß des in Königsberg herrschenden Rationalismus die Lust zur Theologie verloren und ließ sich als Jurist inskribieren. Allein ein Drang nach spekulativer Erkenntnis und Gewißheit der Unklarheit ließ ihn nicht ruhen. Er unternahm eine größere Reise nach Greifswald, Rostock und Rinteln, wo er sich ein Semester aufhielt und auf einem Spaziergang eine plötzliche Erleuchtung über das Wesen der Dinge empfing. Von da an stand ihm sein System wenigstens in den Grundzügen fest und zwar führte er es auf göttliche Offenbarung zurück und hielt sich selbst für einen inspirierten Propheten. Als solcher gewann er auch, nachdem er sich bis 1794 in Leipzig und dann als Haus- und Privatlehrer in und bei Königsberg aufgehalten hatte, nach und nach einen Kreis von Anhängern, die ihn

unterstützten. Er sammelte sie wöchentlich zweimal um sich, und der Ernst seines Wesens, die überzeugende Kraft seiner Rede, die Uneigennützigkeit und Ehrlichkeit seines Handelns gab dem Umgang mit ihm einen besonderen Reiz. Thätigkeits ist er auch, wie er selbst dem öffentlichen Gottesdienst mit innigster Andacht regelmäßig folgte, vielen anderen mit seinem Bekenntnis zur heiligen Schrift und seinem Kampf gegen den Rationalismus ein Führer zum lebendigen Glauben geworden. Erst der aufgehende Stern seines Schülers Ebel (s. d.) ließ seinen eigenen erbleichen. Er verzirte sich in wunderliche Gedanken und Vorschläge und seit 1819 ganz von Ebel gezeichnet, dazu durch viele körperliche Leiden und übertriebene Askese geschwächt, stand er immer einsamer da, bis er sich 1826 nach dem kleinen Gut Spittelhof bei Königsberg zurückzog, wo er am 15. Oktober 1826 starb, bis zuletzt unangefochten von der Obrigkeit, die 1814 ausdrücklich erklärte, daß ihm eine Zirkelreue nicht nachgewiesen sei.

Trotzdem liegt der Widerspruch seiner Theosophie mit dem Christentum der Bibel auf der Hand. Denn sie ist wesentlich dualistischer Art, verwandt mit den gnostischen Systemen des Altertums und mit Vorstellungen der neueren Naturphilosophie verfeßt, was sich besonders in seiner physisch-ethischen Auffassung des sündlichen Verderbens und der Erlösung durch das Blut Christi zeigt. Darum konnte Schoenherr, obwohl er sein System nur als Schlüssel zu einer tieferen Erkenntnis der biblischen Wahrheit pries, doch nur mit starken Umdeutungen und willkürlichen Erklärungen der heiligen Schrift einen künstlichen Zusammenhang zwischen beiden herstellen. S. im übrigen den Art. Erbkams über Schoenherr in der RPK², wo sich auch ein ausführlicher Literaturnachweis findet. — 2. Karl Gottlob, Historienmaler, geboren am 15. August 1824 zu Lengsfeld in Sachsen, Professor an der Kunstakademie in Dresden, als Schüler Julius Hübners von der Düsseldorfer Richtung beeinflusst, wandte sich nach Vollendung seiner Studien in Italien wesentlich der religiösen Malerei zu, in der er eine ihm eigentümliche Art einer glaubensinnigen, weichen Empfindung entfaltete. Als Gegenstand der Darstellung wählte er vorwiegend das Liebliche und Trauende in der Erscheinung Christi und in der Geschichte seiner Kirche und brachte in den verschiedensten Formen immer wieder hauptsächlich den Gottesfrieden im Menschenherzen und das sanftmütige Angebot der Gottesgnade zum Ausdruck. So hat er seit seinem ersten größeren Werke vom Jahre 1855, das die Auferweckung der Tabea durch Petrus darstellt, eine große Anzahl von Bildern aus der heiligen Geschichte geschaffen, mit denen er namentlich in Kirchen und Anstaltstapellen des Königreichs Sachsen reichlich vertreten ist. Als eines seiner größten Werke ist zu bezeichnen die Freskobildung der Anbetung der Hirten und der Kreuztragung Christi nach vier verschiedenen, grau auf Goldgrund gemalten Darstellungen aus der Leidens- und

Auferstehungsgeschichte Jesu in der Stadtkirche zu Borna bei Leipzig aus den Jahren 1872 und 1873. Am weitesten bekannt wurde der Name des Malers durch die Vervielfältigung von zwei seiner Bilder, nämlich des guten Hirten und des anknöpfenden Jesus, die sehr zahlreich in Deutschland und verschiedenen europäischen Ländern verbreitet sind. Endlich haben auch die Bilderbibel, 108 Holzschn. nach Orig.-Zeichnungen von Prof. K. Schönherr u. a. sowie die daraus entnommenen und vergrößerten „Bibl. Wandbilder für den Anschauungsunterricht“ große Verbreitung gefunden.

Schönhoven (Schoonhoven), Johannes van, ein Schüler Ruysbroeks (s. d.), dessen „Zier der geistlichen Hochzeit“ er 1406 in seinem Libellus Fr. Joh. de Schoenhovia qui nititur defensore quaedam dicta Fr. Johannis de Ruysbroeck contra Mag. Johannem de Gerson verteidigt. Außerdem haben wir von ihm, wenn auch nur handschriftlich, asketische Schriften und Reden, die er als Augustinerchorherr zu Gröndedal auf den Kapiteln seines Ordens zu Windesheim gehalten hat. Er starb 1431.

Schönthuth, Ottomar, geb. 6. April 1806 zu Sindelfingen, war evangelischer Pfarrer in den württembergischen Gemeinden Dörzbach, Bachbach, zuletzt in Edelfingen, wo er am 6. Februar 1864 starb. Schönthuth, zugleich langjähriger Vorstand des historischen Vereins für das württembergische Franken, ist als Schriftsteller sehr reichlich thätig gewesen auf dem Gebiete der heimischen Geschichte, Literatur und Sage. Außer seinen Arbeiten über das Mädelungenlied und Götz von Berlichingen und zahlreichen Volkschriften seien genannt eine große Zahl von einzelnen Chroniken über württembergische Orte, am bekanntesten ist ferner sein volkstümliches Werk über die „Burgen, Klöster, Kirchen und Kapellen Württembergs“, sowie seine „Geschichte Württembergs und des Hohenloher Landes im Zeitalter der Reformation“.

Schönthal, ehemalige reichsunmittelbare, Mitte des 12. Jahrh. gestiftete Cisterzienserabtei, seit 1803 württembergisch, jetzt evangel.-theolog. Seminar. Im Kreuzgang der Klosterkirche befindet sich das Grabmal des Götz von Berlichingen.

Schop, Johann, 1660 zu Hamburg verstorben, ist einer der vornehmsten Sänger Ristischer Lieder. Die von ihm herrührenden und z. T. noch im allgemeinen Kirchengebrauche hehenden Tonweisen finden sich in „Joh. Risti himmlischen Liedern mit sehr anmuthigen von Joh. Schop gesetzten Melodien“. Lüneburg 1641. 42 sq. Ferner in „N. Risti frommer Christen alltäglicher Hausmusik“. Lüneburg 1654.

Schopenhauer, Arthur, „der Weise von Frankfurt“ a. M., geboren in Danzig am 22. Februar 1788, gestorben in Frankfurt a. M. am 21. September 1860; er überschätzte nachmals den ihm frühe verstorbenen Vater, unterschätzte — voll Verbitterung — die geistig hochbegabte,

im Leben und Denken (freigeiger Optimismus) vom Sohne (Geiz, Pessimismus) grundverschiedene Mutter; erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens anerkannt, vorher als Schriftsteller und Bewerber um einen akademischen Lehrstuhl geflissentlich übersehen, ist er voll Ingrim gegen die „Ratheberphilosophen“ (besonders Hegels Schule), entschlossen, „die Wahrheit zu erkennen, ohne mit ihr jemandem zu gefallen,“ es verschmähen, „mit anderen das Falsche zu lehren unter Anhang und Beifall“; der „Gegelei,“ als einem „Schattenspiele an der Wand“ stellt er, von den Philosophieprofessoren abgesperrt wie Kalpar Häuser gegen Luft und Licht, sein System entgegen als „hereinfallendes Tageslicht“, dessen Strahlen ihm die Wahrheits-elemente von Heraklit, Empedokles, Plato, Epinoza, Kant sind. Hauptchriften: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ (1813), „über das Sehen und die Farben“ (1816), „die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819, 1844 und öfter), „der Wille in der Natur“ (1836, 1854), „das Fundament der Moral“ (1840 als Preisbewerbungsschrift der Kopenhagener Gesellschaft der Wissenschaft eingereicht, aber scharf abgelehnt), „die beiden Grundprobleme der Ethik“ (1841), „Parerga und Paralipomena“ (1851). Nach seinem Tode ward Schopenhauer von Freunden wie Frauenstädt („Arthur Schopenhauer, von ihm und über ihn“ 1863; „aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß“ 1864) und Gwinner („Schopenhauer und seine Freunde“ 1863) als „Messias aller Spekulation gefeiert, von Gegnern wie Haym einseitig verurteilt als Akerphilosoph und blendender Skribent; objektiv gehalten sind Sommers Widerlegungen vom Loge'schen Standpunkte aus („Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit“ 1882, 1885; „Religion des Pessimismus“ 1884), sowie Wilhelm Frides Nachweis der Berührungspunkte zwischen „Schopenhauer und dem Christentum“ 1892. Vom katholischen Thomismus aus bestreitet Reich (1884 „Welträtsel“) Schopenhauers Lehren, die Ed. von Hartmann popularisierte und in Einzelheiten korrigierte, während Frdr. Nietzsche sie überspannte und karikierte.

Was der Philosophie Schopenhauers ihren Erfolg auch bei tiefen, ersten Denkern sichert, ist: daß die ethischen Phänomene höher als die physischen, der Wille höher als der Intellekt, der Pessimismus höher als der Optimismus (so schon von Aristoteles) geschätzt werden, und daß Schopenhauer (trotz seines Widerwillens gegen Kirche und Dogma) dem „ursprünglichen, eigentlichen“ Sinne des Christentums (freilich nicht dessen „allegorischer“ Ausbeutung durch die Kirchenlehre) freundlich gegenübersteht (z. B. bei seiner Auslegung und praktischen Bewertung von Röm. 7, 14 ff.; Phil. 1, 21 ff.; 2, 7 f.; Luf. 24, 26; Jesajas 53, 2—5; Röm. 3, 23; 5, 12; Jerem. 13, 23; Matth. 19, 11. 12; Ephes. 5, 12 f.; Galat. 5, 16; Pred. Salom. 12, 8 f.; 1 Joh. 5, 19b). —

1. Schopenhauer lehnt sich an Kant an, um ihn zu verbessern. — Mit Kant urteilt Schopenhauer:

da Zeit und Raum wie sämtliche Kategorien — der Objektivität bar nur subjektive Denkformen sind, so haben „die Objekte“ unseres Erkennens nur als „Erscheinungen“, als „bloße Vorstellungen“ zu gelten; fallen die denkenden Subjekte weg, so auch Sinnenwelt und Natur. — Gegen Kant betont Schopenhauer: die angeblichen zwölf Kategorien (Kants) sind auf die eine der Kausalität (ratio fiendi) zurückzuföhren (auch alle Denkgesetze ruhen auf dem Satze des Grundes, so die Anschauungen von Zeit und Raum, von nach- und nebeneinander: ratio essendi). — Das Objekt entsteht („wird“), sobald zur (subjektiven) Empfindung der ratio essendi die Verstandeshätigkeit der ratio fiendi sich gesellt (Objekte ohne Wirken des Kausalitätsgesetzes gibt's nicht, folglich ist der Begriff einer „letzten Ursache“ Widerspruch). Jeder Zustandsveränderung „gibt der Verstand eine Ursache“; jede Zustandsveränderung aber setzt ein Beparendes voraus, folglich führt Kausalität auf eine Substanz (innerhalb der Raum- und Zeitvorstellung): „es gibt nichts Wirkliches als das Materielle“ (daher ist Atheismus Altweltberphilosophie; Schöpfung der Materie ist Unfinn; materielle Substanz ist Pleonasmus). — „Sinnlichkeit“ deckt sich mit ratio essendi (Vorstellung von Raum — Zeit), „Verstand“ mit ratio fiendi (Kausalität). „Vernunft“ oder ratio cognoscendi ist das (nicht schöpferische) empfangende (weltliche) Vermögen, abstrakte Vorstellungen zu haben (auf Grund des ihr vom intuitiven Verstande dargebotenen Inhaltes). Motivation oder ratio agendi ist die nach innen geschlagene Kausalität, d. i. die der Erscheinungswelt überall zu Grunde liegende „Notwendigkeit“ (Freiheit ist nirgends). —

Also: der Satz des Grundes (in vierfacher Gestalt) beherrscht alles; da er nur Gesetz unseres Vorstellens ist, so ist die Welt „Vorstellung“. Nur Vorstellung ist mein Ich (Seib) d. i. Mikrokosmos, ebenso wie das All (Makroanthropos innerhalb Raum und Zeit); da Bewußtsein (seit Cartesius) der einzige Ausgangspunkt alles Philosophierens ist, Bewußtsein aber an Zeit- und Raumvorstellungen gebunden ist, so sind „wir“ nur „Erscheinungen“, „Bereinzelnungen“ (Zeitlichkeit und Räumlichkeit sind principium individuationis) des Makroanthropos.

2. Allein jedes Ich hat ein Bewußtsein nicht nur von seiner empirischen Erscheinung, sondern auch davon, „daß wir noch etwas anderes“ sind (Kants geheimnisvolles „Ding an sich“): diese innerste Bewußtheit nennt Schopenhauer „Willen“. Wille ist der durch alle Erscheinungen hindurch gehende Drang (der z. B. das Eisen zum Magnet, den schweren Körper zum Zentrum, die Pflanze zum Wachsen, den Menschen zum Thun treibt); er ist „das Rätsel der Spöyng“, das überall Leben heischt und gestaltet; er entspricht Platos ewigen Ideen, dem Absoluten; er ist der lebendige Strom, der durch die Formenwelt rauscht; in und außer der Menschenbrust ist er die einzig treibende Kraft. Wie des Menschen Charakter eins ist mit seinem

Willen, so auch die Qualität der Dinge mit der Höhe des in ihnen wirksamen Willens. Diese Willensgrade, diese Willensstufen sind die unveränderlichen Gattungen (Ideen) für die vergänglichsten Individuen; alles „Einzeln“ ist nur „Maja“, d. h. Schein, Täuschung: auf Kosten der (untergehenden) Individuen bleibt die Gattung bestehen (ähnlich Fichte und Schelling). Da der Wille (Ding an sich) das Gegenteil ist der Erscheinungswelt, so eignen ihm andere Prädikate als ihr: er ist Einer, wirkt „grundlos“, blind, finster und dumpf, von Stufe zu Stufe sich deutlicher ausprägend (niedrigste Stufe ist: das Unorganische; höchste Stufe ist: Menschengehirn); auf den niederen Stufen (der Natur) schon ist der dunkle Wille unfehlbar, sicherstehend (z. B. ein Saft treibt Wurzeln, Stämme, Blätter, Krone), im Menschen (Blüte) hat er sich ein Licht angezündet, um die Nachteile des end- und ziellosen Triebes zu erkennen und zu verhindern; freilich nicht der einzelne Mensch, sondern die Gattung wird vom Willensdrange erhalten, jener fällt ab wie das Blatt vom Baume, der hergebrachte Begriff der Einzelseele ist unsinnhaft und zerfällt vor der Macht des alles durchdringenden „Lebenswillens“. Dieser Lebenswille ist „anreizungslos“ und „unermüdbar“ (in Pflanzen, Tieren, beim Säugling, in den Äußerungen des Begehrens und der Leidenschaften); der Wille sorgt auf allen Stufen des Daseins gleichermaßen egoistisch, rücksichtslos für Erhaltung des Lebens und der Gattung, während der Intellekt schwächer wird, je tiefer wir auf den Stufen der Wesen hinabsteigen (Mensch, Tier, Pflanze, Unorganisches). Da Wille „das Ding an sich“ ist, das Innerste der Welt, so ist „die sichtbare Welt“ des Willens Erscheinung und Spiegel; zum Willen gehört die Leiblichkeit, wie zum Leibe sein Schatten.

3. Kant leugnete die Erkennbarkeit des „Dinges an sich“, Schopenhauer behauptet sie. „Im Selbstbewußtsein“ (im „Intellekt des Menschen“) erkennt sich der Wille; im Menschengehirn schuf sich der Wille ein Organ, um nach außen und innen zu leuchten, denn der Intellekt (der „Diener“ des Willens, „sekundär“, nach dem Willen) unterscheidet Gutes und Schlimmes als „Motive“ für die höchste Form des (menschlichen) Willenstriebes: der auf den niederen Stufen des Daseins „blinde“ Wille erkennt, durch die „Leuchte des Intellekts“ gewarnt, die Abgründe, in die der dunkle Drang treiben könnte, und lernt die Gefahren vermeiden: sein Ziel hält der Wille fest, doch er umgeht die Abgründe; so wird der Intellekt zum Schutze des Individuums gegenüber den vom Willensdrange heraufbeschworenen Gefahren. Doch ist es (nach Schopenhauer) falsch zu sagen „Wille ist bedingt durch Erkenntnis“, sondern „Erkenntnis ist bedingt durch den Willen“; hätte der Wille sich nicht den Intellekt (und dessen Organ, das Gehirn) geschaffen, so existierte Erde und Welt nicht (denn diese werden erst im und durch den Intellekt reflektiert, vorgestellt, zur Erscheinung gebracht); „die Er-

kennntnis ist der Resonanzboden des Willens und der so entstehende Ton ist das Bewußtsein“; Wille ist das Gestaltende, Intellekt das Untersuchende; Wille ist „ursprünglich“, Intellekt „wurde“; Wille ist auch im Unorganischen wirksam, Intellekt aber entsteht erst auf der höchsten Stufe (Menschheit); Wille ist unfrei, da allzeit Sklave der Selbstsucht, allzeit abhängig (von „Ursachen“ im Unorganischen, von „Reizen“ in den Pflanzen, von „Motiven“ bei Tieren und Menschen), doch der Intellekt ist „frei“ (obwohl von Haus aus des Willens Schöpfung und „Knecht“), sobald er — statt nur nach außen zu spähen — die innere Qualität seines „Herrn“ untersucht (Egoismus) und ihn von dieser seiner „unheilen Essentia“ zu lösen sucht. „Im Intellekte ist dem Willen die Möglichkeit der Erlösung aus sich selbst gegeben“; der Intellekt, vom (selbstsüchtigen, bösen) Willen zu dessen Dienste hervorgerufen, wird — je mehr er sich befreit von des Willens Rücksichtslosigkeit — diesem zum Verderben, zum Untergange und so zur Erlösung von sich selber. Im Genie ist die Freiheit des Intellekts erreicht: „dennach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt“ (die Schöpfungen des Genies stammen aus der Übermacht des Intellekts über den niederen Willenstrieb, der die gemeinen und Durchschnittsmenschen praktisch bestimmt). — Seltsam ist, daß Schopenhauer, der mit seiner Mutter verfeindete, des Kindes Willen vom Vater, des Kindes Intellekt von der Mutter stammen läßt. —

4. Durch den Intellekt, diesen sich befreien und somit ungetreuen Diener des (selbstsüchtigen) Willens kommt in den letzteren ein Zwiespalt: „bejahender“ (ursprünglicher, selbstischer) und „verneinender“ Wille geraten in Konflikt. — „Bejahender Wille“ ist der den Intellekt tyrannisierende und mit sich (als natürlichem Egoismus) fortreisende; der rauschende Strom des natürlichen Daseins entspricht dieser Bejahung, denn Selbstsucht herrscht in den Wesen, alles will Befriedigung des ihm innewohnenden Dranges; fast alle Menschen auch gehen mit der Binde der Maja (= Täuschung) vor den Augen, mit geistesletem (durch blinden Lebensdrang) Intellekte einher; alles treibt und drängt in wilder Lebenslust zum Dasein und Genießen, leicht und üppig gestalten sich in zahllosen Reimen und in loser Befruchtung durch den allmächtigen Lebenswillen Millionen von Formen; Hunger, Begattungstrieb, augenblickliches Begehren sind die drei Themen für den nie rastenden Lebenstrieb, denn „Bejahung des Willens“ ist eins mit „Bejahung des Leibes“. Oft steht der Intellekt im Banne des Willens: auch glänzende Geistesgaben dienen oft einem gemeinen Charakter (der rücksichtslosen Selbstsucht). „Mitleidlosigkeit“ ist das sicherste Zeichen der schlimmsten Willensbejahung. In dieser „Willensbejahung“ nun sieht Schopenhauer die Quelle aller Leiden, fast jede Willensthat (da fast jede selbstlich) schafft Leiden, denn schlimme „Motive“ (Ehr- und Ge-

nufsucht) umhüllen oft den Willen mit einer (dem Intellekte) undurchdringlichen Wolfe; die Griechen sahen mit Recht als erstes und schwerstes Gebot an „erkenne dich selbst“ (d. h. die böse Qualität deines natürlichen, auf „Bejahung“ der Triebe gerichteten Willens). Das Maß des Intellekts ist der Gradmesser für die Schuld des (höhen) Willens; „Gewissen“ ist die Einsicht des Intellekts in die Beschaffenheit des Willens. Mit der freien Einsicht des Intellekts in des Willens arge Art und Motive ist keineswegs die Freiheit des Willens gegeben: Paulus hat Röm. 7, 14 ff. durchaus recht (der Wille überrennt, auch bei oft erprobten edelstrebenden Menschen, den Intellekt und knechtet diesen). Die „ursprüngliche Unschuld“ ist nur „Unkenntnis vom Bösen in der eigenen Natur“; sie geht verloren, denn frühe genug treten die schlimmen Motive in das helle Licht der Erkenntnis; dann „erkennen wir uns selbst“ zum eigenen Entsetzen „als ganz andere, als wofür wir uns a priori hielten“ (Röm. 3, 23; 5, 12; 7, 12 ff.). Nie ändert sich der Wille, ich selbst bin und bleibe ja dieser Wille; nur mein Erkennen ändert sich: „Reue“ ist die Einsicht, daß ich, durch falsche Begriffe verleitet, anderes that, als was meinem Willen gemäß war; „daher kann ich nie bereuen, was ich wollte, wohl aber was ich that.“ Da „der Leib die Objektivität des Willens“ ist, so ist das gesamte Wollen des einzelnen „Paraphrase und Bejahung des Leibes“ (d. i. Befriedigung der individuellen Lust und Fortpflanzung des Geschlechtes); „die meisten jagt die Not durchs Leben, ohne daß sie je zur Besinnung kommen“; je heftiger der Wille (Affekte, Leidenschaften), desto größer das Leiden; Leiden sind „das Bugaratorium“: „sie reinigen und läutern den Willen, bis er endlich aufhört zu heischen und zu verlangen, er hat alsdann genug.“ ist fatt. „Was dann? Er hört auf zu leben, weil er nicht mehr will; ich habe Lust abzuschneiden, spricht Paulus.“

5. Der „verneinende“ Wille führt nach Schopenhauer auf dem langen Wege der Erkenntnis und des Leidens zur „Erlösung“, zum „Heile“, d. h. zur Verneinung alles egoistischen Wollens, überhaupt jedes Willens zum Einzel-leben. Ihn lehrt am besten der Brahmanismus durch seine Askese und der Buddhismus durch Übung der Gerechtigkeit, des Gedejams der Demut, des freiwilligen Armseins, des Vegetarianismus; die indische Weisheit (Pessimismus) steht viel höher als die jüdische alttestamentliche (die mit Ausnahme von 1 Mos. 3 und Kohelet Optimismus, Egoismus ist): der einzig richtige Gedanke des Jafasismus sei der vom „Sündenfalle“, d. h. von der „völligen Verderbnis des Willens“, ihn haben Paulus, Augustinus und Luther ausgeführt. Da „Pessimismus der richtige Tonus der Religion“ ist, läßt Schopenhauer auch das „ursprüngliche“ Christentum und seine „Weltentfagung“ gelten: der leidende Christus, der Kreuzigtus ist der „wahrste Ausdruck des Menschentums“, selbst leidend und voll Mitleid („ohne Mitleid kein wahres Menschentum“, „wer echtes Mitleid hat, steht der Be-

endigung der Willensbejahung nahe“); er predigt durch sein Leiden als „Menschenjohn“: „nur durch Schmerz und Not wirst du erlöst, nimm dein Kreuz und folge mir nach.“ — Am liebsten gebraucht Schopenhauer indische Ausdrücke. Es gilt (wie im Buddhismus) als höchstes Ziel, „Samsara“ zu verachten und „Nirvana“ zu erlangen (Samsara = Vielheit, trügerische Welt der Erscheinungen; Nirvana = vollster Verzicht auf alles Wollen und Begehren, selbstloses Entsagen auf jede Willensregung und auf jeden Genuß, absolute Selbstverleugnung). „Wer voll und ganz verzichtet, den zieht die Metempsychose nicht mehr in dieses Dasein zurück; er verschwindet und das ist ein Glück, denn hier warten unser nur Leiden; jedes Dasein ist Abbildung früherer Schuld, diese beruht auf der Bejahung (auf dem „Ich will“); schweigt die Bejahung, spricht man „Ich habe genug“, so ist das die Erlösung, denn nun steht das Rad still, wie ein solches, das von keinem Wasser mehr gerollt wird.“ „Das Herz muß gebrochen werden, dann ist auch die Macht des Willens gebrochen und die moralische Freiheit angebahnt.“ Darum rühmt Schopenhauer das Leben der indischen Büßer und der christlichen Heiligen, ihre Weltflucht und Weltverachtung ist ihm Beginn der „Erlösung“ und „sittlichen Freiheit“. „Notwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade“: „Gnadewirkung“ ist es, wenn „der Schleier der vereinzelnenden Maja zerreißt“ und die Erkenntnis den Willen durchdringt, daß zwischen mir und anderen kein Unterschied besteht. Pessimismus und Quietismus sind Grundton und Finale von Schopenhauers praktischer Weisheit: sein Pessimismus verachtet die Welt als eitel und haßt insbesondere die Weiber, sein Quietismus fordert Abkehr von Kirche, Staat und Familie; „Gerechtigkeit und Mitleid“ sind Hauptwaffen gegen den beherrschenden Willen, Gerechtigkeit gleicht dem „häreren Gewande“ des Asketen und Mitleid wird zur „Quelle aller Liebesthätigkeit“. Der Anblick des Leidens in der Welt, in der auch nicht Einer glücklich ist, läßt uns wie im Trauerpiel die ewige Gerechtigkeit schauen, vor der alles einzelne nichtig ist und die am Menschen straft, was der Mensch verbrach. Die Beden haben recht: „alles bist du selbst“; die Betrachtung des All ruft Gewissensangst und Mitleid hervor; Gewissensangst: denn unsere Handlungen sind die notwendigen Früchte unseres unveränderlichen Charakters; Mitleid: denn ich wie andere Wesen sind absolut nichtig, alles Leben ist teils jämmerlich, teils schrecklich. Alles Leben soll enden, rät Schopenhauer, durch „allgemeine Entfagung“ („Keuschheit“) d. h. durch Unterlassen jedes weiteren Generationsaktes.

Vgl. die Geschichte der Philosophie von Erdmann (II. Bd. 2. Aufl.) und Faldenberg (1890); Wihl. Fricke, Schopenhauer und das Christentum (1891); Hugo Sommer, Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit (1885); Gust. Küßner, Kritik des Pessimismus (1888); H. Sommer, die Religion des Pessimismus

(1881): G. Voigt, der moderne Pessimismus (1889): Rober (Herbartianer), das Mitleid als moralische Triebfeder (1882); E. v. Hartmanns erkenntnistheoretische, ethische und spekulative Schriften: Martensens Ethik (3. Aufl.) nimmt oft auf Schopenhauer Rücksicht in Einzelheiten; Luthardt, Geschichte der Ethik II. (1893).

Schöpfung. Das Wort bezeichnet a) den Akt Gottes, durch welchen er die Welt ins Dasein rief, creatio, b) die Wirkung, das Resultat dieses göttlichen Thuns, also die universitas rerum d. h. complexus omnium, quae Deus esse voluit. In letzterem Sinne reden auch Atheisten von einer Schöpfung, für uns handelt es sich um das erstere.

Schöpfungsbericht. Über die Schöpfung als creatio gesagt gibt uns die 1. Schrift selbst einen Aufschluß in Gen. 1 u. 2. Dort wird der Hergang insofern in zwei Teile zerlegt, als erzählt wird, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaff, das heißt diejenigen Elemente, aus denen später beides geworden ist, und nachher in 6 Tagewerken der zunächst gestaltlosen Materie, dem Chaos, die uns vorliegende Form eines Kosmos gegeben habe. Diese 6 Tagewerke teilen sich deutlich wieder in 2 einander völlig entsprechende Hälften, eine Symmetrie, die schon von Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774, bemerkt und mit verschwinnenden Ausnahmen (Keil) auch allgemein anerkannt ist. Dem ersten Tage mit der Erschaffung des Lichtes entspricht der vierte, an welchem das Licht an die Himmelskörper gebunden wurde; dem zweiten Tage, welcher das Wasser über der Himmelsfeste (die Wolken) von dem Wasser unter der Feste, auf der Erde, schied, entspricht der fünfte mit der Erschaffung der Wassertiere und Vögel. Der dritte und der sechste Tag bringen je zwei Schöpfungsakte: der dritte die Scheidung von Festland und Meer und die Bekleidung der Erde mit der Flora und der sechste die Erschaffung der Tiere des Festlands und des so oft mit der Blume verglichenen Menschen (cf. Baumgarten, Komm. z. Genesis). So gipfelt das ganze Schöpfungsmerk in dem Menschen, der zwar an demselben Tage, aber doch in merkwürdiger Unterschiebung von den Tieren des Landes geschaffen wird, ein Zug, der einerseits der Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren gebührende Rechnung trägt, ohne anderseits seinem prinzipiellen Vorzug das Geringste zu vergeben (cf. A. 26 f. u. den Art. Ebenbild Gottes). Der Übergang von der Schöpfung zur Urgeschichte wird durch den Schöpfungsabbat Gottes gemacht, der als siebenter Tag die erste Weltwoche schließt und der zeigt, daß die im moaischen Geiege fixierte Sabbatrute der Menschen ihre Begründung haben in der Schöpfungsordnung findet. Tiefinnige Bemerkungen über die Gliederung des sechsten Tagewerks bis in seine Einzelheiten, besonders nach seiner Zahlenymbolik f. in dem Komm. z. Genesis von Delitzsch, Einleitung zu Kap. 1 bis 2, 3.

Findet man in Gen. 2, 4b ff. (4a gehört

wahrscheinlich als Unterschrift zum vorigen) einen zweiten Schöpfungsbericht, so würde er allerdings erhebliche Abweichungen von dem ersten aufweisen, für die modern kritische Auffassung ein Anlaß, nicht nur auf Grund dieser Abweichungen die Thatsächlichkeit des beschriebenen Schöpfungsablaufs zu leugnen, sondern auch gleich an der Schwelle der Genesis ihre Hypothesen von den verschiedenen Quellen des Pentateuchs erhärtet zu finden. Selbst wenn letztere zugegeben werden (cf. d. Art. Pentateuchkritik), so ist nicht zu übersehen, daß doch ein Redaktor des ganzen Werks angenommen werden muß, der jedenfalls den ersten und zweiten Bericht für nicht so unvereinbar gehalten hat, als unsere modernen Theologen. Es ist sicher, daß der zweite Bericht die Schöpfung nicht noch einmal vollständig erzählt, sondern vielmehr die Geschichte der geschaffenen Menschheit einleiten will; zu diesem Zwecke wird noch einmal auf die Erschaffung des ersten Menschenpaares in ausführlicherer Erzählung zurückgegriffen, und es wird zugleich die Bereitung der Wohnstätte genauer beschrieben, welche den Schauplatz der nun folgenden Geschichte bildet. Der erste Bericht hat die ganze Schöpfung unserer Welt zum Gegenstande; er ist anthropozentrisch, indem er die ganze Entwicklungsreihe der Schöpfungsmerke in dem Menschen gipfeln läßt; der zweite Bericht ist anthropozentrisch, darum stellt er den Menschen an den Anfang und läßt von ihm aus den ganzen Kreis des auf Erden Gewordenen verstehen, er schildert also nicht chronologisch, sondern sachlich (cf. die Kommentare bes. Keil, Baumgarten, Delitzsch u. a., ferner Dehler, Theol. d. A. T. § 18 Anm. 4).

Große Schwierigkeiten verursacht die Frage nach dem Ursprung dieses Schöpfungsberichts. Die alte Antwort auf diese Frage lautete: Gott hat schon dem ersten Menschen über die Schöpfung eine besondere Offenbarung zu teil werden lassen. Zu dieser Annahme fühlte man sich gezwungen, durch die Beobachtung, daß in den Schöpfungsagen heidnischer Völker und zwar nicht bloß der mit den Israeliten verwandten oder benachbarten, sondern auch der an Raum und Bildung fernstehenden sich eine so auffallende Übereinstimmung mit dem Schöpfungsbericht in einzelnen Zügen findet, daß eine gemeinsame Quelle angenommen werden mußte. Während nun aber, so fuhr man fort, in den heidnischen Völkern sich die Erinnerung an diese aus dem Paradiese mitgebrachte Uroffenbarung allmählich verdunkelte und mit unangemessenen Vorstellungen vermischt, so daß ihre Sagen im ganzen betrachtet doch nur ein Zerrbild der Wahrheit bieten, so pflanzte sich diese Uroffenbarung in dem Zweige der Menschheit, welchem Israel entstammte, verhältnismäßig rein fort. Das war damals sehr viel leichter möglich als jetzt, weil einerseits wegen der längeren Lebensdauer der einzelnen (Adam lebte noch mit Lamech, dem Vater Noahs, Noahs Sohn, Sem, noch mit Abraham zusammen), anderseits wegen des Mangels aller schriftlichen Überlieferung

die mündliche Überlieferung viel genauer stattfinden mußte, als später, wo alles Wichtige schriftlich fixiert wurde. Vielleicht ist die so durch die Jahrhunderte hindurchgerettete Schöpfungsgeschichte schon sehr früh aufgezeichnet, und Moses hat sie dann seinem Volk vorangesagt. — Gegen diese komplizierte Konstruktion ist eingewendet, daß es weder dem Bedürfnis des Urmenſchen an ſich, noch der aus der Schrift bekannten Stellung Gottes zu ihm angemessen war, daß letzterer ihm Belehrung resp. förmlichen Unterricht über die Entstehung der Welt ſollte erteilt haben, daß von einem ſolchen göttlichen Unterricht in der Urkunde ſelbſt nichts bezeugt iſt, daß die Chronologie der Geſchis in den erſten Kapiteln naturgemäß keine abſolut ſichere ſein kann, daß endlich die Überlieferung doch die urſprüngliche Offenbarung verändert haben würde, wie z. B. die Berichte über das Leben Jeſu ohne ſchriftliche Aufzeichnung auch innerhalb der Kirche weſentlich entſtellt ſein würden, ſo daß doch eine neue Offenbarung an den Verfaſſer des ſchriftlichen Schöpfungsberichts angenommen werden müſſe. Inſolge dieſer Bedenken, ſowie in Zuſammenhang mit einer ganz abweichenden Stellung zur inſpirierten Schrift hat ſich in neuerer Zeit die beſonders von der Kritik acceptierte Meinung gebildet, daß man in dem Schöpfungsbericht nur den Niederſchlag aus den iſraelitiſchen Volksſagen vor ſich habe und daß die Ähnlichkeit mit den heidniſchen Schöpfungsſagen auf die weſentlich gleichen Bedingungen und Vorausſetzungen zurückzuführen ſei, unter denen ſich dieſe Sagen gebildet haben; cf. Dillmann, Gen. S. 1 ff. Auch Bredenkamp, Theol. St. u. Krit. 1889 „Zur Urgeſchichte“ nennt den Schöpfungsbericht „die ſinnende Meditation der alten Menſchheit in ihrer reinſten und vollendetſten Geſtaltung“. Delitzſch hält zwar eine Uroffenbarung feſt, läßt dieſelbe aber durch die koſmogoniſche Sage hindurchgegangen ſein, von welcher der Verfaſſer des bibliſchen Schöpfungsberichts nur das wiedergibt, „was die kritiſche Schmelze des Geiſtes der Offenbarung beſtanden“ habe. — Ganz eigenartig und ohne Nachfolge iſt die Anſicht v. Hofmanns Weiſſag. und Erfüll., zweites Bchrt. ſtück, welcher unter Ausſchluß einer Uroffenbarung annimmt, daß der erſte Menſch aus der ihm klar und durchſichtig vorliegenden Gegenwart der Welt ihr Werden ſo unmittelbar erkannt habe, wie etwa ein Naturforſcher heutigen Tages aus der Beſchaffenheit der Erde ihre Bildung erſchleſſe. Er gibt dann zu, daß dieſe Erkenntnis ſowohl in dem Menſchen ſelbſt nach dem Sündenſturm, als auch in ſpäteren Geſchlechtern durch Überlieferung verdunkelt ſei, behauptet aber, daß ſich dem Erzähler des uns vorliegenden Berichts vermöge einer Wirkung des göttlichen Geiſtes die Erkenntnis des erſten Menſchen erneuert habe. — Verſchieden von allen beſprochenen Auffaſſungen iſt die von Kurz (Bibel und Aſtronomie, Geſch. des a. B.), G. Aug. Hahn, Eubard, F. P. Lange, Ad. Wilh. Neumann, Pland vertretene

Anſicht, daß der Schöpfungsbericht auf eine Reihe von prophetiſchen Viſionen ſei es des Urmenſchen, ſei es des Berichterſtatters zurückzuführen ſei, wobei Morgen und Abend die zu- oder abnehmende Klarheit der Viſion bedeuten ſollte. (Das letztere wurde ſpäter aufgegeben.) Bei dieſer Erklärung verurſacht die Chronologie des Sechſtagewerks keine Schwierigkeiten mehr, da in Viſionen auf Raum und beſonders Zeit nicht reflektiert wird (cf. d. Art. Prophetie). Aber dieſe Anſicht ſcheitert daran, daß gerade der Hauptbegriff, die Viſion, völlig eingetragen iſt. S. die ausführliche Widerlegung in Delitzſchs Komm. Dennoch gibt auch der letztere zu, mit Hinweiſung auf alte Ausleger, daß die Erzählung in Gen. 1 u. 2 inſofern prophetiſch genannt werden könne, als der Verfaſſer „Kraft deſſelben prophetiſchen Geiſtes, welcher anderwärts die Zukunft ſieht, hier die Überlieferung ſieht und in der Treue der Urgeſtalt wieder lebendig macht“. — Unter den angeführten Anſichten iſt zunächſt diejenige abzulehnen, welche den Schöpfungsbericht mit Ausſchluß beſonderer göttlicher Offenbarung aus den Sagen des iſraelitiſchen Volkes herleiten will; denn wenn dieſe Annahme auch die auffallende Kongruenz mit außeriſraelitiſchen Mythen erklären würde, ſo iſt ſie durchaus nicht im ſtande, die einzigartige Reinheit und den prinzipiellen Vorzug des bibliſchen Berichts vor den wüſten und wirren Fabeln der Heiden verſtändlich zu machen. Dazu kommt, daß im Schöpfungsberichte und der ſich anſchließenden Urgeſchichte ſich Vorſtellungen finden, welche das Volk vielmehr erſt aus ihnen zu lernen hatte, cf. Loh, Geſchichte und Offenbarung im A. T. S. 221 ff. Daſſelbe gilt von der ganz abgekommenen, alt rationaliſtiſchen Anſicht, der Schöpfungsbericht ſei ein ſelbſterdachtes Philoſophumenon uralter Weiſen. Vielmehr iſt jede den Thatſachen gerecht werdende Erklärung auf dem Sage aufzubauen: der Schöpfungsbericht in ſeiner einzigartigen Höheit und dem bleibenden Werte ſeiner Grundgedanken beruht auf beſonderer göttlicher Offenbarung. Es ſpricht aber mehr dafür, daß dieſe Offenbarung nicht dem Urmenſchen, ſondern dem Berichterſtatter zu teil geworden iſt. Von Delitzſchs Anſicht wird richtig ſein, daß im iſraelitiſchen Volke wie in allen Völkern Sagen über die Schöpfung im Umlaufe geweſen ſind und daß die göttliche Offenbarung an dieſe Sagen angeknüpft habe, um ſie zu läutern und die geläuterten als Schale für den Kern göttlicher Wahrheit zu benutzen. Daraus erklärt ſich dann die Übereinkunft des Schöpfungsberichtes mit heidniſchen Sagen hinlänglich. Aus der von Kurz vertretenen Auffaſſung wird unter Ablehnung der viſionären Form als richtig zu entnehmen ſein, daß die Offenbarung über die Schöpfung Ähnlichkeit hatte mit der den Propheten zu teil gewordenen. Wie Gott den Propheten, und zwar nicht bloß in den Viſionen, ſondern überall, wo ſie zukünftige Dinge weiſſagen, auch die fernſte Zukunft in der Form und mit den Farben der jebeſmaligen Gegenwart zeigt, ſo hier die ferne

Vergangenheit in der Form, die dem Bewußtsein des Berichterstatters angepaßt ist. Daraus geht hervor, wie unbillig das Verlangen ist, daß der Schöpfungsbericht mit den augenblicklich als feststehend betrachteten Resultaten der exakten Wissenschaften müsse zu vereinigen sein. Der Schöpfungsbericht steht schon insofern einzigartig da, als er Dinge zum Gegenstande hat, die sich ihrer Natur nach einer protokollarisch genauen Darstellung entziehen, bei denen es sich vielmehr überhaupt nur um eine der menschlichen Vorstellung adäquate Form handelt. Sodann ist ein Moment, welches sonst bei Abfassung der heiligen Schriften von größtem Gewicht ist, die Autopsie Joh. 1, 14; 19, 35; 2 Petr. 1, 16; 1 Joh. 1, 1—4 bei der Darstellung der Schöpfung völlig ausgeschlossen. Nach der ganzen Weise des göttlichen Verkehrs mit den Menschen war darum die prophetische Form die einzig mögliche in diesem Falle. Trotzdem oder vielmehr gerade dadurch behält oder erhält der Schöpfungsbericht den von den verschiedensten Seiten anerkannten bleibenden Wert cf. das Urtheil Cuviers, Staib's und Budenfiess's bei Dehler S. 74 f. Für uns steht er an Authentie völlig den übrigen Theilen der heiligen Schrift gleich, wie die übrigen Schriftausagen über die Schöpfung den Schöpfungsbericht theils bestätigen, theils voraussetzen. Poetische Schilderungen des Schöpfungsganges finden wir außer in Ps. 33 besonders in Ps. 104, den man den Kommentar zu Gen. 1 genannt hat, sowie in Hiob 38; vgl. ferner die Bezugnahme auf die Schöpfung in Ps. 121, 2; Jes. 45, 18; Gen. 14, 22. Ebenso heißt Gott im N. T. der Herr Himmels und der Erden Matth. 11, 25; Luk. 10, 21; der alles gemacht hat act. 17, 24. Häufig wird die Schöpfung als *καταβολή κόσμου* bezeichnet: Matth. 25, 34; Luk. 11, 50; Joh. 17, 24; Ephe. 1, 4; 1 Petr. 1, 20; Hebr. 4, 3. Verhältnismäßig selten wird auf den Schöpfungsbericht Gen. 1 u. 2 selbst deutlich hingewiesen, nämlich nur Matth. 19, 4—6 (act. 17, 26; 1 Tim. 2, 13) und Hebr. 4, 4. Schöpfungsbegriff. Auf Grund dieser Schriftausagen hat die Kirche den Begriff der Schöpfung aufgestellt und gegen abweichende heidnische, gnostische, philosophische Konstruktionen verteidigt. Die Definition Quenstedts lautet: *Creatio est actio Dei unitrini externa, qua is res omnes visibiles et invisibiles ex nihilo sex dierum spatio liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit in nominis sui laudem et hominum utilitatem*. Schon durch die ersten Worte des Berichts: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde ist dieser Schöpfungsbegriff als der richtige erwiesen. Durch dieselben wird Gott außer und über alle geschaffenen Dinge gestellt als das Prinzip alles Werdens und steht seiner Schöpfung durchaus selbständig und frei gegenüber. Darin liegt auch schon der Unterchied von allen Schöpfungsberichten der Heiden und der von ihnen beeinflussten Gnosis, welche entweder Gott oder vielmehr die Götter mit hineingehen in den Werdeprozeß der Welt und das

Hervorgehen der Welt auf Gottes Wesen und zwar auf eine dunkle Notwendigkeit, zu schaffen, zurückführen, cf. Dehler a. a. O. S. 183 (Emanation), oder eine Entwicklung der Materie ohne Gott annehmen (Hylozoismus, Evolutionstheorie), oder wenigstens von Anfang an eine ohne Gott, ja oft wider ihn bestehende ewige Materie setzen (Dualismus, Platonismus). Über die Schöpfungssage der Naturreligionen handelt ausführlich Födl in PRE.² Bd. XIII. S. 629 ff. Ebenso scharf grenzt sich der biblische Schöpfungsbegriff gegen die philosophischen Systeme der Neuzeit ab, welche alle den heidnischen Fehler, die Welt nicht als *κτῖος*, sondern vielmehr als *γένος* zu denken, nicht überwinden haben. Der kirchliche Begriff ruht auf einer durch und durch theistischen Grundlage, d. h. er setzt einen persönlichen Gott voraus, der seiner selbst so mächtig ist, wie seiner Schöpfung. Damit ist zunächst jedweder Pantheismus ausgeschlossen, welcher die Grenze zwischen Gott und der Welt verwischt, indem er keinen ohne die Schöpfung fertigen Gott kennt, vielmehr Gott erst in der Schöpfung zu sich selbst kommen läßt, cf. Hutter. Rediv. § 65, 1 und Anm. 5. Ausgeschlossen ist aber auch der Deismus, welcher die schöpferische Thätigkeit Gottes beschränkt auf den ersten Anstoß, den er zur Entwicklung der Welt gegeben hat, indem er in die Urzelle das Leben legte, während die weitere Entwicklung durchaus nach den eigenen Gesetzen der Welt geschehe. Dieser Auffassung huldigen die milderen Vertreter des Darwinismus, während seine radikaleren Anhänger zum reinen Materialismus, dem Erben des Sensualismus, herabgesunken sind und mit der Lehre von der Ewigkeit der Materie und der Leugnung des Geistes auch den Schein eines Schöpfungsbegriffs, den Pantheismus und Deismus noch aufrecht erhalten, vernichten. Auch die heilige Schrift kennt ein Mitwirken der Materie nach den in ihr liegenden Gesetzen, oder richtiger ein Zusammenwirken göttlicher und kreatürlicher Kausalität, vgl. besonders die Ausdrücke Gen. 1, 11 f. 20. 24: Die Erde lasse aufgehen, bringe hervor u. Aber diese Selbstthätigkeit der Erde wird eben erst durch den göttlichen Befehl erregt, so daß schließlich doch alles, was wird, nicht von der Materie hergebracht, sondern von Gott geschaffen ist. Das Mittel, dessen sich Gott bei seiner Schöpfung bedient, ist sein Wort, sein Sprechen cf. das immer wiederkehrende: Und Gott sprach, so wie Ps. 33. Die Welt ist also nicht aus Gottes Wesen, sondern aus Gottes Willen geschaffen, dessen adäquater Ausdruck sein Wort ist, und daher ist beständig alles Geschaffene von Gottes Willen abhängig, während Gott selbst durchaus unabhängig ist. Das letztere drückte die Definition durch die Worte *liberrimae voluntatis imperio* aus, die nicht im Sinne von Willkür, sondern von eben dieser Freiheit und Unabhängigkeit Gottes des Schöpfers zu interpretieren sind. Indem Gott die Welt durch sein Wort erschafft, verleiht er

ihr ein relativ selbständiges Dasein, stellt sie sich objektiv gegenüber. Aber dieses ihr Dasein ist nicht als ein Sein ohne Gott zu verstehen, das wird durch die Lehre von der Beteiligung des göttlichen Geistes an der Schöpfung ausgedrückt. Schon über dem Chaos Gen. 1, 2 schwebt der Geist Gottes, das Band zwischen Gott und seiner Schöpfung, welcher das Chaos für die weitere schöpferische Thätigkeit Gottes gleichsam bereite, vgl. den vom brütenden Vogel hergenommenen Ausdruck, den Luther „schwebte“ übersezte. Oft wird Wort und Geist Gottes in Bezug auf die Schöpfung völlig parallel gestellt Ps. 33, 6. Aber das nähere Verhältnis beider s. Loz a. a. O. S. 191 ff. Gottes Wort wird absolut sicher, daher schließt der biblische Schöpfungsbegriff jedes Ringen mit feindlichen Mächten, jede mühsame Überwindung eines Widerstandes aus Ps. 33, 9. Hervorzuheben ist endlich noch, daß dem schaffenden Gott nichts mißlingt oder auch nur unvollkommen gerät, vielmehr entspricht jedes Werk völlig dem Willen Gottes, der göttlichen Idee und erregt deshalb Gottes Wohlgefallen, cf. das 7malige: Und Gott sahe, daß es gut war.

Creatio ex nihilo: Daß Gott das All geschaffen habe, ohne einen vorliegenden Stoff im Sinne des Dualismus oder Platonismus zu benutzen, daß er also als Schöpfer im strengen Sinne, nicht etwa bloß als Demiurg, als Weltbildner bezeichnet werden müsse, daß aber andererseits die Schöpfung auch nicht aus dem Wesen Gottes geschehen sei (wodurch sie sich von der Zeugung des Sohnes unterscheidet, wenn gleich im dichterisch übertragenen Sinne die Schöpfung eine Zeugung genannt werden kann Ps. 90, 2; Job 38, 28f.), das drückten die Dogmatiker durch die Formel einer *creatio ex nihilo* aus. Man unterschied eine doppelte Schöpfung, eine *creatio prima* sive *immediata*, das ist die Erschaffung der *substantiae simplices*, der Materie, aus welcher dann nachher Himmel und Erde hervorging, und eine *creatio secunda* sive *mediata*, das ist die Schöpfung, wie das Heraclitum sie beschreibt, durch jene ist das Chaos, durch diese der Kosmos erschaffen. Wenn also auch bei der Bildung der uns vorliegenden Welt ein gestaltloser Stoff vorhanden war, aus dem Gott seine Werke hervorgehen ließ, so ist dieser Stoff doch nicht unabhängig von Gott und gleich ewig mit ihm gewesen, sondern in der *creatio prima* hat Gott auch diesen Stoff erschaffen. Nur ein Akt innerhalb des Sechstageswerks gehört zur *creatio prima*, nämlich die Erschaffung der Seele Adams Gen. 2, welche ebenso wie die der Engel unvermittelt, ohne einen Stoff geschehen ist. Man sieht: die Schöpfung aus dem Nichts im strengen Sinne gilt nur von der *creatio prima*. Vgl. den Art. „Nihil“. — In der Schrift findet sich der Begriff der *creatio ex nihilo* sachlich mehrere Male. Das gewöhnliche Wort für göttliches Schaffen ist *bara*, welches seiner Wurzelbedeutung nach allerdings spalten, sondern, hauen (*exsculpere*) heißt,

an sich also einen Stoff nicht gerade ausschließen würde, seinem Sprachgebrauch nach aber entschieden den in Rede stehenden Schöpfungsbegriff bezeichnet. Denn es wird niemals mit dem Affixativ des Stoffes verbunden, niemals für menschliches Thun und Bilden, sondern stets für göttliches Schaffen gebraucht und wird dadurch parallel mit „Neues hervorbringen“ Ps. 104, 30. Man hat hin und wieder in den ersten Worten der Bibel Gen. 1, 1–3, besonders in dem Ausdruck: *tohu wabohu* die Auffassung von einem bei Beginn der Schöpfung schon vorhandenen Stoff finden wollen. Aber mag man, wie wir gethan, Ps. 1 als *creatio prima* oder, wie andere, als Überschrift, oder, wie die meisten Neueren, Ps. 1–3 als eine einzige Periode (wobei Ps. 2 Parenthese und *bereschith status constructus* wäre) fassen, immer steht das Schaffen Gottes allem voran und umfaßt wie alles Folgende, so auch das *tohu wabohu*, wie denn auch der Gottesbegriff des Pentateuchs eine von Gott nicht abhängige Materie schlechterdings nicht verträgt. Der Ausdruck *ex nihilo* ist aus 2 Raff. 7, 28 entnommen, wenngleich dort das *ἐξ οὐκ ὄντων* nur so viel heißt, daß Gott die Welt aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen habe. Der an platonische oder philonische Gedanken anklingende Ausdruck *ἐξ ἀυρόρου ὕλης* Weisß. 11, 18 ist mit Hofmann auf die *creatio secunda* zu beziehen. Hebr. 11, 3 dagegen sagt aus, das Wesen des Glaubens, welcher auf das Unsichtbare gerichtet sei, führe sich schon auf die Schöpfung zurück, insofern schon dort das Sichtbare, *τὸ θεατόμενον*, nicht aus sinnensfülligem Stoff, *ἐκ γαυρούμενον*, sondern aus dem Worte Gottes geworden sei. Vgl. Hofm. a. a. O. S. 239f.; vgl. Röm. 4, 17.

Tempus creationis: Gen. 1, 1 lehrt, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und daß dieser Anfang ein absoluter, d. h. ein solcher gewesen, daß ihm kein Werden vorausging, und daß dieser Anfang von Gott gesetzt sei. An diesen Sätzen hält darum der Glaube fest, wenngleich ihm dabei Schwierigkeiten von seiten der Vernunft erwachsen. Wenn wir nämlich einen Anfang der Welt annehmen, so scheint dieser Anfang auch das vor ihm Liegende zeitlich zu machen, wie denn die Schrift von einem *πρὸ καταβολῆς κόσμου* redet, Job. 17, 24; cf. Ps. 5 Ep. 1, 4; Ps. 102, 26. Da aber die Zeit nur den endlichen Dingen anhaftet, so darf vor der Welt eine Zeit nicht gedacht werden, oder der Begriff der Zeit würde in Gott selbst hineingetragen, seine Ewigkeit angetastet. *Etrauf*, Glaubensl. sagt S. 652: „Es ist eine bloße Täuschung, sich einzubilden, es lasse sich in der göttlichen Ewigkeit ein Punkt befestigen, von welchem abwärts die Welt und Zeit begünne, während rückwärts davon die pure Ewigkeit läge. Ein solcher Punkt macht ebenso das rückwärts-, wie das vorwärtsliegende zeitlich; denn in der Ewigkeit gibt es keinen Punkt, von dem ein Anfang ausgehen könnte, sondern jeder sinkt, wie man darauf fußen will, in das Bodenlose zurück.“ Zu demselben Re-

ultate scheint man auf einem andern Wege zu gelangen: wenn Gott Schöpfer ist, so kann er nicht zu irgend einer Zeit angefangen haben, es zu sein, oder man müßte die Unveränderlichkeit Gottes aufgeben. Deshalb hat schon Origenes eine Ewigkeit der Welt gelehrt; wenn er auch für die Welt, in der wir leben, einen Anfang zugesieht, so postuliert er doch eine unendliche Reihe von Schöpfungen, sobald das Schaffen Gottes ein ewiges ist. Auch Augustin erkennt die vorliegende Schwierigkeit an, indem er eifrig bestreitet, daß vor der Welterschöpfung eine Zeit zu denken sei, Konfess. XI, 12 ff. Er löst die Schwierigkeit, indem er sich De civ. Dei XI, 6 auf die von der Dogmatik acceptierte Formel zurückzieht: Gott habe die Welt nicht in tempore, sondern cum tempore geschaffen. Schleiermacher hält die Frage für irrelevant, weil es dem Glaubensbewußtsein genüge, daß die Welt von Gott schlechthin abhängig sei. Gott ist, wenn nicht zeitlich vor der Schöpfung, doch der Welt Ursache, und die Welt sei, wenn auch ewig, so doch ewig von Gott gesetzt. Diese Umgehung des temporellen in das logische Prius Gottes findet sich auch bei Rothe, welcher zwar einen Weltanfang lehrt, aber Raum und Zeit als „die reine Materie“ als anfanglos; wenn auch von Gott gesetzt, bezeichnet, der die Welt in die bezeichneten Kategorien hineingeschaffen habe. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß der Pantheismus die Lehre von der ewigen Schöpfung sich mit besonderem Eifer angeeignet hat. Die kirchliche Theologie hat sich gegen diese Lehre stets gewehrt und auf die Schriftausagen hingewiesen. Daß wir uns einen Zeitpunkt nicht denken können, der Ewigkeit und Zeit von einander scheidet, liegt eben an unserem endlichen, d. h. an die Zeit gebundenen Denken. Was aber die Veränderlichkeit Gottes betrifft, so will bedacht sein, daß einerseits die Idee, der Ratsschluß der Schöpfung, ein ewiger ist, daß aber der Vollzug der Schöpfung ebensovienig eine Veränderung in das Wesen Gottes einträgt, wie etwa die Sendung des Sohnes, die Veröhnung, die Befehung des einzelnen Menschen. Gott hat die Welt mit Raum und Zeit gesetzt, er ist, obgleich selbst unendlich und ewig, doch des Raumes und der Zeit mächtig, ein lebendiger Gott. Das für uns Zeitliche ist für ihn ewig, seine Ewigkeit hindert ihn nicht, in jedem Augenblick der Zeit, wie an jedem Ort des Raumes thätig eingzugreifen. Vgl. Frank, Syst. der christl. Wahrheit I § 21 und Martensen, Dogmatik.

Das Hexämeron. Wegen das Zeugnis der Heil. Schrift, wie gegen die dogmatische Bestimmung, Gott habe die Welt sex dierum creatur geschaffen, sind in älterer wie in neuerer Zeit Bedenken erhoben. In älterer Zeit erschien die Zeit von 6 Tagen zu lang, denn Gottes Schaffen wurde eigentlich als ein momentanes aufgefaßt, er brauchte überhaupt keine Zeit zu seiner Schöpfung, es ist auch für seine Allmacht viel angemessener, die Welt wie mit einem Zauberstrich fertig in die Zeit hin-

einzustellen. Wie die oben beschriebene heidnische Auffassung der Schöpfung die Thätigkeit Gottes alterierte und die Schöpfung in Kosmogonie auflöste, so verkennt diese streng supranaturalistische, auf dem Gebiete des späteren Judentums ausgebildete (Philo) Simultanschöpfungstheorie das kosmogonische Moment vollständig. Der Gegensatz zu der vielgestaltigen Gnosis macht es begreiflich, daß diese judaisierende, übertrieben strenge Auffassung von der Schöpfung auch in der alten Kirche Eingang fand, besonders bei den Alexandrinern, aber auch bei Athanasius, Basilus, Gregor von Nyssa, Ambrosius und auch Augustin. Ihnen ist das Sechstägework nur eine Form, die entweder durch allegorische und spiritualistische Auslegung ganz beseitigt wird, oder für die man Gründe erant, wie folgende: Gott habe, damit das Ganze geordnet vor sich gehe, es auf 6 Tage verteilt, oder Gott habe den Menschen ein Vorbild für ihre Arbeit oder den Engeln ein Schauspiel geben oder er habe uns zu ordentlichem Nachdenken über seine einzelnen Werke anleiten wollen u. Als schriftgemäß suchte man diese Auffassung zu erweitern, indem man Gen. 1, 1, im Anfang, überlegte mit *ἐν ἀρχαίς*, in kurzem, in einem Zuge und indem man sich auf Gen. 2, 4 bejog, welches man mit „an dem Tage, als“, anstatt mit „als“ wiedergab, sowie auf Sir. 18, 1 in der falschen Überlegung Deus fecit omnia simul stützte. Luther hielt als Zeit der Schöpfung 6 gewöhnliche Tage fest, an ihn schloß sich die lutherische Dogmatik an; cf. Zöckler a. a. D. S. 642 ff. Hierbei erhebt sich die Frage, was Gott, wenn er in einem Augenblick geschaffen habe, die übrige Zeit des Tages gethan habe. Man sieht, noch immer ist der Zeitraum von 6×24 Stunden zu lang. In neuerer Zeit vollzog sich ein völliger Umchwung, jetzt erschien die Zeit des Hexämerons viel zu kurz. Besonders die Geologie forderte für die Bildung der Erdrinde, für die Versteinungen, für die Steinkohlenlager so gebieterisch viel längere Zeiträume, und die Astronomie protestierte so energisch gegen die Annahme, daß Sonne, Mond und Sterne erst am 4. Tage geschaffen, und schon vorher eine mit Pflanzen besiedelte Erde vorhanden gewesen sein sollte, daß man sich auf kirchlicher Seite ernstlich zu Ausgleichversuchen gedrängt sah. So bildeten sich 3 neue Auffassungen: 1. Die Meritutionshypothese, von Theoplophen wie Jak. Böhm vertreten, dann von den Theologen Kurz, Keerl weitergebildet, schiebt zwischen Gen. 1, 1 u. 2 eine Katastrophe ein, die mit dem Fall der Engel zusammenhängt, und wodurch die Schöpfung v. 1 in Trümmer gelegt sei, so daß das tohu wabohu diesen zertrümmerten Zustand beschreibt; diese Engelherrschaft auf Erden, diese Katastrophe, dieses tohu wabohu mache eine ganze Weltperiode aus mit Zeiträumen, durch welche man die Geologie vollaus befriedigen könne, welche in den Erdbüchern dann die Reste jener zerschlagenen ersten Schöpfung finden würde. Wegen diese Hypothese spricht das

völlige Schweigen der Schrift über diese Katastrophe, sowie das Bedenken, daß dann Gottes Schöpfung zweimal durch feindliche Gewalt in ihrem Bestande verborben sei, sowie endlich, daß die Zertrümmerung Millionen von Jahren gedauert habe, dagegen die Restitution in 6 Tagen geschehen sein müßte. Noch willkürlich verlegt Delitzsch dieses Ringen Gottes mit feindlichen Gewalten in das Sechstageswerk selbst (cf. f. Romm.). 2. Die Sündfluthypothese (Keil) läßt die Reste untergegangener Pflanzen in den Steinsohlenlagern aus der Zeit der Sündflut herrühren. Aber diese Ansicht erreicht nicht den Zweck, um des willen sie eronnen ist, nämlich die Befriedigung der naturwissenschaftlichen Forderungen. 3. Weit mehr Anhänger hat sich neuerdings die harmonistische Hypothese erworben (Delitzsch, Pfaff, Böckler und viele andre), wonach die eigentliche Bedeutung von Tagen aufgegeben wird: cf. Pl. 90, 4; 2 Petr. 3, 8. So werden aus Tagen Schöpfungsperioden von unbestimmter Dauer. Gegen diese letztere Ansicht entscheidet die Zerlegung der Tage in Abend und Morgen, welche zur Annahme eines 24 stündigen Tages zwingt. Auch ist die Harmonie mit den Naturwissenschaften nur scheinbar hergestellt, da sich die Perioden der Geologen durchaus nicht mit Gen. 1 decken, auch wenn hier von Perioden die Rede wäre. Bei unsrer Auffassung des Schöpfungsberichtes gehört das Hexämeron zu der prophetischen Form des Abschnittes. Wir folgen nicht Bredenkamp, Zur Urgeschichte S. 538f., der nach Dillmanns, Wellhausen's, Budde's Vorgang die 6 Tage für ein aus der Sabbathidee zu erklärendes, späteres Einschubel hält, sondern führen die 6 Tage auf göttliche Offenbarung zurück, doch so, daß Gott dadurch das Sabbatsgebot als schon in der Schöpfungsordnung begründet bezeichnet. Bei jeder prophetischen Offenbarung trägt die göttliche Wahrheit die Züge der jehesmaligen Gegenwart. Zu diesen letzteren Zügen rechnen wir die 6 Tage des Arbeitens und den Ruhetag Gottes. Da, wo wir von der Heiligung des Sonntags reden, hat diese Form auch für uns Bedeutung, nicht aber soll sie uns hindern, die Resultate der Geologie anzuerkennen (über die Zeitangaben in der prophetischen Schilderung vgl. d. Art. Prophetie). Wenn wir also zu dem Hexämeron ähnlich stehen, wie die altkirchlichen Theologen, so weisen wir doch ihren judaisirten Schöpfungsbegriff zurück, entnehmen vielmehr das aus dem Schöpfungsbericht, daß Gott die Welt allmählich geschaffen habe, wie auch der Schöpfung des neuen Menschen in uns das Prinzip der Allmählichkeit unverkennbar anhaftet. Der Schöpfungsbericht will nicht naturwissenschaftlicher Forschung vorgreifen, auch nicht dieselbe überflüssig machen (Luthardt, Apol. Vorträge S. 73), sondern die Grundbegriffe aller Religion feststellen. Der Schöpfungsbericht führt alles Werden der Welt direkt auf Gott zurück, die Naturwissenschaften suchen die Geschichte der Welt aus der vorliegenden Gestalt derselben zu

rekonstruieren, beide haben ihr volles Recht. Die Einwürfe der Astronomie anlangend, ist zunächst darauf zu verweisen, daß der Schöpfungsbericht mit Recht diese Erde, speziell den Menschen, ins Auge faßt, Pl. 115, 16; Jes. 45, 18, und daß die Reihenfolge der Schöpfungswerke vielleicht mit Hofmann daraus zu erklären ist, daß der Bericht von den unbeweglichen zu den mit freier Bewegung begabten Wesen aufsteigt; dann allerdings kommen die Gestirne, die sich in bestimmten Bahnen bewegen, über und damit hinter der feststehend gedachten Erde und der an die Scholle gesesselten Pflanzen zu stehen. Schriftbem. S. 243f. Die durch die Naturwissenschaft teils bekräftigten, teils nicht widerlegten Grundgedanken des Schöpfungsberichtes sind folgende: Gott der Grund alles Werdens, die allmähliche Entwicklung der Schöpfung, die der organischen Schöpfung vorausgehende Entstehung der unorganischen Bestandteile des Erdkörpers, die Verbindung von Gottes schöpferischer That mit dem Selbstleben des Erschaffenen, der Mensch Krone und Abschluß der Schöpfung, sein Aufbau aus belebtem irdischen Stoff, alles Geschaffene gut.

Causa, finis creationis: Als Causa creationis principalis efficiens wird Deus trinus bezeichnet. Allerdings wird die Schöpfung besonders dem Vater zugeschrieben, weil in dem Namen liegt, daß von ihm alles Werden ausgeht, vgl. das Symbolum, wie die Schriftauslagen: *ἐξ οὗ τὰ πάντα* 1 Kor. 8, 6; Röm. 1, 25; 11, 36; Ephes. 3, 9; Kol. 3, 10. Aber als opus ad extra kommt die Schöpfung gleicher Weise auch dem Sohne und dem Geiste zu; cf. Joh. 1, 3 und 1 Kor. 8, 6 *δι' οὗ τὰ πάντα*. Christus, der Logos, ist als wesentliches Abbild des Vaters zugleich auch Urbild der Schöpfung, als des endlichen Spiegels der göttlichen Herrlichkeit, Hebr. 1, 2; Kol. 1, 16. Von der Betheiligung des Geistes war schon zu Gen. 1, 2 die Rede; cf. 6, 3; Pl. 104, 29f. Die drei Beziehungen finden sich vereint Röm. 11, 36 *ἐξ, δια und εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*. Abzuweisen sind Veruche, die Schöpfung allein durch den Sohn zu lehren (Reinhard, Hahn), oder dem Heil. Geist die Schöpfung der Geister zuzuschreiben (Augustin). Als den Beweggrund zur Schöpfung (causa impulsiva) bezeichnet man Dei bonitas sola, qua Deus sese ut summum bonum communicare voluit. Melancthon loc. de creat: Deus voluit se innotescere et se conspici. Die Frage nach dem Beweggrund hängt auf das engste zusammen mit derjenigen nach dem Zweck der Welt. Darüber sagt Quenst.: Omnia Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum. Darum ist der finis ultimus: Dei gloria und finis intermedius: hominum utilitas. Beide Zwecke fallen im letzten Grunde zusammen, denn indem die Ehre Gottes nicht bloß als gloria potentiae und sapientiae, sondern auch bonitatis gefaßt wird, ist ersichtlich, daß sich der finis ultimus eben erfüllt durch die Befeligung des Menschen und der ganzen Krea-

tur. Aus diesem Grunde trifft diese Zweckbestimmung der Einwand des Egoismus in keiner Weise. Der *finis intermedius* kann durch Schuld einzelner an ihnen bereitet werden, nicht aber der *finis ultimus*, der dann die *gloria potentias* ist. Es wurde noch die Frage aufgeworfen, ob die Welt ihren Zweck auch erfülle. Dieselbe wurde in falscher Weise bejaht von denen, welche die gegenwärtige Welt für die beste unter allen möglichen bezeichneten. Das führte nämlich auf die unangemessene Vorstellung von Gott als einem Künstler, der entwirft, verwirft und schließlich aus 1000 Möglichkeiten die beste auswählt (falscher Optimismus). Die Frage wurde aber in falscher Weise verneint durch den trostlosen Pessimismus unsrer Tage (von Hartmann), wie früher durch den Sceptizismus (Bayle), den Leibnitz in seiner Theodicee zu bekämpfen suchte. Wir Christen kennen das Wahre am Pessimismus, das Vorhandensein des Übels, wie wir seinen Grund kennen, die Sünde. Wir wissen aber auch von einer Erlösung, welche wir uns im Glauben aneignen und in der Hoffnung besitzen, das ist unser Optimismus. Röm. 8, 18—25.

Litteratur: Außer den angeführten Schriften sind besonders zu erwähnen Ködler, Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften, Gütersloh, 1877, 79, und Blass, Schöpfungsgeschichte. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1877, sowie die Komm. zur Genesis und die Dogmatiken. Vgl. die Art.: Wort Gottes, Logos, Geist, Sabbat, Ebenbild, Mensch, Himmel, Theodicee, Optimismus, Pessimismus u. a.

Schopper, 1. Jakob, ein Schüler Luthers, geb. 1521 zu Wiberach (Schwaben), 1543 Abendprediger darselbst, wirkte 1546 bei Einführung der Reformation in Ravensburg mit, wiesagte dem Kaiser Karl V. in einer Predigt über 2 Kön. 18 den gewaltigen Tod Sancheribs und starb am 29. März 1547 durch Gift, das die Spanier ihm beigebracht. — 2. D. Jakob, luth. Theolog, geb. 1645 in Wiberach als Sohn des Vorigen, in Tübingen ein Schüler von J. Andrea, trat in seinem Geburtsort ins Amt, mußte aber nach neunjähriger Thätigkeit den Römischen weichen, um ein langes theologisches Wanderleben zu beginnen, bis er endlich 1698 in Altdorf als Professor der Theologie und Prediger Anstellung fand. Er starb 1616 — ein treuer Anhänger der Montordienformel. Von seinen zahlreichen Schriften sind hervorzuheben: Neue Chorographie und Historie Teutscher Nation 1682, eine Kultur- u. Kirchengeschichte von Deutschland und De s. coena Domini nostri 1694 u. ä.

Schori, Benedikt, Antonianer, trat 1830 im Kloster Vorn mit der Behauptung auf, er sei „der dritte Christus“, auf den der Geist Unternahmers übergegangen sei. So kam die antinomistische Sekte der Antonianer, welche mit A. Unternährer ausgestorben war, obermals vorübergehend zum Leben. S. Antonianer.

Schorr, Jakob, auch Schorr von Hesel nach seines Vaters Lehngut zu Hesel bei Zweibrücken genannt, geboren um 1484, war zuerst

Landsschreiber der Gutenberger Gemeinschaft zu Minseld und zog durch ein Gutachten, das er wie auch einige andere Gelehrte auf Veranlassung des Herzogs Ludwig II. d. J. von der Pfalz über die lutherische Reformation und die Ungelegenheit Schwabes (s. d.) abgegeben hatte und das unter dem Titel „Rathschlag über den Lutherischen Handel“ 1526 gedruckt erschien, die Aufmerksamkeit des Herzogs auf sich, der ihn am 13. Mai 1527 zu seinem Geheimschreiber und 1529 zu seinem Kanzler ernannte, was der Sache der Reformation in der Pfalz sehr förderlich war. Im gleichen Jahre 1529 wurde er auch von seinem Herzoge mit einer besonderen Sendung nach Bologna betraut. Als er nach dem Tode des Herzogs Ludwig (gestorben am 3. Dezember 1532) 1533 auf seine Bitten von seinem Kanzleramte entbunden ward, wurde er zugleich ersucht, „als Rath von Haus aus“ dem unter Vormundschaft stehenden Pfalzgrafen Rupprecht dennoch fernerhin Dienste zu leisten und hat demselben auch verschiedene Male beratend zur Seite gestanden, so z. B. 1534 gegen die im Konkubinate lebenden Priester und 1536 bei der Einführung einer neuen Gerichtsordnung. Nach Schwabes Tode (gestorben 1540) trat Schorr in den ordentlichen Dienst zurück und hat des weiteren an Disibodenberger (1541) und Marburger Verträge (1543) mitgewirkt, an den Reichstagen zu Speier und Nürnberg (1542 und 1543) als Bevollmächtigter des Pfalzgrafen Rupprecht teilgenommen und im Jahre 1548 den Herzog Wolfgang auf den Reichstag zu Augsburg begleitet. Als er aus den Geschäften und Ämtern schieb, folgte ihm, wie auch bei seinem Tode, ehrende Anerkennung und hohes Ansehen. Er starb am 24. April 1566 und ist in der Alexanderskirche zu Zweibrücken begraben.

Schorr war ein gründlicher Kenner wie Luthers, so der Heiligen Schrift und nahm aus dieser Kenntnis die Gewißheit, „daß die Lehre Luthers nicht nur unüberwindlich sei, sondern auch ohne Laifer und Verleumdung Gottes nicht bestritten werden kann“.

Schortinghuis, Wilh., mystischer Theolog der reformierten Kirche, machte als Prediger zu Witwolda (Gröningen) den von Mommers (s. d.) scheinbar beigelegten Streit zwischen Voëtianern und Coccejanern durch seine 1740 erschienene Schrift „Het innige Christendom“ neu an. Hiernach könne der für Gottes Wort blinde natürliche Mensch nur durch eine unmittelbare Erleuchtung des heiligen Geistes von seiner Blindheit geheilt werden. Die so Begnadigten und Erwählten würden dann durch einen Wechsel von Verzweiflung und Verzücken auf eine Höhe der Heiligung gebracht, auf welcher der Mensch nichts, Gott aber alles in ihm sei. Diese Lehre erfuhr viel Widerspruch, aber auch viel Zustimmung, letztere bei einer Anzahl von Predigern, die ihre Zuhörer in eine zu Krämpfen und Konvulsionen ausartende Erschütterung hineinpredigten. Schortinghuis selber bechränkte sich auf eine stille, treue Arbeit in seiner Gemeinde und starb 1750.

Schöf = Abgabe, f. d.

Schöf, 1. von Luther treffend für deutsches Verständnis verwendet zur Übersetzung des Wortes „Knie“ in den Fällen, wo von sitzender Stellung die Rede ist, Hiob 3, 12 u. ö., woher sich der Ausdruck 1 Mos. 30, 3 erklärt für die Aufnahme eines fremden Kindes als eines eigenen, und ebenso des Wortes „Büsen“, das nach biblischer Sprache häufig gebraucht wird, wo wir Schöf sagen, Luk. 16, 22 f. u. ö., auch da, wo es sich um Aufnahme und Aufbewahrung von Dingen in der Gewandtasche handelt, die sich über dem Gürtel an der Brust bildete, Spr. 16, 33 u. ö. Gelegentlich sagt Luther auch Schöf, wo das Innere des Leibes gemeint ist, Hiob 19, 27, und bildlich, wo wir jetzt Herz oder Brust sagen würden, Ps. 89, 51. Mit seiner häufigen Wiedergabe des Wortes „Büsen“ durch „Schöf“ hängt auch der Ausdruck Joh. 1, 18 zusammen, wo es von Christus heißt, er sei in des Vaters Schöf; gemeint ist, er habe seinen Platz an der Brust oder am Herzen Gottes als in vertrauester Gemeinschaft. — 2. Schöf nennt Luther die Geldabgabe, welche die Israeliten an die Perser, Esra 4, 13. 20 und später an die Seleuciden zu entrichten hatten, 1 Matt. 10, 29 ff. u. ö. f. Bd. I, S. 24 b; ebenso aber auch die Steuer, die als Grund- oder Kopfsteuer unter den Römern erhoben wurde, Luk. 20, 22; 23, 2 Röm. 13, 6. 7. Wo nun Kopfsteuer gemeint ist, sagt er „Zins“ (f. d.).

Schoterim = Schreiber (Luther: Amtleute) werden zuerst 2 Mose 5, 6 als Beamte, Aufseher bei den Frondiensten der Israeliten in Ägypten erwähnt. 4 Mose 11, 16; 5 Mose 29, 10 werden die Volksältesten als Schoterim bezeichnet. Nach Josua 1, 10 verbandelt dieser durch sie (Luther: Hauptleute) mit den Volksstämmen. 8, 33; 23, 2; 24, 1 kommen sie neben anderen Volksvorständen vor. 1 Chron. 23, 4, cf. 2 Chron. 19, 11 erwähnt Schoterim als von David aus den Leviten genommene Beamte beim Gotteshaus, 1 Chron. 26, 29 als solche beim Werk draußen. 2 Chron. 26, 11 stellt sie in Beziehung zum Kriegsheer.

Aus diesem ersieht man, daß verschiedene Kategorien von Beamten den Titel Schoterim führen, und zwar sind es solche Beamte, welche Listen, Aktenstücke u. s. w. zu führen haben; ferner ist aus ihrer Zusammenstellung mit anderen Beamten ersichtlich, daß sie keinen untergeordneten Rang haben (cf. Staatssekretär).

Schott, 1. Andreas, gelehrter Humanist und Historiker, sowie verdienter Herausgeber altklassischer und patristischer Schriftsteller, wurde am 12. September 1552 zu Antwerpen geboren und vorgebildet zu Löwen, Douai (1576) und Paris. Nach verschiedenen Wanderungen kam er 1580 nach Toledo und ward daselbst in demselben Jahre Professor der Beredsamkeit. Im Jahre 1584 in gleicher Eigenschaft nach Saragossa berufen, trat er hier zwei Jahre später in den Jesuitenorden ein und folgte im Jahre 1594 einem Ruf als Lehrer an das

Kollegium zu Rom. Doch hielt es ihn hier nicht lange. Bereits im Jahre 1597 kehrte er nach Antwerpen zurück, um am dortigen Kolleg griechische Sprache zu lehren und die ihm bleibende Muße dazu zu benutzen, Manuskripte zu sammeln und herauszugeben, sowie die Werke verschiedener christlichen Väter zu übersetzen. Er starb am 23. Januar 1629 zu Antwerpen.

Nußer seiner Schrift: de bono silentio religiosorum et saecularium 1619 sind folgende zu nennen: die Herausgabe der Werke des Aurelius Victor, Seneca, Photius, Basilus d. Gr., Antw. 1616. Ennodius, Tournay 1610 des 5. Buches der Werke des Isidor von Pelusium, Antw. 1623, Frankfurt, 1629, und 570 Briefe desselben, Adagia sacra N. T.; Hispania illustrata 1612; Italia illustrata (Sammlung spanischer und italienischer Schriftsteller). Auch ein großer Teil der Königl. Bibliotheca Patrum von 1618 ist von Schott besorgt. — 2. Heinrich August, geboren 5. Dezember 1780 zu Leipzig, studierte daselbst und war dann an der Leipziger Universität als Privatdozent und später als außerordentlicher Professor auf philosophischem und theologischem Katheder thätig, wurde 1810 ordentlicher Professor der Theologie in Wittenberg, ging aber bereits 1812 in gleicher Eigenschaft nach Jena, wo er am 29. Dez. 1835 starb. Er las Einleitung und Exegese des Neuen Test., Dogmatik und Homiletik und machte sich durch Leitung eines homileitischen Seminars verdient. Persönlich ein frommgläubiger Charakter, steht er als Theolog vermittelnd zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, wie er überhaupt zwischen den Parteien versöhnen wollte. Von seinen Schriften ist außer seinen lateinisch geschriebenen neuteamentlich = exegetischen Arbeiten (Übersetzung des Neuen Test., Einleitung ins Neue Test., Kommentare zu Thess. und Gal.) und verschiedenen Predigtammlungen, in denen er sich Reinhard (f. d.) verwandt zeigt, als sein Hauptwerk zu nennen: Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die christliche Beredsamkeit. — 3. Otto Emil, Liederdichter, geb. 1831 in Nischisch bei Eßlingen, nach Verwaltung mehrerer geistlicher Stellen in seinem Vaterland 1875 theol. Lehrer am Missionshaus zu Basel, 1879 Missionsinspektor das., 1884 Pfarrer in Kuitzb bei Stuttgart, 1887 Defan in Nagold, lebt seit 1895 als Emeritus in Schorndorf. Von seinen kräftigen, auch in das Basler Missionsliederbuch übergegangenen Liedern finden sich einige bei Knapp², Lieder-schaz. — 4. D. Theodor, begabter Theolog der Hofmannschen Schule, geb. 1835 in Sachsgrün (säch. Erzgeb.), 1858 Privatdozent in Erlangen, 1862 Pfarrer in Meran, 1864 in Kissingen, von 1870–75 Pfarrer in Augsburg. 1877 übernahm er die Pfarrstelle zu Freiensee (Oberhesen) und starb am 2. September 1890 zu Dauenheim. Er schrieb Kommentare zum Römerbrief (1858), zum 1. Brief Petri (1861), zum 2. Brief Petri und dem Brief Judä (1863), ferner eine erbauliche Auslegung ausgewählter

Palmen und 2 Jahrgänge Predigten: Gnade und Wahrheit, 1864. Eine Anzahl seiner trefflichen Predigten und Reden finden sich auch in „Gefez und Zeugnis“. — S. D. Theod. Friedr., württembergischer Theolog, geb. 1835 in Klingingen, nach verschiedenen Stellungen als Lehrer und Pfarrer (zuletzt seit 1867 in Verg bei Stuttgart) seit 1873 Bibliothekar an der Königl. Bibliothek in Stuttgart. Er veröffentlichte u. a.: Herzog Ludwig von Württemberg und die franz. Protestanten 1877; Luther und die deutsche Bibel 1883; Die deutschen Fürsten der Reformation 1884; Die Aushebung des Eöfiks von Nantex 1885. Auch ist er Mitarbeiter der Herzoglichen Hc.

Schottel, Justus Geo., Liederdichter („Warum willst du ewig sterben?“, „Ach, mein Jesu, reich an Gnaden“; „Ist, Jesu, es dein Wille“), geb. 1612 zu Einbeck im Fürstentum Grubenhagen als Sohn eines Pfarrers, nach juristischen und linguistischen Studien in Leyden und Wittenberg 1638–46 Informatior des Herzogs August von Braunschweig, 1653 Kammer-, Hof- und Konsistorialrat in Wolfenbüttel, gest. 1676. Bedeutender wie als Dichter ist er übrigens auf dem Gebiet der deutschen Sprache und der Grammatik („Der deutsche Barro“). Vgl. Koch³, Kirchl. Hb. 3 S. 487 ff.

Schottenklöster in Deutschland. Ihre Gründung wurde durch die noch immer rege Wanderlust irischer und schottischer Mönche veranlaßt, im 10. Jahrhundert wurde diese Wanderlust durch die dänischen Einfälle noch befördert. Das erste Kloster, das nur irische Mönche aufnahm, war St. Martin in Köln. Seine Gründung fällt ins 10. Jahrhundert. Die Erzbischöfe Gero, Barin und Eberberger begünstigten das Schottenkloster St. Martin sehr, ebenso Heribert, der den Schotten wahrscheinlich auch noch das Kloster bei St. Pantaleon übergab. Unter Heriberts Nachfolger Pilgrim (von 1021 an) wurden die Schotten jedoch durch die Clunacienser in den Hintergrund gedrängt. St. Pantaleon wurde jetzt denen von Pilgrim ausgeliefert. Von weit größerem Einflusse als St. Martin in Köln war das Schottenkloster St. Jakob in Regensburg. Von ihm aus wurden noch 11 andere Schottenklöster in Süddeutschland gegründet. Auch in Erfurt gab es ein Schottenkloster, 1036 durch Walthar von Gleichsberg gebaut, ebenso in Wien. Die Schottenklöster fanden meist in enger Beziehung zu einer Kathedrale. Innocenz III. bestätigte 1215 die Schottenklöster als eine besondere Kongregation, doch mußten sie sich an die Benediktinerregel anschließen. Anjangs herrschte in ihnen strenge Askese und Zucht, auch wissenschaftliches Streben, später aber riß Sittenlosigkeit ein. Vom Regensburger Schottenkloster sagte man: *uxor amissa in monasterio Scriptorum quaeri debet*. Da die Geschichtsquellen über die Schottenklöster spärlich fließen, so ist manches nicht aufgeheßt. Vgl. bes. Siegfried Hirsch, *Naturlicher Heimats 11*, 3 Bände.

Schöttgen, Christian, am 14. März

1687 in Wurzen als Sohn eines kenntnisreichen Schulmachers geboren, von Romanus Zeller und auf der Schulpforta gebildet, studierte seit 1707 in Leipzig, besonders für sich, Theologie und Orientalia. Nachdem er einige Jahre in Leipzig dozierte und im Bibliotheksdienste gestanden hatte, bekleidete er nacheinander die Rectorate in Frankfurt a. O. (1716), Stargard (1719), an der Dresdener Kreuzschule (1727). Treupflichtig bis ins Alter, starb er am 15. Dez. 1751. Schöttgen gehört zu den angesehensten Gelehrten seiner Zeit. In seiner gelehrten Beschäftigung zeigt er noch fast die polyhistorische Richtung der Älteren. Seine — über 100 — größeren und kleineren Schriften zeugen von Gründlichkeit und erstaunlicher Belesenheit. Heute sind die meisten unbekannt. Außer dem feinergeit verdienstlichen *Novum Lexicon in N. T.* (seit 1746 mehrmals aufgelegt) sind die nicht allein seltenen und teuren, sondern auch bleibend wertvollen *Horae hebraicae et talmudicae* zu nennen (1733. 42), durch die er sich den älteren rabbinisch Gelehrten wie Buxtorf, Eisenmenger, Lightfoot, Surenhuis ebenbürtig anreicht und hohes Lob noch von Delitzsch erlangt hat. Der deutsche Auszug: *Jesús der wahre Messias* (1748) verfeindete ihn der Dresdener Judenthums. — Vgl. Döring, Gelehrte Theologen, 3, 883–92, und Meusel, Lexikon verstorbener Schriftst. 12, 382 ff. Schöttgens Bild vor den Horae.

Schöttin, D. Joh. Dav. Friedr., biblischer Theolog und Liederdichter, geb. 1789 in Heigendorf (Weimar), gest. 1866 in Köstitz, wo er 52 Jahre Pfarrer gewesen war. Von seinen Liedern sind in mehrere Gesangbücher übergegangen das Missionslied „Erbeite Gottes Lieb“ und „Macht“, das Konfirmationslied „Wie selig ist hienieden“ und das Abendmahlslied „Kommt und hört den Herrn der Gnade“. Von seinen sonstigen Veröffentlichungen seien seine u. d. T. „Leben und Freude im Herrn“, Leipzig 1853 erschienenen Predigten erwähnt. Auch war er an erster Stelle an der Herausgabe des Geraischen Gesangbuchs von 1821 beteiligt.

Schottisches Bekenntnis (*Confessio Scoticana prior*), das eigentliche Bekenntnis der schottischen Reformation, wurde im Auftrag des am 1. August 1560 zusammengetretenen Parlaments (f. Schottland) von John Knox und 5 anderen Theologen entworfen und vom Parlament bestätigt. Im altschottischen Originaltext 1561 veröffentlicht, enthält es in 25 Artikeln einen kurzen Inbegriff der christlichen Lehre in calvinischem Geist, doch mit einer gewissen Milderung in den Lehren vom Abendmahl und der Prädestination. Es lehnt ausdrücklich ab, daß die Sakramente leere Zeichen seien. Vielmehr werden wir durch die Taufe in Christus eingepflanzt, und im Abendmahl überbrückt der Heil. Geist die *distancia loci* zwischen uns und dem corpus Christi in coelis glorificatum. Besonders Gewicht legt dies Bekenntnis auf die kirchliche Organisation und bezeichnet als *notae verae ecclesiae Dei* neben Wort und Sakrament die *disciplina ecclesiastica rite*

administrata, sicut Dei verbum praescribit. Auch wird es als erste Pflicht der Obrigkeit bezeichnet, die Religion zu reinigen und zu erhalten.

Als Confessio Scotica posterior wird die Urkunde des Covenant vom Jahre 1581 bezeichnet, in der Jakob VI. mit seinen Unterthanen sich zur allein wahren Religion im Sinne der 1. schottischen Konfession und zur Verabschönerung des Antichristi zc. bekennen. S. Schottland.

Schottland. Wann und durch wen die erste Kunde des Evangeliums nach Schottland gebracht ist, liegt völlig im Dunkeln. Den Nordwesten bewohnten die Skoten; diese waren bereits Christen, als Columba 563 von Irland hinüberkam und zu den heidnischen Nordpikten ging. Der Sage nach sollen die Südpikten (s. Pikten) durch Ninian (s. d.) zum Christentum bekehrt sein. Jedenfalls wurden sie erst im 8. Jahrhundert in den katholischen Kirchenorganismus aufgenommen.

Unter den Nordpikten wirkte Columba (s. d.), welcher auf der Insel Hy (s. d.) ein Kloster gründete, eine Pflanzstätte der Wissenschaft und Kunst. Von hier aus und durch viele Töchterklöster wurde das Christentum verbreitet. Die Äbte nahmen die hervorragende Stellung ein. Der erste, welcher römisches Wesen in die skottische Kirche einzuführen suchte, war Abt Adamnan (687). Hy weigert sich, aber der Bittkönig Mailan ordnet die römische Osterrechnung für sein Reich an, Hy unterwirft sich 729, wo Abt Eigbalt es für Rom zu gewinnen wußte.

Bis zum 11. Jahrhundert ist die Geschichte in tiefes Dunkel gehüllt. Die Normannen zerstörten Hy und andere Klöster. Unter Alexander I. (1107—24) wurde eine Reform des Kirchenwesens nach englischem Vorbild versucht, und in diese Zeit fällt die erste sichere Spur des Eingreifens Roms in die schottische Kirche. Als Turgot, 1107 zum Bischof von St. Andrews gewählt und vom Bischof von York (wo allein noch das alte britische Kirchentum sich erhalten hatte) geweiht, im Jahre 1115 starb, wählte sich Alexander an den römischen Bischof Ralph von Canterbury, der seinen Mönch Cadmer zum Bischof vorschlug und weihte, wodurch der ketzerischen Kirche in Schottland der Todesstoß gegeben wurde. Römische Mönchsorden fanden Eingang. Alexander nahm den skottischen Geistlichen die Dreifaltigkeitskirche zu Etona und gab sie den Augustinermönchen; die skottischen Geistlichen heißen oder nennen sich von nun an Keldeei, Keldeer (Gottesfreunde). Unter den Nachfolgern Alexanders wurde die Romanisierung weitergeführt, die Keldeer oft ungerecht behandelt, wenngleich sie neben der römischen Geistlichkeit als berechtigt anerkannt waren; doch hörte dieses seit 1308 auf und von 1324 an (Brief Johann XXII. an König Robert) werden sie als Ketzer angesehen (s. Keldeer).

Die politischen und sozialen Zustände lagen in Schottland im Argen. Krone und Adel standen einander gegenüber und oft war die

Krone machtlos. Der Adel kümmerte sich auch nicht um sein Recht und seine Pflicht, im Parlament mitzuwirken. Darum stützte der König sich auf die Geistlichkeit, aus der sämtliche Räte genommen wurden. Der König besetzte eigenmächtig die Prälaturen.

Das Volk war roh und ungebildet. Handel und Gewerbe waren gering.

Zur Zeit der Reformation begann die allgemeine Bildung sich zu heben; und nicht mehr ausschließlich aus der Geistlichkeit werden die Räte der Krone genommen.

Die ersten Spuren vom Eindringen der evangelischen Lehre zeigt eine Parlamentsakte von 1525, in welcher die Einführung lutherischer Bücher verboten wird (durch Kaufleute war 1525 Tyndale's englische Übersetzung des N. T. eingeschmuggelt).

Im stillen verbreitete sich die evangelische Lehre namentlich unter den Adelligen und Mönchen, denen sich die zahlreichen Wiclifiten (Kollarden) angeschlossen. Die Krone mußte sich ablehnend verhalten, da sie sich gerade auf die Geistlichkeit stützte. Bis zum Jahre 1544 finden zahlreiche Verfolgungen und Einrichtungen statt. Das Charakteristische dieser Epoche ist, daß die Reformation im Anschluß an Wittenberg stattfand und im stillen sich ausbreitete.

Die folgende Periode beginnt mit dem Blutzeugen Georg Wishart (s. d.), an dessen Seite John Knox (s. d.) erscheint, nunmehr aber im Geiste der schweizerischen Kirche, und zugleich wurde die Reformation mit Gewalt durchgesetzt.

Wishart kehrte 1544 aus der Schweiz zurück, wurde aber bereits am 1. März 1546 durch Beaton verbrannt, welcher dafür von Adelligen ermordet wurde, die dann Knox zum Prediger einsetzten.

Der politische Gegensatz gegen England hatte die Königin-Witwe, Maria von Guise (Mutter der Maria Stuart), bewogen, entgegen ihrer Überzeugung, den Protestanten günstig zu sein. Knox kehrte zurück und forderte ungestüm auf, offen mit dem Katholizismus zu brechen. Die höchsten Adelligen schlossen sich am 3. Dez. 1557 als „Kongregation Christi“ (erster Covenant) zusammen zum Kampf für des Herrn Sache, zur Verschönerung jedes Gliedes seiner Gemeinde. Sie beschloßen, daß in den Gottesdiensten neben der Heiligen Schrift das englische Commonprayerbook und die englische Liturgie gebraucht werden sollten, und forderten von der Regentin Herstellung des Gottesdienstes gemäß der ursprünglich christlichen Kirche.

Infolge des Thronwechsels in England (Elisabeth) änderte die Regentin ihren Plan und trat entschieden für den Katholizismus auf, wodurch nun der entscheidende Kampf ausbrach. Die Kongregation griff zu den Waffen, Elisabeth verbündete sich mit ihr, die Regentin wurde von den „Edlen und Gemeinen der protestantischen Kirche Schottlands“ für abgesetzt erklärt auf Grund eines Gutachtens von Knox, der seine Auffassung der israelitischen Theokratie unmittelbar auf christliche Völker übertrug. Als die Regentin

1560 starb und die französischen Hülfsstruppen wegen Unruhen im eigenen Lande abziehen mußten, kam es zum Frieden von Edinburgh. Im Parlament wurde nun ein von Knox abgefaßtes Glaubensbekenntnis, das sog. schottische Bekenntnis (s. d.), durchgesetzt. Alle päpstliche Jurisdiktion wurde aufgehoben, die Messe bei schwerer Strafe verboten.

Die ersten Anfänge der inneren Organisation der Kirche gingen nun von den Gemeinden selbst aus; Knox entwarf mit vier Geistlichen das „Buch der Disziplin“, die erste General Assembly (am 20. Dez. 1560) beschäftigte sich mit der Bestallung von Predigern und anderen Gemeindedienern. Im Jan. 1561 wurde das Buch der Disziplin bei einer Zusammenkunft der Reichsstände in Edinburgh gebilligt.

Dies Buch der Disziplin bestimmt: Jede Gemeinde soll einen Geistlichen, Älteste und Diakonen haben. Wahl durch die Gemeinde. Die Ältesten (zunächst jährlich gewählt) stehen den Geistlichen zur Seite (Kirchenzuchtübung) und wachen über die Geistlichen. Die Diakonen sorgen für Einkommen und Almosen der Kirche. Wegen Mangels an Geistlichen werden für den Gottesdienst „Leseer“ bestellt. Die drei ersteren bilden den Kirchenrat (Kirchessioz). Nach 1 Kor. 14, 19–32 sollen auch unterrichtete Laien einmal wöchentlich in einer Versammlung die Schrift erklären.

Über den Geistlichen steht ein Superintendent (acht für Schottland). Diese haben aber im Unterschied vom früheren Bischof ihre eigene Gemeinde und stehen unter der Aufsicht von benachbarten Geistlichen und Ältesten.

Aus den Geistlichen und Ältesten der Superintendenturbezirke bildeten sich die Provinzialsynoden, aus denen kleinerer Bezirke die Presbyterien. Die bisherigen Einkünfte der Kirche sollten ihr verbleiben, wogegen viele Adelige sich stemmten.

Der Gottesdienst soll wie der der Genfer Gemeinde sein: das Abendmahl ist sitzend zu feiern an den ersten Sonntagen des März, Juni, September und Dezember. Die Festzeiten hörten gänzlich auf. Die Kirchenzucht umfaßt neben Exkommunikation auch Ausschluß vom gewöhnlichen Umgang. Aufnahme nach feierlicher Kirchenbuße.

Als 1561 die verwitwete Königin Maria nach Schottland (s. Maria Stuart) zurückkehrte, verjagte sie diesen Beschlüssen die Genehmigung. Die erste von ihr gefeierte Messe gab zu Tumulten Anlaß, und als Maria es verstand, durch ihre Reize den Adel an sich zu locken, trat Knox mit der größten Energie, ja Schroffheit selbst persönlich der Königin gegenüber, und forderte Durchführung der Reformation. Aber ein Maras unmißliches Verbotene Aucto. Vermählung mit Bothwell, dem Mörder ihres Gemals, brachte eine Verdwörung von Neichen zu Stande, denen sie sich 1567 ergangen geben mußte, und damit der reformierten Kirche die gänzlich Anerkennung, welche im Namen des Königs (Jakob) durch eine Parlamentsakte ausgesprochen wurde.

Nur die reformierte Kirche hat die kirchliche Jurisdiktion, welche in Predigt des göttlichen Wortes, in Korrektion der Sitten, in Verwaltung der Sakramente besteht. In betreff des früher der Krone zustehenden Patronats wurde festgesetzt: „Die Prüfung und Zulassung von Geistlichen liegt in der Hand der Kirche, die Präsentation bleibt bei Privatpatronen diesen einzuweilen. In strittigen Fällen entscheidet die Provinzialsynode, sodann die Assembly.“

Maria, aus der Gefangenenschaft entkommen, streitet vergebens hiegegen, sie muß nach England fliehen, wo sie ihr tragisches Geschick ereilte.

Trotz des Sieges hörten die Kämpfe nicht auf: die Stuarts suchten die presbyteriale in eine protestantisch-episkopale Kirche umzuwandeln; nach dem Sturz der Stuarts hatte sich die anerkannte presbyteriale Kirche gegen Eingriffe des Staates zu schützen.

Die bisherigen Bischöfe waren im Besitz ihrer Pfründen geblieben. Nach ihrem Aussterben vergab die Krone die Einkünfte an Adelige. Widerstand schien Knox nicht geraten. Um so mehr suchte die Kirche positiv ihre eigenen Verfassungsgrundsätze zu bezeugen. Knox Nachfolger, Andrew Melville (s. d.), ist der Hauptverfechter. 1578 erschien ein neues Disziplinbuch. Die Kirche, sofern sie göttliche Vollmacht zu eigener Jurisdiktion und Regiment hat, ist die Gesamtheit der Träger des kirchlichen Amtes (diese Geltung des Amtes ist noch heute eine Eigentümlichkeit der schottischen Kirche). Die kirchlichen Ämter sind 1. die Pastoren, ministers oder Bischöfe (= Pastoren); 2. Doktoren oder Lehrer; 3. Älteste; 4. Diakonen. Ständige Superintendenten sollen nicht mehr sein. Die Assemblys bestehen aus Pastoren, Doktoren und Ältesten. Alle werden gewählt durch die Ältestenschaft (eldership) und Zustimmung der betreffenden Gemeinde. Die Kirche hat potestas ordinis et iurisdictionis. Die weltliche Obrigkeit soll sie in letzterer nur unterstützen.

Mehrfache politische Wendungen veranlaßten den König Jakob, zuerst einen sogenannten nationalen Bund (Covenant) zur Verteidigung der einen wahren Religion zu unterschreiben 1581, von neuem beschworen 1590 und 1638 (als Confessio Scotica II oder negativa in den Bekenntnisschriften aufgenommen: Die Unterzeichner bekennen vor Gott, die jezt im Lande angenommene, in jenem Glaubensbekenntnis bezeugte Religion sei die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichristes und alle seine Annahmen, Irrlehren etc.). Dann aber setzte er 1584 beim Parlament die „schwarzen Akten“ durch, wonach der König die höchste Autorität über geistliche und weltliche Stände sei, der kirchliche Versammlungen berufen und kirchliche Dinge durch seine Kommissare ordnen soll; 1592 jedoch genehmigte er in einer Parlamentsakte die Ordnung der Assemblys, Synoden und Presbyterien und das aus Geistlichen und Kirchession bestehende Kirchenregiment. Die Presbyterien

haben Präsentationen von Geistlichen entgegenzunehmen und das Amt zu übertragen. Diese Akte bildet das staatliche Grundgesetz der presbyterianischen Verfassung in Schottland (vgl. dagegen Disziplinbuch vom Jahre 1561, auch behält der König das Recht, Zeit und Ort der jährlichen Assenbly zu bestimmen).

Dennoch wußte Jakob (s. d.), da er an den Bischöfen als seinen Kreaturen eine Stütze hatte, einen großen Teil der Mitglieder der Assenbly für sich zu gewinnen, und als er 1603 auch den englischen Thron bestieg, setzte er die Einführung von Bischöfen und Erzbischöfen (Präsidenten der kirchlichen Versammlungen) durch; sein Nachfolger Karl I. (s. d.), seit 1625, setzte das Land durch eine vom Erzbischof Laud verfaßte romanisierende Liturgie, welche er 1636 durch einfachen Befehl anordnete, in die höchste Aufregung. Es bildete sich 1638 der sogenannte große Covenant, welcher den von 1581 erneuerte. Es kam zum Krieg, und mit Hilfe des in England sich erhebenden Krieges zwischen König und Parlament wurde den Mitgliedern des Covenant der Sieg. 1643 schlossen diese mit dem englischen Parlament ein Bündnis „zur Reformation und Verteidigung der Religion, für Ehre und Glück des Königs und für Frieden und Wohlfahrt der drei Reiche Schottland, England und Irland“ (solemn league and covenant). Die Theologen betrieben in Westminster 1643 über neue kirchliche Ordnungen. Trotz des Widerspruchs der Independenten wurde dort 1. die „Form of presbyterial church government“ festgesetzt (1645 von der schottischen Assenbly angenommen); 2. die Ordnung des Gottesdienstes wurde in dem „Directory for the public worship of God“ bestimmt, ohne feststehende Formulare für das öffentliche Kirchengebet; Fast- und Feiertage sind abgeschafft, nur der „christliche Sabbat“ hat Geltung; 3. Ein Glaubensbekenntnis wurde aufgestellt nebst einem kürzeren und längeren Katechismus. Darin findet sich die Prädestinationslehre (einige sind übergangen und zum Zorn „vorher verordnet“). Die Taufe ist Zeichen und Siegel der Einpflanzung in Christus (Worttaufen durch Laien unzulässig). Im Abendmahl genießt der Würdige wirklich, jedoch nicht fleischlich und körperlich, sondern geistlich, den gekreuzigten Christus und die Wohlthaten seines Todes, indem Leib und Blut in, mit und unter dem Brote und Wein geistlich dem Glauben in dieser heiligen Ordnung gegenwärtig seien. Die Regierung der Kirche geschieht durch kirchliche Beamte mit den Schlüssel des Himmelreichs. (Dies ging für England nicht durch.) Die weltliche Obrigkeit hat das Recht, Synoden zu berufen, wenn aber diese eine offene Feindin der Kirche ist, so dürfen auch die Diener der Kirche solche abhalten.

Diese erwähnten Westminster'schriften nebst einem Directory für Familiengottesdienste, ferner der 1638 erneuerte Covenant von 1581 sowie die solemn league and covenant bilden noch heute die symbolischen Schriften der schottischen Kirche.

Dieser Sieg war zunächst nur ein scheinbarer. Der Independent Cromwell (s. d., 1651) brach die Macht des Presbyterianismus, er gestattete keine Assenbly mehr; der 1660 wieder eingesetzte König Karl II. hob den Covenant und alle Parlamentsbeschlüsse seit 1633 auf, stellte das 1649 aufgehobene Patronat wieder her und verfügte die Wiedereinführung der „rechtmäßigen Regierung durch Bischöfe“, infolgedessen die strengsten Covenanten eine eigene Gemeinschaft bildeten, die Cameronianer (s. d.). Karls Nachfolger, Jakob II. (s. d.), seit 1685, suchte den Katholizismus wieder einzuführen, und erst mit der Thronbesteigung Wilhelm's III. nach der Revolution fiel durch die Parlamentsakten von 1690 der schottische Episkopat samt der königlichen Suprematie über die Kirche. Nun wurden die Westminster-Glaubensbekenntnisse ratifiziert, die presbyteriale Verfassung und Kirchenzucht bestätigt, das Patronat wieder aufgehoben, statt dessen das Presbyterium den von den Grundbesitzern und Ältesten des Kirchspiels vorgeschlagenen Kandidaten anstellte.

Weil aber in den Parlamentsakten die presbyteriale Verfassung nicht als die ausschließlich dem Worte Gottes entsprechende bezeichnet war, und wegen einiger anderer Punkte blieben die Cameronianer als eigene Gemeinschaft bestehen, erregten 1709 gegen die Union Englands und Schottlands Unruhen und erlangten erst 1743 gesetzliche Duldung. Sie bilden seitdem das „reformierte Presbyterium“ (Reformed presbytery).

Das 1712 durch eine Parlamentsakte wiederhergestellte Patronat war und ist bis in die neueste Zeit die Ursache aller weiteren Kämpfe. Das Präsentationsrecht wurde den Patronen zurückgegeben, und das Presbyterium wurde verpflichtet, einen präsentierten qualifizierten Kandidaten anzunehmen. Dies Gesetz wurde von den Patronen in der mildesten Weise gebraucht, die äußere Form schien noch alles beim Alten zu lassen; nachdem nämlich der Kandidat vom Patron präsentiert, dann vom Presbyterium geprüft worden war und vor der Gemeinde gepredigt hatte, erhielt er vom Presbyterium ein Schreiben: „Wir, Grundbesitzer, Älteste und andere der Pfarrei N. sind übereingekommen, unter Zustimmung des Presbyteriums Euch zu berufen —“. Dies ist noch heute die Form des sogenannten „call“. 1717 fand zum erstenmal eine Aufrührung gegen den Willen der Gemeinde statt. Im Jahre 1712 waren von den 1000 Pfarren der schottischen Kirche 544 Patronate ganz, 85 halb unter dem Patronat von einzelnen Privatpersonen, 285 ganz, 33 halb unter dem Patronat der Krone.

Als hiergegen der Grundsatz aufkam, daß die Pfarrewahl ein göttliches, in der Schrift begründetes Recht der Gemeinden sei, und außerdem die herrschende Partei des sogenannten Moderatismus (s. d.) im Jahre 1732 sogar das Gesetz durchsetzte, daß die Gemeindeglieder außer Grundbesitzern und Ältesten bei der Wahl nicht mitzuwirken hätten, wenn der Patron nicht rechtzeitig präsentiere, erfolgte 1733 die erste

Sezeſſion unter Führung der Geiſtlichen Ralph und Ebenezer Erskine (ſ. d.), welche Gemeinſchaft die Associate presbytery, ſpäter der Associate Synod hieß und weite Verbreitung fand, ſich aber wieder 1747 ſpaltete in Burghers und Antiburghers (ein ſtädtiſcher Bürgereid enthielt auch ein Bekenntniß zu der gegenwärtig geſeßlich autorisierten wahren Religion: die Antiburghers verwarfen dieſen Eid, weil durch ſolchen die Religion der vererbten Staatskirche anerkannt wurde). Dieſe Sezeſſion machte die Aſſembly bedenklich und ſie brachte 1755 eine Beſchwerde über das durch die Parlamentsakte von 1712 wiederhergeſtellte Patronat an den König, welche ſie jährlich bis 1784 wiederholte. Die Aſſembly ſuchte nunmehr die Praxis, wenn eine Gemeinde ſich einen Geiſtlichen nicht aufdrängen laſſen wollte, daß ſie eigene Kommiſſare ausſandte, welche im Presbyterium mißſtimmten (riding committees), wodurch die Stimmenmehrheit erzielt wurde; die diſſentierenden Mitglieder blieben unbehelligt. Als aber 1752 die Aſſembly den Beſchluß faßte, daß ſolche diſſentierenden Mitglieder zur Unterwerfung gezwungen werden ſollten, und der Geiſtliche Gillepie ſich hiergegen wehrte und inſolgedeſſen abgeſetzt wurde, kam es im ſelben Jahre zu einer neuen Sezeſſion, und es bildete ſich unter Führung des Gillepie die Gemeinſchaft der Presbytery of Relief (Relief church), ſ. Seceders.

Das weitaus wichtigſte Ereigniß im Leben der ſchottiſchen Kirche ſeit 1560 iſt die Spaltung (disruption) vom Jahre 1847.

Als gegen Ende des vorigen und Anfang dieſes Jahrhunderts das religiöſe Leben, namentlich durch die Anfänge der Heidenmiſſion veranlaßt, einen Aufschwung nahm, ſuchte die Staatskirche auch größere Selbſtändigkeit zu erlangen. Die Aſſembly von 1832 und 1834 ſetzten die Betoakte durch, daß, wenn die Mehrzahl der an der Kommunion teilnehmenden Familienhäupter gegen die Anſtellung eines präſentierten Geiſtlichen, ohne Angabe der Gründe, ſich erkläre, der Geiſtliche nicht anzunehmen ſei. Ferner waren bei der Zunahme der Bevölkerung und dem Verlangen nach geiſtlicher Verſorgung eine Menge Hiſkapellen (chapels of ease) gebaut, die dann vom Kirchſpiel abgezweigt, zu ſelbſtändigen Pfarren wurden; ihre Geiſtlichen hatten vollberechtigte Teilnahme an den kirchlichen Höfen. Sowohl die Betoakte als das Chapelgeſetz wurden vom bürgerlichen Gerichtshof nicht anerkannt, und als dieſer in mehreren Fällen in die Diſziplin der Kirche eingriff, erfolgte unter Führung des Dr. Welſh (ſ. d.) die Disruption. Mit ihm trennten ſich 125 Geiſtliche und 77 Älteſte von der Aſſembly ab und konſtituierten ſich als freie Kirche Schottlands, mit möglichſtem Anſchluß an die Presbyterialeinteilung der Staatskirche. Zwei Drittel der früheren ſtaatskirchlichen Gemeinden, über 800, gehören jezt zur freien Kirche. Um noch weiteren Abfall zu verhindern, erließen Regierung und Parlament 1847 die Lord Aberdeen's Bill, daß Einwendung von Gemeindegliedern gegen einen vom Patron

präſentierten Geiſtlichen vom Presbyterium ſorgfältig zu prüfen und demnach der Entſcheid zu fällen ſei: Appellation an die höheren kirchlichen Höfe.

Die aus dem 18. Jahrhundert ſtammenden Seceders ſpalteten ſich 1795 wegen der Befugnis der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen in: „Burghers des alten und des neuen Lichts, Antiburghers des alten und des neuen Lichts“. 1820 vereinigten ſich die Burghers und Antiburghers des neuen Lichts zur United associate synod of the secession Church und dieſe 1847 mit der Relief Church zur United presbyterian Church (höchſtens 550 meiſt kleine Gemeinden mit 160 000 Kommunikanten). Die Mehrzahl der Aſſichtburghers trat 1839 zur Staatskirche zurück, die der Aſſichtantiburghers ſchloß ſich 1859 an die „freie Kirche“ an.

So ſtehen jezt nur die drei kirchlichen Gemeinſchaften nebeneinander: die „unierte presbyterianiſche Kirche“, mit 188 706 Mitgliedern (1893), die „freie Kirche“ mit 343 069 Mitgliedern und 1372 060, welche ſie als Zugehörige betrachtet, und die „Staatskirche“ mit 612 411 Mitgliedern in 1353 Kirchſpielen. Daneben gibt es noch eine geringe Anzahl von Cameronianern („reform. presbyt. Kirche“), Independents und Mitgliedern der biſchöflichen Kirche (welche ſich aus der Zeit der Stuarts erhalten hat) mit romanisierenden Tendenzen. Zu ihr gehört ein großer Teil des Adels, ſie zählt 7 Biſchöfe und gegen 80 000 Angehörige.

Unbedeutend iſt die Zahl der Methodiſten, Unitarier, Quäker, Irvingianer und Swedenborgianer. Dagegen macht die röm.-kath. Kirche, namentlich durch den Zuzug aus Irland, bedeutende Fortſchritte (gegen 200 Kirchen, 2 Erzbischöfe, 4 Biſchöfe und 160 Prieſter bei 36 500 Gemeindegliedern).

Was die gegenwärtige Verfaſſung presbyterianiſcher Gemeinſchaften betrifft, ſo haben alle die Kirkeſſions, darüber die Presbyterien, darüber ſtehen in der Staats- und freien Kirche die Synoden und als höchſter kirchlicher Hof die Generalaſſembly, während die unierte presbyterianiſche Kirche über den Presbyterien nur eine Synode hat.

Die freie Kirche ſowie die unierte Kirche läßt die Pfarren durch die Gemeinden wählen. Das Gehalt der Geiſtlichen kommt in der freien Kirche durch Sammlungen auf. Die unierte Kirche iſt grundsätzlich gegen jede Fixierung der Beſoldungen.

Der Gottesdienſt iſt ſehr einfach, der Sabbat wird ſtreng gehalten; Feiertage gibt es nicht.

An theol. Lehranſtalten hat die Staatskirche fünf Univerſitäten: in Edinburgh, Glasgow, Aberdeen (hier zwei Colleges) und St. Andrews, die freie Kirche deren drei an den erſtgenannten Orten. Die unierte Kirche begnügt ſich mit einer ſogenannten theologischen Halle.

Den außerhalb der Staatskirche ſtehenden Gemeinſchaften gibt der Staat volle Freiheit, erlaubt die Errichtung von Schulen und gewährt dazu Unterſtützungen, falls gewiſſe Bedingungen erfüllt werden.

Bitt.: Knox, History of the reformation; Lorimes, R. Hamilton; Calderwood, History of the kirk of Scotland; Cook, History of the Ch. of Sc. from the establishment of the reform to the revolution; Hetherington, History of the church of Scotland (Gesamtgeschichte); Köstlin, Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat, 1852.

Schradcr, 1. Joh. Herm., pietistischer Theolog und Niederdichter, geb. 1684 in Hamburg, gest. 1737 als Pastor, Konsistorialrat und Propst zu Tondern. In das von ihm herausgegebene „Vollständige Gesangbuch“, Tondern 1731, nahm er über 20 seiner mehr lehrhaften als poetischen Lieder auf, von denen etliche auch in andere Gesangbücher übergegangen sind, so: „Der Glaub' ist eine Zuversicht“; „Erhebe dich, mein Herze, aus deiner Angst und Last“; „Geh, Vater, deinen Geist“ u. Außer aскетischen Schriften veröffentlichte er Predigten u. d. L. „Gnade und Wahrheit“ 1736, 2 Bde. — 2. D. Eberh., protestantischer Theolog und Historiolog, geb. 1836 in Braunschweig, in Göttingen Ewalds Schüler, 1862 Hitzigs Nachfolger in Zürich, 1863 Ordinarius dsl., 1870 in Gießen, 1873 in Jena, 1875 in Berlin. Er veröffentlichte u. a.: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte 1863; Die Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl. 1883; Zur Frage nach dem Ursprung der babylon. Kultur 1883; Keilinschriftliche Bibliothek 1889f., 3 Bde. Seit 1875 gibt er mit Lipsius und Pfeiderer die „Jahrbücher für protestant. Theologie“ heraus.

Schramm, 1. Georg, Niederdichter („Sei willkommen, Jesu Christ“; „Das weiß ich, daß ich sterben muß“), 1654—74 Geistlicher in Frankfurt. — 2. Karl Rudolf, ein Führer des Protestantenvereins, geb. 1837 in der Mark, nach theolog. Studien in Berlin Prediger in Rummelsburg, dann Archidiaconus in Königsberg, hierauf Hosprediger und Konsistorialrat in Arolsen, 1875 Dompfarrer in Bremen. An Stelle des nicht bestätigten Hofbach zum Prediger in Berlin gewählt, konnte auch er wegen seines Unglaubens (vgl. seine Schrift „Unser Glaube“, 2. Aufl. 84, in welcher er dem der Gottessohnschaft entleerten Jesu nicht einmal unumwunden die Sündlosigkeit zugesetzt) die kirchenbehördliche Bestätigung nicht erlangen. Er starb 1890. Von seinen übrigen Schriften wurden noch bekannt: Festgaben für den Konfirmandenunterricht, 2. Aufl. 1890, und Einleitung in das Verständnis der Bibel und in die Kirchengeschichte für obere Schulklassen 1888.

Schraudolph, Johann, bekannter Münchener Maler, geb. 1808 zu Oberstdorf im Allgäu, gest. 1879 zu München, voll warmer Begeisterung für die Kunst, aber kein origineller Geist, schuf eine Menge von Fresken, Entwürfen zu Glasmalereien und Ölgemälden. Seine umfassendste Arbeit war die Ausmalung des Domes zu Speyer. Im Verein mit seinem begabten Bruder Claudius und mehreren

Schülern schuf er hier einen das Leben des hl. Bernhard darstellenden Bilderzyklus, zu welchem der geistvolle Bischof Dr. Nikolaus von Weis die bis ins einzelste reichende Grundidee gab. Seine Ölgemälde bezeugen warmes religiöses Empfinden, doch sind seine Gestalten oft zu weich, es fehlt ihnen an ausgeprägtem Charakter, und eine Folge seiner allzugroßen Fruchtbarkeit ist eine ermüdende Wiederholung in seinen Köpfen.

Schreiber heißt in Israel hauptsächlich der Sekretär des Königs, den auch Luther so nennt, 2 Sam. 8, 17 u. ö., soweit er nicht das Wort „Kanzler“ dafür braucht, während er den eigentlichen Kanzler gelegentlich wieder Schreiber nennt (s. Kanzler). Als Schreiber bezeichnete man auch den Beamten, der die Rekrutierung besorgte, 2 Kön. 25, 19; Jerem. 52, 25, wo Luther das hebräische Wort Sopher wie einen Eigennamen hat stehen lassen (rev. Bibel: Schreiber). Ebenfalls Schreiber hießen nach der Grundbedeutung des Wortes die Beamten in Israel, die als Organe des Gerichts und der Verwaltung dem Volke unmittelbar vorgesetzt waren und die Luther meist Amtsleute oder auch Hauptleute nennt. Die 1 Chron. 2, 55 erwähnten Schreiber sind Schrift- oder Gesetzeskundige, Richt. 5, 14 ist wohl nicht von einer Schreibfeder, sondern von einem Führerstab (so rev. Bibel) die Rede.

Schreiber, August Wilhelm, geb. am 6. November 1839 in Bielefeld, studierte nach Besuch des Gymnasiums in Gütersloh in Halle und Erlangen und ging nach Absolvierung seiner Examina 1864 zur weiteren Vorbereitung auf den von ihm erwähnten Missionsdienst nach London und Edinburgh. 1866 wurde er von der Rheinischen Mission nach Sumatra gesandt, wo er 7 Jahre in Segen arbeitete und u. a. einen Anfang mit der Ausbildung eingeborener Gehilfen machte. 1873 durch die Gesundheitsverhältnisse seiner Frau zur Heimkehr genötigt, wurde er Ablatus des Inspektors Gabri am Barmer Missionshaus, um nach dessen Weggang 1884 zweiter und 1889 nach dem Tode des Inspektors v. Rohden erster Leiter der Rheinischen Mission zu werden.

Schreiber, 1. Heint., kath. Theolog, geb. 1793 zu Freiburg i. B., 1815 Priester, dann Gymnasialrektor, 1826 Professor in Freiburg, abgesetzt, weil er sich in seinem Werk über Moralthologie entschieden gegen den Ekkiblat ausgesprochen, 1845 deuthkatolisch, gest. 1872, nachdem er sich nur noch historischen Studien gewidmet. — 2. Friedrich, kathol. Theolog, geb. 1819 in Bisingen bei Dillingen, ward 1875 durch den König Ludwig II. als schlicht biblischer Pfarrer zu Engelbrechtsmünster zum Erzbischof von Bamberg ernannt, ein entschiedener Feind aller kirchlichen Demagogie und ein gesuchter Prediger. Er starb 1890.

Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern.

Während man früher bei der Frage nach dem Alter der Schreibkunst bei den Hebräern kaum je ernstlich aufgeworfen hatte, bezweifelte J. E. Vater, angeregt durch F. A. Wolfs berühmte

Prolegomena ad Homerum, im Zusammenhange pentateuch-kritischer Erwägungen die Kenntnis des Schreibens bei den älteren Hebräern. Danach lehrte noch de Wette, erst unter Josua sei diese zu den Israeliten gekommen. Demgegenüber trägt die schätzbare Untersuchung Hengstenbergs (Authentie d. Pent. I, 415 bis 502) ein polemisch-apologetisches Gepräge. Gegenwärtig scheidet man mit Recht kritische und archäologische Untersuchung, wiewohl natürlich eine Beziehung beider auf einander bestehen bleibt.

Die Bekanntschaft der vormaligen Hebräer mit der Kunst des Schreibens ist weder in der heiligen Urkunde bezeugt (vgl. 1 Mos. Kap. 23) noch für Nomaden überhaupt wahrscheinlich. Dagegen wird von 2 Mose an des Schreibens öfter gedacht, vgl. z. B. 2 Mos. 24, 4 ff.; 28, 9, 36; 5 Mos. 31; Jos. 24, 26. Daraus schließt z. B. Delitzsch, daß die Israeliten sich die Schreibkunst von den Ägyptern, diesem schreibseligen Volke (Moses „gelehrt in aller Weisheit der Ägypter“, Apg. 7, 22) angeeignet haben. Schon auf den Denkmälern des ägyptischen alten Reiches (vor und um 2000 n. Chr.) begegnen Tintenfaß und Buchrolle. Trotz Richt. 8, 14 wird man annehmen dürfen, daß die Schreibfertigkeit noch lange kein Gemeingut aller Volkstheile war. Dagegen die Klage Pred. 12, 12 für eine spätere Zeit. Von Schreibgeräten wird in späteren Büchern des A. T. die Tinte (deß Jer. 36, 18; vgl. 3 Joh. 13) erwähnt, das Tintenfaß (kēset Gen. 9, 2), der Schreibgriffel (ēṭ oder chāreṭ; Jer. 17, 1; Ps. 45, 2); die Buchrolle heißt megilla, vereinzelt auch bloß sépher. Das Wort für schreiben ist katab (von ungewisser Wurzelbedeutung); die Synonyme dafür weisen auf das Engraben (vgl. das echt deutsche alte „reiben“ statt des latein. Lehnwortes schreiben = scribere). Welchen Stoff die Hebräer zum Beschreiben verwendeten, ist nicht genau zu bestimmen. Was der talmudische Traktat Sopherim mitteilt, könnte nur für spätere Zeit beweisen. Der hebr. Name für Buch (sépher = das Glätten?) führt vielleicht auf „geglättete“ Tierhaut; anders freilich nach dem Äthiopischen. Eigentliches Pergament, das erst in der Diadochenzeit aufkam, 2 Tim. 4, 13 erwähnt. Soweit wir sehen, ist das A. T. für den Synagogengebrauch von den Juden jederzeit auf die Felle von lebendigen reinen Tieren, niemals auf Pflanzstoffe geschrieben worden. Sonst aber hat die Annahme, man habe vorzugsweise — wie in Ägypten ausschließlich — zum Beschreiben Papyrus, dessen Stauden in Palästina wächst, verwendet, viel für sich, wenn auch im A. T. die ausdrückliche Erwähnung fehlt. Jer. 36, 23 ist es unmöglich, an eine Lederrolle zu denken. Daß man für Monumentalschriften von jeher Stein benutzte, ist an sich wahrscheinlich und mehrfach bezeugt, vgl. besonders 5 Mos. 27, 8 und 2 Mos. 32, 15, 16. Die Römer hatten Rollenform Sach. 5, 1; Ps. 40, 8 hebr.; Luc. 4, 17 eigentlich: „das Buch aufrollte“; aber erst seit dafür die Form des Kodex auf-

kam, konnte man eine Bibel haben; hier kann Genaueres darüber nicht ausgeführt werden.

Was nun die Schrift betrifft, so ist die hebräische, wie wir sie in zahlreichen Handschriften ziemlich konstant im Duktus antreffen und wonach die Form für den Druck geschnitten ist, eine Weiterbildung der altsemitischen Schrift, die keine Erfindung der Hebräer, vielleicht nicht einmal der Semiten ist. Wenigstens lassen namhafte Gelehrte das semitische Alphabet aus dem ägyptischen, näher aus der „hieratischen“ Schrift (so de Rouge und Ebers) herkommen, während Deeders Ansicht von dessen Ableitung aus der ägyptisch-babylonischen Keilschrift keinen Anklang findet. Das semitische Alphabet folgt dem Grundsatz der Akrophonie, d. h. es stellt jeden Buchstaben durch das Bild eines Dinges dar, dessen Name mit ebendem Buchstaben beginnt. Z. B. hat Lamed (= l) ursprünglich die Gestalt eines Schenkestens, dessen Name eben lamed war. In der uns vorliegenden Gestalt der hebr. Schrift sind nun freilich die Bilder ziemlich verwischt, wie denn auch die Namen zum Teil unendlich geworden sind. Jetzt zählt dies Alphabet 22 (23) Buchstaben: ursprünglich waren es zweifelsohne weniger; das Bedürfnis, feinere Lautunterschiede schriftlich zu fixieren, veranlaßte zur Einführung neuer Buchstaben, ein Prozeß, der im Arabischen und Äthiopischen ein Alphabet von 28 und mehr Zeichen erzeugt hat. Die Reihenfolge der Buchstaben (dieselbe auch im Griechischen und im allerältesten Arabischen) ist uns durch das aus dem Semitischen entlehnte griechische Alphabet und durch die alphabetischen Psalmen (vgl. die Nachbildung in Delitzschs Kommentar) 9. 25. 34. 111. 112. 119. 145, siehe auch Sprüche 31, 10 ff. und Klagelieder 1—4, genügend bezeugt. Die unserem hebr. Alphabet zu Grunde liegende nordsemitische Schrift hat sich in zwei Reihen, der westlichen und östlichen, entwickelt. Für die östliche, die statt der geschlossenen offenen Buchstabentöpfe, statt der edigen runden Formen zeigt, liegen als Denkmale nur eine Reihe Siegelinschriften vor. Auf diese Schriftart mag sich (Strack) Matth. 5, 18 beziehen: Jod als kleinster Buchstabe. Die westliche Entwicklung wird veranlaßt durch die Schrift des Mesastines (9. Jahrh.), die Silohinschrift, die am besten im Pariser Corpus inscriptionum gesammelten zahlreichen phönizischen Inschriften, endlich durch Legenden auf jüdischen Münzen seit der Hasmonäerzeit. Diese althebräische Schrift (ketāb 'ibri) war bei den Juden bis auf Esra ausschließlich gang und gäbe; in ihr waren die ältesten Bücher des A. T. von Verfasserhand geschrieben. Seitdem gewann die Schrift der stammesverwandten Aramäer (ketāb aschuri, d. h. (as)syrische Schrift oder k. merubbā', d. h. Quadratschrift) aus unbekannten Gründen die Oberhand und bald allgemeine Geltung. So dunkel der Hergang der Sache ist, die Vorstellung ist abzuweisen, als hätte man mit einem Male eine Schrift mit der anderen vertauscht und die damals vorhandenen Bücher planmäßig in die neue Schrift umgeschrieben. Seit diese

Schrift einmal durchgedrungen ist, hat sie keine nennenswerten Schwankungen und Änderungen erfahren, man müßte denn die jüdische Kurrentschrift, „Kaschischrift“ (häßlich im Drucke) erwähnen.

Aus der Litteratur nennen wir nur über Schreibutensilien: Löw, Steglich, Birt; über die Schrift und deren Geschichte: Kopp, Silber und Schriften 1819; Kirchhoff, Studien 3. A. 1877; Buhl, Kanon und Text; besonders eingehend Schlottmann bei Kiehm; die besten und größten Schrifttafeln sind die von F. Guting, besonders die im (Wickell und) Curtiß und in Schwolsons Corpus; ferner die der englischen paläogr. Gesellschaft.

Schreibmesser nennt Luther Jer. 36, 23 das Messer, womit der Schreibende seine Rohrfeder spitzte; dasselbe Wort überfest er Hesek. 5, 1 und Psalm 52, 4 mit Schermesser.

Schreyfer, Joh. Georg, ein unlauterer Schwärmer des vorigen Jahrhunderts, geboren 1730, seit 1769 Inhaber einer Kaffeewirtschaft in Leipzig, schon seit seiner Jugend Mitglied der Freimaurerloge, vertrat im Dienste der Jesuiten, welche damals mit aller Macht das feste Gefüge des Freimaurerordens unter ihren Einfluß zu bringen suchten, die Richtung der Rosenkreuzerei (s. d. Art. Vb. V, S. 665) mit ihrer Schwärmerei und zauberischem Geistesput. Seine Redegewandtheit sowie seine auf Schwindel beruhenden Wunder und Geistercitationen verschafften ihm großen Anhang; die Anfechtungen, die er seitens der offiziellen Leipziger Loge erfuhr, thaten seinem Ansehen keinen Eintrag, ja er trat sogar mit hochgestellten Persönlichkeiten am Dresdener Hof (dem Grafen Brühl, dem Minister v. Wurmb, dem Hofprediger Starck u.) in Verbindung, um die Förderung seines Bestrebens seitens des Kurfürsten zu erlangen. Das Ende des Schwindels war, daß sich Sch. 1774 im Rosenthal bei Leipzig eine Kugel durch den Kopf schoß. Vgl. Eugen Sterke, Schwärmer und Schwindler zu Ende des 18. Jahrhunderts. 1874.

Schreuder (gesprochen Schröder), Hans Paludan Smith, norwegischer Missionsbischof, war 1817 aus einer alten Pastorenfamilie geboren und begann schon sein theologisches Studium mit dem Wunsch, der Mission zu dienen, weshalb er auch bald seinen Körper abzuhärten und sich in der Bedürfnislosigkeit zu üben suchte. Nach Vollendung seiner Studien veröffentlichte er 1842 ein Schriftchen: „Einige Worte an die Kirche Norwegens über die Christenpflicht der Fürsorge für die Seligkeit der nichtchristlichen Mitbürger“ und sprach den Wunsch aus, nach Afrika zu gehen. Dabei hatte er von Anfang an eine Missionsarbeit im Dienst und als Glied seiner norwegischen Kirche im Auge, wie er überhaupt mit nüchternem Sinn und großer Besonnenheit das Missionswerk getrieben und alles träumerische Gefühlsweisen davon ferngehalten wissen wollte. Er lehnte es daher auch ab, in den Dienst der „Norwegischen Missionsgesellschaft“ (s. d.) zu treten, die sich am 8. August 1842 gebildet

hatte und ihm ebenso wegen ihres privaten Charakters als wegen ihrer Hinneigung zu herrnhutischem und pietistischem Wesen nicht entsprach, und ging von einem Komitee in Christiania unterstützt 1843 mit dem Tierarzt und Schmied Thommessen nach dem Land der Zukulaffern. Aber der König derselben, Umpanda, verweigerte ihm den Eintritt in sein Land, und tief enttäuscht kam er nach Port Natal zurück. Inzwischen hatte sich sein heimisches Komitee aufgelöst und der „Norwegischen Missionsgesellschaft“ angeschlossen, die sich eine neue Organisation gab, und diese ermächtigte ihn nun nach China zu gehen. 1847 kam er nach Hongkong, aber Gützlaff (s. d.) sagte ihm sofort, daß schon seine hellen Haare seine Arbeit unter den Chinesen ausschließen; dazu mußte er sich auch selbst von der Ausichtslosigkeit seiner Pläne überzeugen und gelobte nun seinem lieben Kaffernvolk Treue bis in den Tod. Unter Zustimmung der heimischen Gesellschaft ließ er sich 1850 an der Grenze des Zululandes nieder und schon im Jahre 1851 verschafften ihm seine medizinischen Kenntnisse die Erlaubnis des erkrankten Königs Umpanda zum Aufenthalt in seinem Reich, und es kam zu der ersten Missionsstation unter den Zulus zu Empangenti. Das Jahr 1858 brachte die erste Heidentaufe, und bis 1864 stieg die Zahl der Stationen auf 6. Schreuder aber wurde 1866 in die Heimat gerufen zum Empfang der Ordination als Bischof über das norwegische Missionsgebiet. Als solcher führte er 1867 eine Anzahl seiner Missionare nach Madagaskar, das von den Norwegern als weiteres Arbeitsgebiet ins Auge gefaßt worden war. Es kam zunächst zur Niederlassung in Betafo in Betsileoand (Hovas) und dann (seit 1870) in stetem Fortschritt auch zur Arbeit unter den Salawas der Westküste. Schreuder aber hatte inzwischen (1872) sein Verhältnis zur Norwegischen Missionsgesellschaft, die ihm, um seine „reiche Gelehrsamkeit und Erfahrung, ungewöhnliche Tüchtigkeit und ermüdliche aufopfernde Arbeit“ nicht entbehren zu müssen, geradezu glänzende Anerbietungen machte, endgültig gelöst, indem er zu seinem alten Ideal einer wirklich kirchlichen Mission zurückkehrte, und unterstützt von einem „Komitee für die Mission der norwegischen Kirche durch Schreuder“, das sich unter dem Stiftspropst Landberg gebildet hatte, führte er nun von der einzigen ihm belassenen Station Entumeni aus nur mit Laiengehilfen und Damen seine Arbeit rastlos weiter. Er gründete in Natal die Station Antunjabilli, wo er 1881 eine stattliche Kirche einweihen durfte und am 27. Januar 1882 starb. War Schreuder auch eine schroffe und eigenwillige Natur, so war er anderseits doch auch ein ganzer Missionar, dessen bedeutender Einfluß auf die Eingeborenen sich besonders im Kaffernkrieg zeigte, wo auf Befehl des Königs Ketschwayo seine Station allein verschont wurde. Sein Werk wird von 2 norwegischen Pastoren, den Brüdern Åstrup, fortgesetzt und zwar so lange in selbständiger Weise, bis die norwegische

Kirche als solche das Werk der Mission in die Hand nimmt.

Schrift, die Heilige. 1. Ein großer, wo nicht der größte Teil des in dem Lehrstücke von der Heil. Schrift vorliegenden umfangreichen und weiterverzweigten Stoffes ist schon in der Art: „Altes“ bezw. „Neues Testament“, „Bibel und Bibelfanon“, „Bibeltext“, „Bibelübersetzungen“, „Formalprinzip“, „Inspiration“, „Integrität“, „Fehlerrungslosigkeit“ der Heil. Schrift, „Kritik“, „Offenbarung“ u. a. behandelt, so daß hier auf dieselben verwiesen werden kann und muß und hauptsächlich nur dasjenige noch näher zu erörtern sein wird, was die alte Dogmatik von der Bedeutung der Heil. Schrift lehrte und mit dem Ausdruck: *affectiones scripturae sacrae* (s. d.) bezeichnet. Als solche Affektionen oder Eigenschaften der Heil. Schrift zählt sie gewöhnlich 4 auf: 1. *autoritas* d. i. das einzigartige Ansehen der Heil. Schrift, welches ihr vermöge ihres Offenbarungscharakters als dem Worte Gottes und dem Medium seiner Selbstbezeugung eignet und welches sich in eine *autoritas causativa* und *normativa* s. *canonica* zerlegt, insofern die Schrift einerseits die einzige, durch sich selbst gewisse Quelle des Glaubens und der christlichen Erkenntnis ist, welche den Glauben nicht bloß fordert, sondern auch wirkt, begründet und ihm seinen Inhalt darreicht, anderseits in allen Fragen des Glaubens und der Lehre die letzte richterliche Instanz bildet, welche über Wahrheit und Irrtum auf dogmatischem und ethischem Gebiete in untrüglicher Weise entscheidet, beides zusammengefaßt in dem Urteil, daß die Schrift *unicum et proprium principium theologiae* oder *cognoscendae veritatem divinam* sei (vgl. Art. Smalc. P. II, art. II, § 16: „Ex patrum enim verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum dei condant articulos fidei et praeterea nemo ne angelus quidem“ und den einleitenden Abschnitt der F. C.: „Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehre geurteilt und die eingetragenen Lehren drücklich entschieden und erklärt werden sollen“ sowohl in der epitome, als in der Sol. Decl., wo die Schrift einerseits als „der reine laute Brunnen Israels“ (*limpidissimi purissimi Israelis fontes*), anderseits als die „einige wahrhaftige Richtschnur aller Lehre“ (*unicum et certissima regula*) bezeichnet wird). Von den übrigen Affektionen werden 2. die *perspicuitas*, d. i. die Deutlichkeit oder Klarheit der Heil. Schrift, welche die *facultas* semet ipsam interpretandi einschließt, und 3. die *perfectio* oder *sufficiens*, d. i. ihre Vollkommenheit bezw. Genügsamkeit für die Kirche und die einzelnen, besonders gegenüber dem Traditionsprinzip Roms und seiner Behauptung von der Notwendigkeit eines unfehlbaren Auslegers der Schrift und 4. die *efficacia*, d. i. die Wirkungskraftigkeit der Schrift als des Organs und Gnadenmittels des Heil. Geistes zur Be-

kehrung der Menschen gegenüber den Schwärmern und Enthusiasten geltend gemacht. Über diese werden die Artt.: „*perspicuitas*“, „*sufficiens*“, „*Tradition*“, „*Wort Gottes*“ und „*Gnadenmittel*“ zu vergleichen sein. Sie sind auch in neuerer Zeit weniger in die Diskussion gezogen.

2. Dagegen ist die Frage nach der Autorität der Heil. Schrift und die eng und unauflöslich mit ihr zusammenhängende Frage nach der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel geradezu die theologische Kardinalfrage der Gegenwart, welche in unzähligen Schriften, Broschüren und Vorträgen behandelt wird. Hier werden die Auffstellungen der altlutherischen Dogmatiker von der „modernen“ Theologie als völlig unhaltbar bezeichnet gegenüber den Resultaten der neuesten Bibelfritik und nicht bloß die Theorie eines Calov und Quenstedt über das Wie? der Inspiration verworfen, sondern eine jede Anschauung abgewiesen, welche die Entstehung der Heil. Schrift auf eine außerordentliche göttliche Wirkung zurückführt und ihre Autorität auf eine wie immer geardete Inspiration des Heil. Geistes gründet. Die Heil. Schrift soll vielmehr, wie jede andere literarische Erscheinung, nur als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes in Israel und der neutestamentlichen Urgemeinde angesehen werden und deshalb nur eine historische, nicht eine *supranaturale* Autorität sein, wie Baffermann (Unsere Stellung zur Heil. Schrift 1893) dies formuliert: „die Heil. Schrift ist uns vornehmste, erste und beste Erkenntnisquelle für das ursprüngliche und eigentlich Christliche, insofern Autorität, aber nicht Autorität eines absolut göttlichen Offenbarungswortes, sondern historische Autorität eines relativ allen anderen vorzuziehenden literarischen Denkmals, eine Autorität, von der wir uns immer nur in Freiheit führen lassen.“ Zwischen diesem Tiefpunkt der Schätzung der Heil. Schrift (wenn wir von der oft geradezu lästerlichen Anwendung absehen, welche der beziderte Unglaube von den kritischen Elaboren macht) und dem anderen Extrem der in ganzer Schärfe wieder erneuerten Anschauung der späteren altlutherischen Dogmatik von der Inspiration, für deren Geltendmachung nicht bloß die Missionsnobe in Amerika je und je eingetreten, sondern auch von einer Gruppe deutscher lutherischer Theologen ein besonderes Organ, die „Neue ev.-luth. Kirchenzeitung“ gegründet ist, liegt eine unendliche Reihe von Vermittelungsversuchen, welche zwar in der Überzeugung von der Notwendigkeit einer Modifikation der Lehre der späteren altlutherischen Dogmatik zusammentreffen, aber in dem Maße der geforderten und angestrebten Umbildung derselben vielfach auseinandergehen.

Es handelt sich vorzugsweise um ein Zweifaches: wie man die Autorität der Heil. Schrift objektiv und subjektiv begründet sein läßt und wie man Art und Umfang derselben näher bestimmt. Besonders in ersterer Hinsicht dürfte in der That die Lehrweise der alten Dogmatik nicht ohne

gewisse Modifikationen zu erneuern sein, auch wenn man in dem sie beherrschenden Interesse mit ihr übereinstimmt.

3. Das richtige Interesse, welches sie leitet, ist das Bestreben, auf Grund der Erkenntnis, daß die Autorität der Heil. Schrift mit dem Offenbarungscharakter derselben steht und fällt, vollen Ernst zu machen mit der Thatsache, daß wir in ihr, wenn auch in menschlicher Form, doch wirklich und wahrhaftig das Wort des lebendigen Gottes selber in objektiver Gewißheit besitzen. In dem Artikel „Inspiration“ ist ausgeführt, wieviel hierauf ankommt, sowohl für die Kirche als auch für den einzelnen. Gottes Wort im vollen Sinne aber kann die Schrift nur sein, wenn sie, obwohl von Menschen verfaßt, doch zu ihrem Autor primarius den Geist Gottes hat, der die heiligen Schriftsteller bei der Abfassung der einzelnen Schriften inspiriert und die älteste Kirche bei der Sammlung derselben zum Kanon geleitet hat. Quia scriptura s. deum auctorem habet, cuius immediata inspiratione prophetae, evangelistae et apostoli scripserunt, inde atque ideo divinam autoritatem obtinet; quia est *θεοπνευστος*, . . . ideo est *αὐτόπιστος*, *τὸ πιστὸν ἀπὸ θεοῦ ἔχοντα*, sagt Joh. Gerhard. Es handelt sich ja in der Religion nicht um eine bloße Selbstbeziehung des Menschen zu Gott, sondern um eine reale Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die nur zu Stande kommt durch und nicht denkbar ist ohne eine bis in die Gegenwart reichende Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes. Darum genügt es nicht, wenn wir in der Schrift nur eine menschliche Urkunde oder ein menschliches geschichtliches Zeugnis von der in der Vergangenheit geschehenen Heilsoffenbarung oder eine Zusammenstellung der Anschauungen und Glaubensgedanken der Urgemeinde vor uns hätten. Sie muß vielmehr die Stelle sein, wo diese Heilsoffenbarung noch fortwährend in ursprünglicher Reinheit und Sicherheit auch für uns vorhanden ist und Gott noch heute durch die Träger dieser Offenbarung zu uns redet. Läßt man die Schrift nicht als solche gelten, so nötigt das religiöse Bedürfnis die Stimme Gottes entweder in dem unfehlbaren Lehramt der Kirche oder in dem eigenen Innern zu suchen, und die Konsequenz des Romanismus oder des Enthusiasmus ist nicht zu vermeiden. Darum hielt Luther so hart über der Schrift; darum suchte die altlutherische Dogmatik im wohlverstandenen Interesse des Protestantismus Rom und den Setzen gegenüber die Autorität der heil. Schrift als des untrüglichen Wortes Gottes durch ihre Inspirationstheorie sicher zu stellen. Das Unrichtige oder Übergreifende dabei war nur, daß sie die Inspiration mit einem wörtlichen inneren Diktat des heil. Geistes gleichsetzte und mit dieser absoluten Fassung derselben eine ebenso absolute Fassung der Irrtumslosigkeit der Heil. Schrift verband. Nur so schien ihnen der Offenbarungscharakter der Schrift gesichert zu sein, jede auch die kleinste Unsicherheit und Fehlsamkeit in Neben dingen aber sofort alles in Frage zu stellen und als

ein Vorwurf auf den eigentlichen Urheber der Heil. Schrift, den Heil. Geist zurückzufallen. Daß diese Anschauung mehr auf dem Wege apriorischer logischer Schlussfolgerung als durch empirische Beobachtung der thatsächlichen Beschaffenheit der Heil. Schrift gewonnen und angesichts der letzteren nicht haltbar ist, wird sich nicht leugnen lassen. Man kann in Übereinstimmung mit dem Selbstzeugnis der Schrift ihre Inspiration nach Form und Inhalt, sowie auch ihre Irrtumslosigkeit festhalten, ohne jene bis zu einer Eingebung aller einzelnen Wörter zu überspannen und diese auf jede auch die kleinste nebensächliche Notiz auszudehnen, wie die Artt. „Inspiration“ und „Irrtumslosigkeit“ der Heil. Schrift beweisen. Das dogmatische Interesse bedingt nur eine vom Heil. Geiste gewirkte absolute Unfehlbarkeit und Aufhebung aller menschlichen Beschränktheit der Propheten und Apostel in allen denjenigen Dingen, welche zum Reiche Gottes gehören. Inwiefern der inspirierende Heil. Geist auch eine jede sonstige individuelle Beschränktheit oder Fehlsamkeit der heiligen Verfasser überwinden wollte und überwunden hat, ist eine Frage, welche auf exegetischem Wege zu lösen ist und teleologisch nach dem Heilszweck der Heil. Schrift beantwortet sein will. Würde jede kleine Unsicherheit in äußerlichen Neben dingen die Erreichung dieses Heilszweckes gefährden oder unmöglich machen, alsdann hätte Gott der Herr auch dafür sorgen müssen, daß der ursprüngliche Text der Schrift in unberlebter Integrität (i. d. Artt.) überliefert würde und sich keine Varianten einschlichen; und die Annahme eines wörtlichen Diktates hätte nur dann wesentliche dogmatische Bedeutung, wenn das Autographon der Apostel auf uns gekommen wäre. Die Bibel in der Textgestalt, welche wir gegenwärtig besitzen, ist jedenfalls nicht wortwörtlich vom Heil. Geist diktiert, und doch ist die Kirche erfahrungsmäßig dessen gewiß, daß sie in ihr das Wort Gottes hat, und wir können von ihr freudig bekennen: „diese Schrift kann nicht gebrochen werden“ (Joh. 10, 35).

4. Wie gelangen wir aber zu solcher Gewißheit und solchem Bekenntnis? Mit anderen Worten: wie erweist sich uns subjektiv die Autorität der Heil. Schrift, welche objektiv auf ihrer göttlichen Eingebung ruht? Auch in der Beantwortung dieser Frage nimmt man die Lehrweise der altlutherischen Dogmatik in Anspruch. Sie soll die Sache so darstellen, als ob man der göttlichen Autorität der Heil. Schrift schon vor dem Glauben an ihren Inhalt gewiß werden könne und müsse aus Gründen und Erwägungen, welche auch der natürlichen Vernunft einleuchteten, so daß man zuvörderst auf solche Argumente hin an die Schrift und folgerweise erst an ihren Inhalt, Christum, zu glauben hätte. Der Glaube werde so im letzten Grunde auf die *fides humana* menschlicher Beweise für die Glaubwürdigkeit der Schrift basiert und die formale Frage Wo ist die Wahrheit? statt der materialen: Was ist Wahrheit? in den Mittelpunkt gestellt, was römische bezw. reformierte

Art oder Unart sei. Wir stehen nicht an, dieses Urtheil als ungerecht zu bezeichnen, wenn man sich an die eigentliche Meinung und das eigentliche Ziel und nicht bloß an die Einzelheiten und den methodischen Gang ihrer Darstellung hält. Die Frage: unde auctoritas scripturae sacrae?, so meint nämlich Johann Gerhard, könne von denen, welche intra pomoria ecclesiae seien, eigentlich nicht mehr erhoben werden, da die Autorität der Heil. Schrift der Grund des Christenstandes und das Dogma von der Schrift eigentlich kein Glaubensartikel wie die anderen, sondern das Prinzip aller sei. Nur wenn die gläubigen Glieder der Kirche „in tentatione“, „in der Anfechtung“ seien, gewinne diese Frage auch für sie wieder Bedeutung; sonst handle es sich bei ihrer Beantwortung um die Überzeugung der Draußenstehenden. Da die letzteren noch keine persönliche Erfahrung von der Heilswirkung der Heil. Schrift gemacht hätten, vielmehr von allerlei Vorurteilen gegen dieselbe erfüllt seien, so komme es darauf an, ihnen letztere zu benehmen, damit sie willig würden, dem Einfluß der sich selbst beglaubigenden Schrift für die Göttlichkeit der Schrift, welche im allgemeinen übereinstimmend und mit geringen Abweichungen im einzelnen von den a. V. angeführt werden. Unter den äußeren Kriterien stehe allen voran das einhellige Zeugnis der Kirche, welches diese für die Schrift ablege, wobei nur die römische Vorstellung abzuweisen sei, als dependiere das Ansehen der Schrift von dem Zeugnis der Kirche. Nicht judicialiter et praetorice, sondern nur ministerialiter zeuge die Kirche für die Schrift, wie der Goldschmied für die Echtheit und Kostbarkeit des seinen Wert in sich selber tragenden Edelsteines. Dazu komme das ehrwürdige Alter der Schrift, die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit ihrer menschlichen Verfasser und ihre genaue Kenntnis von den Dingen, welche sie bezeugen, die wunderbar schnelle, unumstößliche Ausbreitung der auf der Schrift ruhenden christlichen Lehre, das Blutzeugnis der Märtyrer und die siegreiche Überwindung aller Verfolgungen, welche sie besiegelten u. Als *xristipia interna* (interna, weil ex intrinseca scripturae natura ac proprietatibus ejus desumpta) seien zu nennen: die göttliche Majestät und Einfalt des Inhalts und der Sprache der Schrift, die Heiligkeit ihrer Gebote, die Wahrheit ihrer Behauptungen, der Zusammenklang von Weissagung und Erfüllung, Kriterien, welche weniger einzeln genommen als in ihrem Gesamteindruck die Einzigartigkeit und Göttlichkeit der Bibel bezeugten. Angesichts solcher Argumente sei es zwar eine „dementia“, diese zu bezweifeln. Dennoch begründeten alle diese Argumente nur eine *harsieinlichkeit* und eine gewisse moralische Überzeugung, *fides humana*, aber keine *fides divina*, keine unzweifelhafte Gewissheit. *Conducunt quidem cum ad movendum et suadendum, tum ad convincendum adversarios, sed*

non ad persuadendum ita, ut accendant, vel foveant fidei plerophoriam, qua velut coelestis radio omnes nebulae animi secum disceptantis dissipantur: quae est beneficium spiritus sancti, qui, ut Augustinus loquitur, cathedram in coelo habet et docet corda intus, wie Baier so treffend sagt. Die fides divina stamme einzig und allein von dem Heil. Geiste, welcher durch die Macht und Wirkung der Schrift den Menschen befehle und zur Erfahrung des Heils in Christo bringe, und diese innere Erfahrung von der Heilswirkung des Wortes Gottes in der Rechtfertigung und Wiedergeburt, das sogen. testimonium spiritus sancti internum (s. d.), sei die ultima ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus verbum dei esse verbum dei, und im Grunde das einzige Argument (unicum argumentum) für die göttliche Autorität der Schrift. — Angesichts dieser Darstellung wird man der alten Dogmatik nicht vormwerfen dürfen, daß sie im Sinne eines schlechten Supranaturalismus mit rationalen Beweisgründen für die Göttlichkeit der Schrift argumentierte und den Heilsglauben auf die fides humana basierte, da sie sich der untergeordneten Bedeutung letzterer wohl bewußt war, sondern nur in Anspruch nehmen können, ob es praktisch und pädagogisch richtig sei, dem convertendus zunächst eine Menge von äußeren und inneren Gründen vorzuhalten, von denen man weiß, daß sie im besten Falle nur fides humana zu wirken im stande sind, statt ihm von vornherein gleich den Heilsinhalt der Heil. Schrift nahe zu bringen und diesem zu überlassen, daß er sich selber bezeuge und die fides divina erzeuge, welche, weil im Besitze des „einzigen und letzten“ Argumentes, des testimonium sp. s., jener untergeordneten Kriterien entraten kann. Immerhin aber bietet das praktische Leben Beispiele genug für die Thatsache, daß viele in der christlichen Kirche allerdings die Heil. Schrift zunächst auf das Zeugnis der Kirche hin mit einer bloßen fides historica als Gottes Wort annehmen und gelten lassen und erst nach und nach zu dem erfahrungsmäßig begründeten Heilsglauben und Bewußtsein von ihrer Göttlichkeit gelangen. Und wer wollte leugnen, daß jene Kriterien auch dem gläubigen Christen in Stunden der Anfechtung einen keineswegs zu verachtenden Dienst leisten und den wankenden Glauben zu stützen geeignet sind! Die fides divina ist überhaupt nicht in abstrakter Weise als von aller fides humana isoliert und völlig unabhängig zu denken, da letztere doch für unser ganzes natürliches Dasein und Bewußtsein, in welches sich der Glaube und das christliche Bewußtsein hineinpflanzt, grundlegende Bedeutung hat. Eine absolute Duplizität und völlige Geschiedenheit des natürlichen und des christlichen Bewußtseins in dem einen menschlichen Ich gibt es nicht, und so stehen auch fides humana und fides divina nicht so außer Beziehung zu einander, daß sie sich nicht gegenseitig beeinflussen. Der Christ wird sich innerhalb seines natürlich menschlichen

Bewußtseins seiner christlichen Erfahrung bewußt und hat das unabweisbare Bedürfnis, den Inhalt seines Glaubens seiner übrigen Weltanschauung einzuordnen oder vielmehr diese nach jenem zu bilden, diesen Inhalt erkenntnistümlich zu durchbringen und mit den Mitteln weltlicher Wissenschaft, welche immer nur mit der *fides humana* arbeitet, darzustellen und zu beweisen, wie ja auch unser Glaubensleben mehr, als wir oft wissen, generell und sozial bedingt ist und weder in seinem Entstehen noch in seinem Bestehen der Gemeinschaft mit der gläubigen Gemeinde und des Zeugnisses der Kirche entraten kann. Hieran zu erinnern, ist auch für das Folgende wichtig.

5. Beweist nämlich die Heil. Schrift leztlich durch ihre eigene in dem *testimonium spiritus sancti* sich geltend machende göttliche Kraft und Wirkung selber ihre göttliche Autorität — der Beweis des Geistes und der Kraft, der nicht auf einer *petitio principii* beruht und als ein schlechter Zirkelschluß zu bezeichnen ist (vgl. „*Inspiration*“, Bd. III, S. 460) —, so bezieht sich ja freilich dieser Beweis zunächst nicht auf alle Einzelheiten in ihr und auch nicht ohne weiteres auf das historische, den gegenwärtigen Kanon der Kirche bildende Schriftganze, sondern vielmehr auf ihren zentralen Heilsinhalt, wie derselbe in der Rechtfertigung und Wiedergeburt subjektiv als göttliche Wahrheit erfahren wird. Der Kanon als solcher ist kein rein dogmatischer Begriff, sondern zugleich eine historische Größe. Ist auch der alttestamentliche Kanon seinem Umfang nach durch das N. T. gewährleistet, so ist doch der vor allem wichtige neutestamentliche Kanon nachweislich nicht ohne Schwankungen in dem Urteil der Kirche über mehrere Schriften desselben zum Abschluß gekommen, und bei seiner Feststellung ist nicht bloß das für den apostolischen Inhalt der einzelnen Schriften zeugende *testimonium spiritus sancti*, sondern auch das Zeugnis der ältesten Kirche für ihre apostolische Abfassung maßgebend gewesen. Man kann deshalb auch nicht rein auf dem Wege der inneren Kritik nach dem Zeugnis des Heil. Geistes für die einzelnen Bücher unter Absehen von ihrer Bezeugung durch die älteste Kirche des historischen Schriftganges als des normativen Kanons gewiß werden. Der Glaube an die Schrift als das untrügliche Wort Gottes aber fällt noch nicht hin, wenn es der Kritik gelingen sollte, die Kanonizität einzelner Bücher erfolgreich zu bestreiten. Hat doch die alte Kirche selbst einen Unterschied zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften gemacht und die reformatorische Theologie diesen Unterschied erneuert. Hier ist mit *Mar teni*en (Dogmatik S. 379) zu sagen: „Das vollkommene kanonische Ansehen der Heil. Schrift beruht nicht auf einer einzelnen Schrift, sondern auf der ganzen Sammlung von Schriften, die einander gegenseitig ergänzen“, aber auch mit ihm fortzufahren: „in dem Dogma von der Schrift ist zugleich enthalten, daß wir hier nicht zufällig übrig gebliebene Bruchstücke der apostolischen

Zeit, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes haben, wo kein Grundmoment des apostolischen Bewußtseins fehlt, ein Bild der ungeteilten Fülle des Geistes“. *Legeres* ist besonders von von *Höfmann* betont und nachzuweisen versucht (vgl. schon die Schrift von *Röppen*, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit; 3. Aufl. 1837 mit Anmerkungen von *Scheibel*), und als ein Postulat des christlichen Vorsethungs Glaubens zu bezeichnen, der gerade in einer so wichtigen Angelegenheit, wie es die Sammlung und Überlieferung des Schriftkanons ist, das Walten einer *providentia specialissima* Gottes annehmen muß. Solches Postulat aber wird durch die Geschichte der Kirche thatsächlich bestätigt, welche nachweisbar an dem von der ältesten Kirche unter Leitung des göttlichen Geistes gesammelten Kanon den Grund ihres bisherigen Bestandes und das ausreichende Mittel zur Entscheidung aller an sie herantretenden Fragen gehabt hat. Ihr Bedürfnis und ihre Erfahrung reicht weiter als das Bedürfnis und die Erfahrung des einzelnen und hat manchen Schriften im Laufe der Zeit als integrierenden Bestandteilen des Kanons Zeugnis gegeben, deren Kanonizität auch dem kompetentesten Einzelurteil zweifelhaft war. Man denke an die Bedeutung des von Luther beanstandeten *Jakobusbriefes* oder des auf den ersten Blick nebenächlichen kleinen *Philemonbriefes* für die gegenwärtig die Kirche bewegenden sozialen Fragen!

Ebenso ist es für die Bergewisserung über die Autorität der Heil. Schrift wichtig, hervorzuheben, daß ihr Inhalt nicht ein zusammenhangsloses Konglomerat einzelner Lehren, sondern Geschichte der Heilsvorbereitung und Heilswirklichkeit ist, welche in Christi Tod und Auferstehung und in der Stiftung der durch ihn erlösten Gemeinde des Heils ihr Ziel hat. Wer durch den Glauben diese Erlösung an sich selber erfahren hat und ein lebendiges Glied der Heilsgemeinde geworden ist, dem sind damit auch die von der Heil. Schrift bezeugten sachlichen und geschichtlichen Voraussetzungen der Erlösung gewiß geworden. Unsere Kirche hat von jeher daran festgehalten, daß sich der Hauptinhalt der gesamten Heil. Schrift für die subjektive Aneignung in der jungen Analogie der Schrift als in einem lebendigen Organismus zusammenfaßt, dessen schlagendes Herz die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo ist. Hier ist gleichsam die applikative Spitze, welche die Schrift selber uns zur Bergewisserung über sie darbietet, der Schlüssel zum Verständnis des einzelnen, der Wegweiser zur allmählichen erfahrungsmäßigen Erfassung ihres gesamten Inhalts. Klingt hier das Selbstzeugnis der Schrift und das Zeugnis der Kirche über sie mit dem Zeugnis des Geistes in unserm Innern zusammen, so steht sie uns nicht mehr als eine rein äußerliche Autorität in gesetzlicher Weise gegenüber, und wir unterwerfen uns ihr nicht mit blindem, lediglich auf einem *sacrificio del intelletto* beruhenden Glaubensgehorsam, sondern willig

und freudig in der erfahrungsmäßigen Gewißheit, daß wir in ihr Gottes Wort zu unserem Heil vernehmen. Aber sie bleibt uns Autorität, oder vielmehr ist uns nun erst recht Autorität geworden, in deren Begriff es liegt, daß sie auch da Anerkennung und Gehorsam verlangen kann und muß, wo der letztere uns zunächst nicht einleuchten will oder gegen unsere Neigungen und Meinungen verstößt. Wir machen unsere Erfahrung nicht zur Richterin über die Verkündigung der Propheten und Apostel, so daß uns nur das Wahrheit und Wort Gottes wäre, was sich subjektiv in unserem gläubigen Bewußtsein als solches reflektiert. (Haupt.) „Es ist einer der größten Fehler, die begangen werden können,“ sagt mit Recht Cremer (Glaube, Schrift und hl. Geschichte 1896. S. 21), „wenn man die Autorität der Bibel einschränkt auf das, was von ihren Aussagen als Wahrheit erfahren werden kann.“ Das heißt die Schrift depossedieren, nicht an sie und den in ihr sich bezeugenden Gott, sondern an sich selbst und das eigene innere Licht glauben und führt zu heilloser Verkürzung des Evangeliums um die wichtigsten Stücke. So muß das Glaubensleben verkümmern oder auf schwärmerische Abwege geraten, während es sich bei demütigter Unterwerfung unter die Schrift mehr und mehr durch sie bereichert, in ihren Inhalt hineinwächst und die Entdeckung macht, daß sich bei fortschreitender Erkenntnis auch solches der eigenen Erfahrung bewahrheitet, was man bisher nur auf ihre Autorität hin annahm, ohne es in den Zusammenhang seines Glaubenslebens recht einordnen zu können („Rückwärtsbedeutungen“, wie Cremer treffend sagt, a. a. O. S. 34). Der moderne Subjektivismus verwechselt Glaube und Glaubenserfahrung und kommt so dazu, jenen von seiner Wurzel loszureißen und lediglich auf sich selber zu stellen. Aber der Glaube hört nie auf, Autoritätsglaube zu sein. Es liegt vielmehr in seinem Wesen begründet, daß er dies ist und Gott in seinem Worte mehr traut als den eigenen Gefühlen und Erwägungen, wie Luther in der Auslegung des 130. Psalms sagt: „Glauben ist nicht Erfahren, wiewohl wir oft dasjenige, so wir glauben, auch erfahren. Es soll aber doch allezeit der Glaube vor der Erfahrung sein. Man soll auch dann dem Worte glauben, wenn wir schon was anderes erfahren und empfinden, denn uns das Wort fürhält“ (Altenb. Ausg. VII, S. 625) und im Gr. Katech. B. IV, § 28, 30: „Der Glaube muß etwas haben, das er glaube, das ist, daran er sich halte und darauf er stehe und fuße . . . Nun sind sie so toll, daß sie voneinander scheiden den Glauben und das Ding, daran der Glaube haftet und gebunden ist, ob es gleich äußerlich ist. Ja, es soll und muß äußerlich sein, daß mans mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche mündliche Predigt ist.“

6. Mit den letzten Ausführungen sind wir schon in die Erörterung der Frage nach der Art und dem Umfang der Autorität der

hl. Schrift eingetreten. Hier sollte kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden brauchen, daß ihre Autorität teleologisch zu bestimmen ist nach ihrem Zwecke, der Kirche auf ihrem Wege durch die Geschichte als Wegweiser zum Ziel der Vollendung und dem einzelnen als Mittel zur Erkenntnis und Erlangung des Heils zu dienen. Ihre Autorität ist also religiöser Art, erstreckt sich auf das Gebiet der Sachen, „da man mit Gott zu thun hat“, ist in allen Fragen des Glaubens und der christlichen Lehre, aber nicht bei den Fragen anzurufen, deren Lösung mit den Mitteln weltlicher Wissenschaft zu erstreben ist, nur daß sie auch letztere an die Grenze erinnert, wo das Wissen aufhört und der Glaube in sein Recht tritt, und wie für alle ernste Lebensarbeit, so auch für den wissenschaftlichen Betrieb die rechten ethischen Voraussetzungen feststellt. Eine Wissenschaft, die auf letzteren ruht und sich der ersten bewußt bleibt, wird niemals mit ihr kollidieren. Nur wenn die Naturwissenschaft die ihr gesetzte Grenze der Erforschung der bestehenden Welt überschreiten und von sich aus über den letzten Grund und Zweck der Welt entscheiden will, erhebt sie Einspruch. Denn über das Woher? und Wohin? aller Dinge kann uns allein die göttliche Offenbarung belehren. Nur eine Geschichtsforschung, die mit einem lebendig die Welt überwaltenden Gott und seinem Eingreifen in die Geschichte der Menschheit nicht rechnen will, sondern statt dessen eine das Wunder ausschließende Evolution zum höchsten Prinzip erhebt, wird von ihr verurteilt. Überall, wo man auf die letzten Prinzipien zurückgeht und es sich um die gesamte Weltanschauung handelt, da trifft man nach Proudhons Wort auf die Theologie und da hat auch die Schrift das entscheidende Wort zu sprechen. Denn da wird das Grundverhältnis des Menschen, das religiöse, berührt, und die Urteile hören auf, rein wissenschaftliche zu sein; sie nehmen religiösen Charakter an.

In religiöser Hinsicht aber wird nun, wie sub 1 bemerkt ist, von der lutherischen Dogmatik die Autorität der Schrift darein gesetzt, daß sie sowohl die einzige Quelle, als auch die einzige Norm des Glaubens und der Lehre ist. Beides bedingt sich gegenseitig. Nur darum, weil die hl. Schrift der Ort ist, wo die Heilswahrheit als von Gott gegeben in ihrer ursprünglichen Reinheit und objektiven Gewißheit zu finden ist, ist sie zugleich die Norm für alle spätere Verkündigung derselben. Eine zweite selbständige Quelle des Glaubens neben ihr angenommen heißt immer zugleich auch eine zweite Norm neben ihr aufrichten. Trotz dieses durch die innere Dialektik der Sache gegebenen Verhältnisses zwischen Quelle und Norm hat bekanntlich die neuere Theologie (eines von Hofmann u. a.) wohl das „unica norma“ aber nicht das „unicus fons“ von der Schrift präzisieren zu sollen und für diese Behauptung sogar in der oben sub 1 angeführten Stelle aus der Einleitung der F. C., epitome u. sol. doct. eine Stütze zu finden geglaubt. Denn dort heiße die Schrift wohl unica re-

gula et norma, aber es werde nur von ihr als den limpidissimis purissimisque Israelis fontibus geredet und damit auf noch andere Quellen hingedeutet. Aber zunächst spricht der deutsche Grundtext nicht von „Quellen“ im Plural, sondern nennt die Schrift „den reinen, lauternden Brunnen Israels“, und daraus geht zugleich hervor, daß die Superlative der lat. Übersetzung nicht im Sinne der Vergleichung, sondern emphatisch als verstärkte Positive zu nehmen sind. Und sodann zeigt der ganze Parallelismus und Zusammenhang der beiden Aussagen deutlich genug, daß die Verfasser der F. C. die Heil. Schrift in demselben Umfange und Sinne als Quelle wie als Norm angesehen wissen wollen. Sie nennen dieselbe in der Sol. Deol. nicht schlechthin unica norma, sondern unica et certissima norma. Denn eine Norm, mit welcher sie ihre Lehre in Einklang halten wollen, sind ihr auch die älteren Symbole, welche sie ausdrücklich aufzählen und von denen sie sagen, daß sie e verbo dei (§ 1) oder ex sacris literis (§ 4) collecta, also aus der Schrift als Quell geflossen seien. Eben darum kommen auch sie als Norm in Betracht, nur nicht als oberste Norm, sondern als abgeleitete (norma normata nicht normans). Oberste, schlechthin durch sich selbst gewisse (certissima) Norm ist einzig und allein die Schrift. Ebenso kennen die F. C. und die übrigen Bekenntnisse allerdings auch noch eine andere Quelle des Glaubens, nämlich die Verkündigung der Kirche, das verbum prae-dicatum et auditum. Aber diese ist ihnen nur Auslegung bzw. Flüssigmachung des Schriftinhalts, aus dem verbum scriptum geschöpft, also abgeleitete Quelle. Oberste, schlechthin reine, lautere Quelle ist wiederum allein die Schrift. Somit ist das „unicus“ weder bei fons, noch bei norma absolut gemeint und schließt nicht überhaupt jede andere Quelle und Norm aus, wohl aber jede andere der Schrift gegenüber selbständige Quelle und Norm, und der Fehler der von Hofmannschen Schule besteht darin, daß sie die kirchliche Verkündigung, welche allerdings auch Quelle des Glaubens ist, wie unsere Väter nie geleugnet haben, von der Schrift löst und ihr gegenüber falsch selbständig. Sie ist ihr nicht sowohl verbum praedicatum et auditum im Sinne des Bekenntnisses und der altlutherischen Theologie als „das Wort der Kirche“, die Selbstbezeugung der Kirche“, welche von Anfang an wie ein relativ selbständiger Lebensstrom durch die Gemeinde Jesu Christi rauscht, eine Anschauung, die konsequent verfolgt in die römische Traditionslehre oder in die Bahnen des Schleiermacher'schen Subjektivismus einbiegt. Die Kirche verkündigt nicht ihren Gmein glauben oder ihr Selbstbewußtsein, also im Grunde sich selber, sondern Christus, wie er uns in der Schrift vor Augen gestellt ist. Ihr ministerium ist ein ministerium verbi divini, ein Dienst am Worte, nämlich dem objektiven Worte Gottes, und hat dieses auszulegen und anzuwenden, nicht das subjektive Christentumsbewußtsein der jeweiligen Gemeinde zu predigen. Die Kirche

will ihr Wort ausdrücklich als einen Ausfluß des Schriftwortes und mit diesem inhaltlich identisch angesehen wissen und verweist ihre Glieder auf die Schrift zur Vergewisserung darüber, daß sie in der kirchlichen Verkündigung wirklich Gottes Wort haben und hören. Denn „damit der Glaube, wie sein Wesen es fordert, gewiß werde, genügt es nicht, daß er das Wort Gottes habe, er muß es haben mit der Gewißheit, daß es das Wort Gottes sei“ (Diedehoff). „Wollte man dies leugnen und nur auf den Inhalt Gewicht legen, so denke man sich doch nur einmal, das Wort, das als Wort Gottes verkündigt wird, sei ein apokryphes Wort, von dem man nicht wüßte, wie es dem Menschen geworden sei, und frage sich, was ein solches Wort trotz seines Inhalts für den Glauben bedeuten könne“ (Derfelbe). Es wird der altlutherischen Dogmatik so oft ungerechtfertigt zum Vorwurf gemacht, daß sie aus der Schrift ein Lehrgezeig mache. Aber gerade wenn man sie nur als Norm des Glaubens und der Lehre faßt und ein organisches Kausalitätsverhältnis zwischen ihr und dem Glauben nicht gelten lassen will, weist man ihr eine geistliche Stellung an. — Übrigens versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß die Heil. Schrift auch für die Dogmatik nicht bloß nachträgliche Norm, sondern Quelle und oberstes Erkenntnisprinzip bleibt. Als die wissenschaftliche Reproduktion und Rechtfertigung der christlichen Wahrheit als objektiver göttlicher Wahrheit und subjektiver Überzeugung des Dogmatikers in systematischer Form hat sie ihren Stoff nicht aus dem subjektiven Glaubensbewußtsein des einzelnen oder dem generell bestimmten der gläubigen Gemeinde, sondern lediglich aus der Schrift zu entnehmen (vgl. „Formal- und Materialprinzip“). In Bezug auf die Literatur vgl. den Art. „Inspiration“. Außerdem: Diedehoff, die ev.-luth. L. v. d. Heil. Schr. gegen Dr. von Hofmanns L. v. d. Heil. Schr. u. vom kirchl. Worte Gottes verteidigt in der kirchl. Zeitschr. v. Kliefoth und Mejer, 1858, S. 711–873; Derf.: Die Inspiration u. Irrenstumslosigkeit d. Heil. Schr. Leipzig 1891; Derf.: Noch einmal über die Insp. u. Irrenstumslosigkeit d. Heil. Schr. Rostock 1893; Bässermann, Unsere Stellung zur Heil. Schr. 1893; Bantisch, die moderne Bibelkritik u. d. Autorität des Gotteswortes 1892; E. Haupt, die Bedeutung d. Heil. Schr. f. d. ev. Christen 1891; Stählin, Christent. u. Heil. Schr. 1892; Kähler, Unser Streit um die Bibel, 2. Aufl. 1893; Luthardt, Unsere Stellung zur Schr. Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1895, Nr. 29–33; K. Müller, Altgläubige und moderne Gläubige 1894; Derf.: Noch einmal Altgläubige u. 1895; Cremer, Glaube, Schrift u. hl. Geschichte 1896; Kössen, Genugsamkeit u. Bieleitigkeit des N. T. Kanons 1896; Derf.: d. L. d. luth. Symbole v. d. hl. Schr.; in der kirchlichen Zeitschr. Jrg. 1895. Vol. d. Heil. Schrift und Kritik 1897; Kähler, Jesus u. d. alte Testament, 2. Aufl. 1896.

Schriftauslegung, s. Interpretation.

Schriftbeweis. Ist die Dogmatik diejenige

theologische Disziplin, welche den christlichen Glaubensinhalt als objektive göttliche Wahrheit und subjektive Überzeugung des dogmatisierenden Subjekts in systematischer Form zur Darstellung bringt, so sind die beiden hauptsächlichsten Funktionen derselben: entwickeln und beweisen. Der dogmatische Beweis aber wird sich zu richten haben sowohl auf die innere Übereinstimmung des ganzen Systems und die Widerspruchsfähigkeit seiner einzelnen Teile (dialektischer Beweis), als auch auf die Bedeutung der einzelnen Lehren für das Glaubensleben und für die ethische Haltung des christlichen Subjekts (usus practicus et consolatorius, religiös-ethischer Beweis); sowohl auf die Rechtfertigung dieser Lehren gegenüber den Anknüpfungen bzw. Anstößen, welche dieselben im natürlichen Bewußtsein finden (apologetischer Beweis), als auch auf den Nachweis der Übereinstimmung des Vorgetragenen mit der publica doctrina der Kirche und der Geschichte der bisherigen Wahrheitsverfassung in der christlichen Gemeinde (symbolisch-kirchlicher bzw. dogmenhistorischer Beweis). Auf alle diese Beziehungen hat der Dogmatiker zu achten und den sich hier ergebenden Anforderungen Rechnung zu tragen, wobei besonders der zweite und vierte Punkt ins Gewicht fallen.

Indes den hauptsächlichsten dogmatischen Beweis haben wir damit noch nicht genannt. Der Wert und die eigentümliche Bedeutung der von dem Dogmatiker darzustellenden christlichen Wahrheit beruht ja darauf, daß sie eine durch göttliche Offenbarung gegebene ist und sein will. Demnach darf das dogmatische Beweisverfahren vor allem dies Moment nicht außer Acht lassen. Der Dogmatiker muß nachweisen, daß er wirklich Offenbarungswahrheit darstellt, und deshalb seine Aufstellungen mit der Heil. Schrift vergleichen, in welcher für uns die Offenbarung vorliegt und welche demnach letzte Quelle und Norm aller Lehre ist, die den Anspruch macht, christliche Wahrheit zu sein. Er muß darthun, daß er aus ihr geschöpft hat und sich in seinen Entwicklungen überall mit ihr in Übereinstimmung hält. Dem römisch-katholischen Christen mag der Nachweis der Kirchlichkeit, dem subjektiv-diskritisch-gerichteten modernen Gläubigen die Hervorhebung der religiös-ethischen Bedeutung, dem philosophisch gerichteten Denker die Notwendigkeit, dem *communis sensus* des großen Volkes die „Barnünftigkeit“ des Vorgetragenen genügen. Der evangelische Christ und Theologe verlangt vor allem Schriftmäßigkeit. Er steht auf der Schrift als dem Worte Gottes, „in scriptura nascitur“. Er weiß, daß „articulos fidei condere“ allein Sache des geordneten Wortes ist (Mat. 1, 8; vgl. *Matth. II. art. II, 16*). Sein Grundfals ist demnach *μηδὲν ἀπὸ γραφῆς*: nichts ohne Schrift.

So finden wir selbst in den neutestamentlichen Schriften der Apostel, der autoritativen Verkündiger des Evangeliums, eine ausgiebige Handhabung des Schriftbeweises aus dem Alten Testament als der vorgängigen Stufe der göttlichen Offenbarung;

an der Übereinstimmung mit ihm legitimiert sich ihre Verkündigung. Ja, der Herr selbst verdammt es nicht, seine Worte mit alttestamentlichen Schriftstellen zu belegen und sich auf das *γέγραπται*, „es steht geschrieben“, als letzte Instanz zu berufen. Diesem Beispiel folgen dann auch von Anfang an die kirchlichen Schriftsteller. Gegenüber den Widersachern von außen und innen berufen sie sich für die Wahrheit ihres Glaubens auf die Schrift, zunächst des A., bald auch des N. T., welche ihnen der „Kanon“, *κανὼν τῆς ἀληθείας* ist (probatio ex scripturis, Text.), und wenn sie daneben auch den Beweis aus der Überlieferung der Apostel (*παράδοσις τῶν ἀποστόλων*) führen, so ist ihnen die letztere nicht etwas von der Schrift Verschiedenes, sondern als apostolische Hinterlassenschaft gleichfalls zur Offenbarung gehörig, die mündlich durch die rechtmäßigen Bisthümer bewahrte Apostellehre. Später freilich, besonders im Mittelalter, trat der Schriftbeweis zurück hinter der Berufung auf die Autorität der Väter und Konzilien, der Kirche und der kirchlichen Tradition, letztere in dem römischen Sinne gefaßt. Aber die Reformation mußte es als ihren eigentlichen Beruf ansehen, den Schriftbeweis wieder in seine ihm gebührende Stelle einzusetzen. Nur aus der Schrift konnte und wollte sie das Recht ihrer Lehre darthun, wie es die Symbole an unzähligen Stellen ausprechen, und zugleich setzte sie dem durch die willkürliche allegorische Auslegung verderbten Schriftgebrauch der damaligen Kirche die rechte Methode des Schriftbeweises vermittlelt des historisch-grammatischen Sinnes der Schrift, des *sensus litteralis* entgegen (vgl. d. Art. „Allegorische Schriftauslegung“). So nimmt denn auch der Schriftbeweis in der altlutherischen Dogmatik eine hervorragende Stelle und einen breiten Raum ein. Besonders die Verfasser der „Loci“, aber auch die der späteren „Systemata“ machen vollen Ernst mit der Heil. Schrift nicht bloß als nachträglicher Norm der anderswoher geschöpften Lehre, sondern als ihrer prinzipiellen Quelle, und erheben aus ihr die dogmatischen Wahrheiten, welche sie logisch begründen und gegen die Einwendungen der Widersacher verteidigen, so daß z. B. die dogmatischen Werke eines Chemnitz und Joh. Gerhard zugleich eine Fundgrube gründlichster exegetischer Erörterungen sind, wie die erste wissenschaftliche Dogmatik, Melancthon's Loci, aus einer biblisch-theologischen Bearbeitung des Römerbriefes erwachsen war. Gemäß dem hermeneutischen Prinzip, daß die Heil. Schrift in allen zum Heil notwendigen Sachen klar und verständlich und ihre eigene Auslegerin sei, indem von den hellen Stellen Licht auf die dunkleren fällt, nehmen sie an, daß die einzelnen Lehren in den Büchern der Heil. Schrift ihre „loci classici“ haben, an welchen sie, sei es mit ausdrücklichen Worten *κατὰ ὅρον*, sei es dem Sinne nach (*κατὰ δόξαν*), vor anderen deutlich, bestimmt und unmißverständlich ausgesprochen sind, so daß der Glaube sie sich sicher aneignen kann. Diese Stellen nennen sie

die „sedes doctrinae“, die eigentlichen Sitze und Fundamente der dogmatischen Wahrheiten in der Schrift, aus denen sie deshalb zunächst zu erheben, mit denen sie zu begründen sind, deren Summe den Organismus der Schrift-analogie bildet, auf welche jede gläubige Schriftbetrachtung immer wieder hinauskommen wird als den Kern und die applicative Spitze des Schriftganzen. Von ihnen gehen sie aus; an ihnen erfassen sie die Schrift; an ihnen orientiert sich ihr Schriftverständnis; nach ihnen beurteilen sie scheinbar abweichende und widersprechende Schriftausagen. Während die Sekten einzelne Stellen premieren und, ohne sie im Zusammenhange des Ganzen zu verstehen, einseitig hervorheben (z. B. die Vorschriften der Bergpredigt, Matth. 5 oder Stellen wie 1 Joh. 3, 6. 9) oder, die Stufen der Offenbarung mißkennend und vermischend, aus dem Gesetz Moses und einzelnen Vorgängen und Institutionen der alttest. Geschichte argumentieren; während Rom, mit ungereimter Erhebung einer Ueberzeugung (der Vulgata) zum „authentischen Text“ der Heil. Schrift, wo doch der Natur der Sache nach nur der Urtext in Betracht kommen kann, im einzelnen die Willkür der Sekten womöglich noch überbietet und als hermeneutisches Prinzip im Grunde nur die autoritativen Machtprüche des unfehlbaren Lehramts der Kirche kennt, mit deren Lehre die Schrift übereinstimmen und für welche sie unter allen Umständen Beweisstellen bieten muß, wenn man solche nur zu suchen und zu finden versteht, so daß ein Bonifacius VIII. den Anspruch des Papstes auf die Universalherrschaft mit dem Worte Petri: „Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter“ (sc. das geistliche und das weltliche) Luk. 22, 38 beweisen zu können glaubte, anderer toller folgen. „Schriftbeweise“ der Jesuiten zu geschweigen; — sieht die alttestamentliche Dogmatik im Zentrum und der Analogie der Schrift, von wo aus sich ihr das Verständnis derselben sicher erschließt. Ihr ist die Bibel nicht „das Buch der Keger“, „in quo sua dogmata quisque quaerit et invenit“, wie die Jesuiten schmähen, auch nicht ein „sibyllinisches Buch, aus dem sie getrost Orakelsprüche entnehmen“, wie Beshlag verächtlich zu sagen mag. Ihr reichhaltiger Schriftbeweis wird sich vielmehr im ganzen und großen für alle Zeiten bewähren, mag auch eine einzelne Stelle einmal von ihnen unrichtig erklärt und angeordnet oder der heilsgeschichtliche Stufenfortschritt der Offenbarung nicht immer genug beachtet und erkannt und dem „novum testamentum in vetere latet“ eine zu große Ausdehnung gegeben sein.

Freilich nach dem Vorgange Schleiermachers hat v. Hofmann (s. d.) in seinem großen Werk: „Der Schriftbeweis“ (3 Bde., 1852—56; 2. Aufl. 1857—60) die von der alten Dogmatik geübte Methode des Schriftbeweises aus locis classicis als eine unvollkommene und die Schrift zu einer „Sammlung von Glaubensgefestellen“ degradierende bemängelt. Sein Werk soll ein Versuch sein: „Wesen und Gesetz

des Schriftbeweises zu bestimmen und ihn danach auszuführen“. Nach ihm nun kommt die Schrift nicht als Quelle, sondern nur als Norm, nicht als Offenbarung, sondern nur als Denkmal und Urkunde der wesentlich in geschichtlichen Thatfachen, nicht in Mitteilung von Lehre bestehenden Offenbarung in Betracht. Danach modifiziert sich Aufgabe und Methode des Schriftbeweises in der Dogmatik. Das dogmatische System ist nicht durch Erhebung aus der Schrift, nicht auf dem Wege der Deduktion, sondern der Evolution unter Absehen von Schrift und Kirche zu gewinnen und als eine freie wissenschaftliche Entfaltung des subjektiven Christentums aufzustellen. Es ist eine Auseinanderbreitung dessen, was der Christ eigentümlich besitzt, was ihn zum Christen macht. Für seine nachträgliche Vergleichung mit der Heil. Schrift aber kommt es darauf an, daß es mit der ganzen Schrift verglichen und jeder Lehrsatz durch das Ganze der Heil. Schrift verfolgt wird. „Für jede Thatfache, welche einen Bestandteil des Systems ausmacht, muß die ganze Schrift Zeugnis geben, wenn wir sie für zureichend bezugt achten sollen; fände sich eine in derselben nur einmal erwähnt, ohne durch das Ganze der in der Schrift enthaltenen Heil. Geschichte bestätigt zu sein, so hätte sie zwar ein Schriftwort, aber nicht das Schriftwort für sich.“ Weiter liegt gemäß dem historischen Charakter der Schrift als des Denkmals der Geschichte Israels das Beweise vor allem in den geschichtlichen Thatfachen selber, nicht in den lehrhaften Äußerungen über sie, welche nur zur richtigen Auffassung derselben anleiten wollen. Und endlich ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was die Schrift „eigens lehrt“, und dem, was nur von ihr vorausgesetzt wird oder Folgerung aus ihrer Lehre ist. Alles dies ist nach von Hofmann von der alten Dogmatik übersehen.

Abgesehen von dem abzuweisenden subjektivistischen Ausgangspunkt des Systems sieht und fällt diese Anschauung von dem Wesen des Schriftbeweises mit der eigentümlichen Anschauung v. H.s von der Offenbarung und von der Schrift, worüber die Artt. „Offenbarung“ und „Schrift, heilige“, zu vergleichen sind. So gewiß es ist, daß das einzelne in der Schrift aus dem Ganzen heraus zu verstehen ist, so gewiß kommt auch hinwiederum das Verständnis des Ganzen nicht ohne die genaue Einsicht in das einzelne zustande. Vor falscher Einseitigkeit in der Auffassung des einzelnen aber schützt die richtig gefasste Forderung der Auslegung nach der Analogie des Glaubens in der Schrift. Da die Schrift nicht ein System, sondern eine Sammlung von einzelnen, das Christentum von verschiedenen Seiten aus beleuchtenden Schriften ist, läßt sich eine Vergleichung des dogmatischen Systems im Ganzen mit dem Ganzen der Schrift durchaus nicht so ohne weiteres ausführen. Auch v. H.s Verfahren läuft schließlich wieder in eine Besprechung einzelner Stellen aus. Diese aber sind im dogmatischen Schriftbeweise nicht nach Art und

Ort ihres Vorkommens in der Schrift, sondern nach dem dogmatischen Gesichtspunkt und nach ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zu dem in Rede stehenden dogmatischen locus zu gruppieren. Wenn es sich z. B. um den Schriftbeweis für die Heilsbedeutung des Todes Christi handelt, wird naturgemäß von denjenigen Stellen auszugehen sein, welche hierüber die deutlichste und bestimmteste Aussage enthalten, und sodann zu den übrigen Stellen fortzuschreiten sein, welche diese Materie berühren. Nur so kann man sich des Lehrgehalts der Heil. Schrift sicher bemächtigen. Und darauf kommt es an, nicht darauf, ein Lehrstück durch das Ganze der Heil. Schrift zu verfolgen. Letzteres ist die Aufgabe der biblischen Theologie, welche den Schriftinhalt auf historischem Wege feststellt und die Voraussetzung des dogmatischen Schriftbeweises bildet, aber nicht mit ihm zu verwechseln ist, so daß die gesamte biblisch-theologische Operation mit in die Dogmatik aufzunehmen wäre, wie dies in anderer Weise Ritschl gethan hat und es auch sonst in den Lehrbüchern der Dogmatik geschieht, welche bei jedem locus einen eigenen Abschnitt mit der Überschrift „Schriftlehre“ anlegen und in ihm den einschlagenden biblisch-theologischen Stoff verarbeiten, nicht ohne damit zugleich mancher Wiederholung zu verfallen und die Dogmatik mit einem ungeheuren Stoff zu überladen, wenn dann bei dem Nachweis des kirchlichen und dogmenhistorischen Consensus ebenso verfahren wird. Nachdem biblische Theologie und Dogmengeschichte und Symbolik eigene Disziplinen geworden sind, wird es vielmehr angezeigt sein, den biblischen und kirchlichen Nachweis mit der eigenen Darstellung zusammenzuarbeiten, wie es Martensen und von Franke versuchten. Die dogmatische Erörterung versiert so ihren abstrakten Charakter, die Darstellung wird abgerundeter, geschlossener, farbenreicher und geschmackvoller. Der biblische Charakter einer Dogmatik liegt nicht sowohl in der Anhäufung von Schriftstellen, sondern in dem ganzen Geist der Darstellung. Gegen die v. Hofmannsche Heringschätzung der lehrhaften Ausführungen der Schrift aber ist zu sagen, daß die Heilsthatsache ohne das deutende Heilswort Gottes stumm ist und in ihrer Heilsbedeutung nicht erkannt wird. Vermittels der Unterscheidung aber zwischen dem, was die Schrift „eigens lehrt“ oder nur voraussetzt bezw. folgern läßt, kann man vieles wegheben, was doch zur Heilslehre gehört, wie denn die moderne Schule mit diesem Kanon beweist, daß wir an die „Weltanschauung“ der verbliebenen Schriftsteller und ihre „Metaphysik“ nicht gebunden sind. Endlich dürfte allerdings, wenn etwas nur einmal in der Schrift gelehrt wird, dies nicht zu einer unumstößlichen dogmatischen Wahrheit erhoben werden, falls es sich in den neutestamentlichen *ἀνέλεγκτοις* finden und die übrige Schrift nicht für sich haben sollte (Millennium, Off. 20). Sonst aber kommt es nicht darauf an, wievielmals Gottes Wort in der Schrift etwas sagt, sondern darauf, daß es

etwas deutlich und unmißverständlich als einen integrierenden Teil der Heilsgeschichte und Heilslehre enthält und aussagt. Vgl. „perspicuitas scripturae sacrae“ und außer dem schon im Art. genannten großen Werke von Hofmanns: Kliefoth, Der „Schriftbeweis“ des Dr. J. Ch. K. von Hofmann, 1860; Diefhoff, Die ev.-luth. L. v. d. h. Schr. gegen Dr. von Hofmanns L. v. d. h. Schr. u. v. kirchl. Worte Gottes verteidigt, Kirchl. Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, Jhrg. 1858, S. 711 bis 873; v. Buchrucker, D. Schriftbeweis im Katechismusunterricht, 1893.

Schriftenvereine (Büchervereine) und Traktatgesellschaften. Unter diesem Namen fassen wir diejenigen Gesellschaften zusammen, welche sich zur Förderung des Reiches Gottes die Aufgabe gestellt haben, teils Bücher größeren Umfangs, teils und vorzugsweise kleine volkstümliche religiöse Schriften herzustellen und im Volke zu verbreiten. Sie können und sie sollen die unmittelbare Wirkung des gepredigten Wortes und ihr wichtigstes Hilfswerk, die Verbreitung des Buches der Bücher (s. Bibelgesellschaften) nicht ersetzen; aber sie gehören auch zu den kleinen Steinen in der Davidsbühle und bilden einen wesentlichen Zweig der inneren Mission der Gegenwart. Die Gründung besonderer Gesellschaften für diese Aufgabe fällt zwar erst in das Ende des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts. Aber der Sache nach tritt die Bedeutung der Schriftenverbreitung für das religiöse Leben schon in der Zeit der Reformation hervor, die durch göttliche Providenz mit dem Aufblühen der Buchdruckerkunst (s. d.) zusammenfiel. Wie Luther es sich zum Ruhme rechnete, wenn man ihm vorwarf, „er mache nur kleine Externlein für die ungelehrten Laien“, so hatte er in den Buchdruckern, damals zugleich Buchhändlern, sowie in den von ihnen ins Land gesandten wandernden „Buchführern“ die geeignetsten Gehilfen seines Werkes, und ward nicht bloß in Deutschland, sondern namentlich auch in den romanischen Ländern neben der Bibelverbreitung die eifrige und mutige, vielfach Märtyrertreue fordernde Verbreitung religiöser Traktate einer der erfolgreichsten Hebel der Reformation (Verquin und Farel in Frankreich, Onio Paleario in Italien, s. d. betr. Art.). Ebenso ist auch später jede Zeit tieferer religiöser Bewegung des Volksgemüts eine neue Periode energischer Verbreitung religiöser Schriften, Traktate, Flugblätter, Broschüren gewesen, so die Zeit der puritanischen und methodistischen Bewegung in England Baxter, Bunyan — Fletcher, Hill, s. d. betr. Art.), wie die des Pietismus in Deutschland: A. F. Franke, Joh. Zaf. Moser („Quell der Weisheit, Preis für Dir Zeit und ewiglich dafür, daß wir unter anderen Gaben Auch die Drudereien haben. Hätten sonst zu unsrer Zeit Soviel Bücher frommer Leut, Sonderlich die kleinen Schriften Soviel Segen können stiften?“), die Brüdergemeinde, die 1780 in Basel begründete deutsche Gesellschaft zur Beförderung ähnlicher Wahrheit und Gerechtigkeit, stielung

in Nürnberg, Urllberger in Augsburg u. a. (s. d. betr. Art.). Die neuere Blüte der Traktatverbreitung wurde durch die englische Schriftstellerin Hannah More (s. d.) herbeigeführt: unter ihrem Einfluß entstand angesichts der Gefährdung des Glaubenslebens durch massenhafte, die Ideen der französischen Revolution verbreitende Pamphlete, Lieder und Broschüren die Edinburgher Traktatgesellschaft und 1799 (8. Mai) die Religious Tract Society in London, die große Mutter ihrer noch größeren Tochter, der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft. Ihr Lager befindet sich in einem palastartigen Gebäude, Paternoster Row 36; sie beschäftigt 60 Beamte, 10 Redakteure, über 100 Kolporteurs und gibt bei einer Jahreseinnahme von 1½ Millionen Mark täglich durchschnittlich 12000 Schriften aus und zwar in 115 Sprachen und unter Berücksichtigung der individuellen Bedürfnisse aller möglichen Klassen der Bevölkerung und unter Mitarbeit von Männern und Frauen aus allen Ständen. Zu einer ähnlichen Blüte ist ihre amerikanische Schwester gelangt, die 1825 begründete American Tract Society in New York, Nassau-Street 150. Auch in Deutschland, wo 1811 (25. Juni) die Brüder, Pastor und Kandidat Ue, unter thatkräftiger Hilfe der Baronin von Dynhausen nach gefundenen Grundrissen den Christlichen Verein fürs nördliche Deutschland begründet hatten, der seit seinen ersten bescheidenen Anfängen bis jetzt mehr als 4 Millionen gute größere und kleinere Schriften verbreitet hat, entstanden seit 1814 eine Reihe neuer Traktatgesellschaften unter englischem Einfluß. Während sich derselbe aber auch in Bezug auf Form und Inhalt der deutschen Traktate in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vielfach in einer dem deutschen Volkscharakter widersprechenden Weise und unter geistlicher Vermeidung jeder klaren konfessionellen Bestimmtheit geltend machte, ist hierin seitdem unter dem Einfluß Wicherns, Löhes u. a. eine entschiedene Wendung zum Besseren eingetreten. Die Zahl der Vereine hat sich mit jedem Jahrzehnt gesteigert, man ist aber gleichzeitig zu einer immer vorsichtigeren Sichtung der zu verbreitenden Schriften gekommen, und an die Stelle der planlosen Ausstreuer der Traktate sowie der Massenausendung von berufsmäßigen Kolporteurs tritt mehr und mehr die Benützung der gegebenen geordneten Wege, die Organisation der Schriftenverbreitung durch Pfarrämter und Stadtmissionen, die Gründung von Volksbibliotheken (s. d.) und Lesehallen, die seitens einzelner Diözesen oder kleinerer Kreise veranstaltete planmäßige, aber nur zeitweilige Kolportage, sowie die Leitung der Schriftenniederlagen nach buchhändlerischen Grundrissen. Es hat sich hierdurch auch ein größeres gegenseitiges Verständnis zwischen den Schriftenvereinen und dem den christlichen Interessen dienenden Buchhandel angebahnt. Letzterer hat in dem „Verein von Verlegern christlicher Literatur“, welcher alljährlich unter dem Titel „christlicher Bücherfach“ einen gemeinsamen Weih-

nachstatalog herausgibt, ein Organ geschaffen, welches hoffentlich mehr und mehr eine gesunde und segensvolle Ausbildung dieser Gemeinschaft von Buchhandel und freien Vereinen zu verständnisvollem Zusammenwirken im Dienste der Kirche herbeiführen wird. Denn die Aufgabe, die Großmacht der Presse mit in ihre Dienste zu nehmen, ist für die Kirche im Kampfe gegen das Widerchristentum immer brennender geworden, und die evangelischen Christen haben alle Ursache, sich auf diesem Gebiete nicht von der römischen Kirche überflügeln zu lassen. Als die hauptsächlichsten Schriftenvereine im deutschen Sprachgebiete seien unter Verweisung auf die Berichte derselben hier nur kurz genannt: der schon erwähnte Christliche Verein fürs nördliche Deutschland, Sitz in Gisleben (1811), der Hauptverein f. christl. Erbauungsschriften in Berlin (1814), die Wupperthaler Traktatgesellschaft (1814), die Niederländische Gesellschaft (1820), reformiert durch Rind in Hamburg, der Calwer Verlagsverein (1827), die Evangelischen Gesellschaften in Stuttgart (1833), Straßburg (1834), der Verein zur Verbreitung christlicher Schriften in Basel (1835), der evangelische Bücherverein in Berlin (1845). In die Zeit nach 1848 fällt die Begründung der Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche in Bayern, der ebenso wie diese zugleich anderen Zwecken dienenden evangelischen Gesellschaft in Elberfeld, der evangelischen Gesellschaften für die Pfalz, in Zürich, in Nürnberg, des Vereins zur Verbreitung christlicher Schriften im Königreich Sachsen, wo schon 1841 der Zwickauer Verein zur Verbreitung billiger Volkschriften entstanden war, später eingegangen, in neuerer Zeit in neuer Form im Sächsischen Volkschriften-Verlag wieder neu belebt, des evangelischen Vereins in Nassau, in Karlsruhe, in Hannover, des reformierten Schriftenvereins in Barmen, der Deutschen evangelischen Buch- und Traktatgesellschaft in Berlin, der Vereine zu unentgeltlicher Verbreitung christlicher Schriften in Griesen u. a. O., sowie seit 1880 des eine große Thätigkeit entfaltenden christlichen Zeitchriftenvereins in Berlin. Hierzu kommen die mit Anstalten für christliche Liebesthätigkeit, dem Waisenhaus in Halle, dem Rauhen Hause in Horn bei Hamburg, der Diakonissenanstalt Kaiserswerth, verschiedenen Missionshäusern und Vereinshäusern verbundenen Zentralstellen für Verbreitung christlicher Schriften, sowie die vom evangelischen Bunde und vom Verein für christliche Volksbildung in Rheinland und Westfalen herausgegebenen zahlreichen Broschüren und Flugblätter. Als besonders wichtige und gesunde Fortschritte der christlichen Schriftenverbreitung seien endlich noch hervorgehoben: die gesteigerte Verbreitung christlicher Volksblätter, von denen bereits eine ganze Anzahl mehr als 100000 Abonnenten zählt, die Herstellung guter billiger christlicher Volkskalender (s. Kalender), die nach Stöckers Vorgang überall in Aufnahme gekommene Verbreitung von einzelnen Sonntagspredigten, die Ausdehnung der Thätigkeit

der Christenvereine auf die Förderung volkstümlicher christlicher Kunst.

Von der einschlagenden Literatur seien hervorgehoben: Bede, Die religiöse Volkslitteratur der evangelischen Kirche Deutschlands. Gotha, Berthes 1891. Schöner, Die christliche Volkslitteratur und ihre Verbreitung. Ebenda 1891. Derselbe, Die periodische Presse und die Kirche. Ebenda 1892. Mühlhäuser, Christentum und Presse. Frankfurt a. M. 1876. D. Stähelin, Das Traktatwesen. Basel 1873. Prof. Dr. Schnell, Erfahrungen auf dem Traktatgebiete. Basel 1879. Thelemann, Märtyrer der Traktatsache aus der Reformationszeit, Barmen 1864. Desgleichen die allerdings vielfach veralteten: Löwe, Kritische Musterung der Traktate, Hamburg 1852. Schaubach, Charakteristik der heutigen Volkslitteratur. Hamburg 1863. Höpner, Praktischer Wegweiser durch die christliche Volkslitteratur. 2. Ausg. Bonn 1874. Bodemann, Die Verbreitung christlicher Schriften. Hannover 1868.

Schriftgelehrte. Unter den tiefgreifenden Folgen, die das babylonische Exil für die Juden hatte, fällt vor allem die in die Augen, daß an die Stelle der früheren Königsherrschaft die Gesetzesherrschaft getreten ist. Ein Volk war in die Gefangenenschaft gegangen, eine religiöse Gemeinde kehrte wieder, ärmer an lebendigem geistlichen Besitze, aber in der Nothzeit zu unverbrüchlichem Halten an dem Buchstaben des Gesetzes gedrängt. Die Träger und Vertreter dieser Gesetzesherrschaft waren die Schriftgelehrten. — Wegen seiner Sorge für die Geltung und Kenntnis des Gesetzes heißt zuerst Esra „der Schreiber“ (sopher), vgl. Esra 7, 6. 11. 12. 21; Neh. 8, 1 u. ö. — Früher kommt der Ausdruck in diesem eigentümlichen, technischen Sinne kaum vor. Im N. T. stehen verschiedene Benennungen (Schreiber, Gesetzeslehrer etc.), die Luther allesamt unterschiedslos durch „Schriftgelehrte“ wiedergibt, vgl. den Grundriß z. B. Matth. 2, 4; 22, 35; Luk. 5, 17. Wenn auch, wie Strack treffend bemerkt, das mosaische Gesetz kein eigentliches Corpus iuris war und nicht dazu bestimmt und geeignet, zu jeder Zeit jeder noch so feinen juristischen Rainsicht zu dienen, so getraute sich doch die nachexilische Judengemeinde in üblicher Treue, aber auch in ängstlicher Befangenheit nicht, ein den neuen Verhältnissen angemessenes neues Recht zu finden. So blieb nur der Ausweg, den überlieferten Wortlaut zu pressen und das Gesetz nicht nur zu deuten, was in jedem Rechte nötig und erlaubt sein wird, sondern geradezu umzu- deuten. Die Hermeneutik stellte zwar eine Reihe von Regeln (middot) auf, versuhr aber im Grunde doch methodelos und willkürlich. Häufig verlor sich die gesetzgebende Thätigkeit in spitzfindige Erörterung eingebildeter Fälle und eine unfruchtbare Dialektik („Müden seigen“, Matth. 23, 24), eine Weise die sich vom Ur- sinne des Gesetzes recht weit entfernte und mit der Auslegung und Verwertung des Gesetzes durch Jesum (Matth. 5, 20 ff.) verglichen ge-

fundes, christliches Empfinden nur abstoßen kann. Die S., nicht sowohl Theologen als vielmehr Kanonisten oder Juristen, wandten ihre Arbeit mit Vorliebe den eigentlich juristischen Theilen der Bücher Moses zu, den Bestimmungen über Abgaben, Opfer, Sabbatfeier, levitische Reinheit, Eherecht, in endloser Diskussion immer neue Fragen aufwerfend, immer verwickeltere Fälle ersinnend. Der Beruf eines S. verlangte ein tüchtiges, andauerndes Studium; denn es galt, ohne andere schriftliche Vorlagen als das mosaische Gesetz einen umfangreichen Überlieferungsstoff zu durchdringen und dem Gedächtnisse anzueignen; Fähigkeit zu juristisch-logischem Denken mußte selbstverständlich vorhanden sein. — Außer der Aufgabe, als Mitglieder der Synedrien in Hauptstadt oder Provinz in wirklichen Fällen Recht zu sprechen, beschäftigten sich die S. mit theoretischen Fragen und fleißig mit Unterricht, um ihrer Rechtsgelährtheit in ununterbrochener Folge neue Jünger zu sichern, vgl. Ap. 22, 3, auch wohl Luk. 2, 46. Dagegen war der mehr erbauliche Lehrberuf nicht ihr eigentlicher Beruf, wiewohl ein Gesetzeskundiger dazu geschickt und oft erbötig sein mochte. Für seine ihrer Thätigkeit durften sich die S. bezahlen lassen; gegen Entgelt erteilte Rechtssprüche waren ungültig. Wenn einer nicht vermögend war, mußte er ein Handwerk betreiben (Apg. 18, 3), was jedenfalls sein Ansehen nur mehrte. (Vgl. Schriftsden von Jz. Delizich und S. Meyer.) Milder edle Naturen mochten freilich Gesetz und öffentliche Meinung umgehen und irdischen Gewinn suchen, vgl. Mark. 12, 40, Matth. 23, 14 und Luk. 20, 47. Die Ehrfurcht vor dem Gesetze, die die nachexilische Judenchaft auszeichnet, kam auch dem Ansehen der S. zu gute, Familienverbindungen mit wohlhabenden Kreisen entpangen aus gleicher Quelle, dazu waren sie naturgemäß mit den Pharisäern in Idealen und Zielen einig, obgleich es auch sabbudäisch gesinnte S. gab. Vgl. Stellen, in denen Schriftgelehrte und Pharisäer zusammen genannt sind, wie Mark. 2, 16 u. ö., dort nach richtiger Lesart: S. der Pharisäer. — Ubrigens ist auf den Art. Talmud und die vortrefflichen Arbeiten E. Schürers, Neutest. Zeitgeschichte (1874) und deren neue Bearbeitung: Gesch. des jüd. Volkes etc. zu verweisen.

Schriftlesion, s. Bibellesen u. Lektion.

Schriftsinn, vierfacher, s. Allegorische Schriftauslegung.

Schröckh, Johann Matthias, geboren 1733 zu Wien, gebildet auf dem Gymnasium zu Preßburg und auf der damals unter Abt Steinmeß blühenden Klosterschule Bergen, studierte seit 1751 in Göttingen unter Mosheim und Michaelis, in Leipzig unter Ernesti, wurde 1761 am letzteren Orte außerordentlicher Professor, 1767 Professor der Dichtkunst und von 1775 an Professor der Geschichte in Wittenberg. Außer profanhistorischen Werken und einigen kleineren Schriften gab er 1777 ein lateinisch geschriebenes Handbuch Historia religionis et ecclesiae christianae adumbrata in usum

lectionum heraus. Sein Hauptwerk aber ist die ausführliche Geschichte der christlichen Kirche, von der er 43 Bände selber herausgab. Die letzten beiden Bände fügte nach seinem Tode Tischbier hinzu. Wie er die Kraft seines späteren Lebens an dies Werk setzte, so führte es auch mittelbar seinen Tod herbei, da er infolge schwerer Verletzungen, die er sich durch einen Fall von der Leiter seiner Bibliothek, in der er Material zu seiner Arbeit sich holen wollte, zuzog, am 2. August 1808 starb. Mit seiner Kirchengeschichte steht Schröder an erster Stelle in der Reihe jener pragmatischen Geschichtsschreiber, als deren Hauptvertreter man Spittler und Pland zu bezeichnen pflegt. Baur urteilt (Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung 1852) von ihm: „Er hat die Geschichte des Lehrbegriffs nur als eine Geschichte der Lehren und Meinungen gegeben, welche die Kirchenlehrer der Reihe nach in ihren Schriften niedergelegt haben.“ Ubrigens zeichnet sich seine Kirchengeschichte nicht nur durch die Menge des mit erstaunlichem Fleiße zusammengetragenen Stoffes aus, sondern sie hat auch das Verdienst, daß sie erst die bisher übliche Einteilung nach Jahrhunderten völlig überwind und die Einteilung nach Perioden durchführte.

Schröder, 1. Joachim, luth. Theolog, geb. 1613 in Freudenberg (Mecklenburg), 1637 Pfarrer in Rostock mit dem Recht, homiletische Vorlesungen zu halten, gest. 1677, ein Bußprediger, den der Eifer um das durch den 30-jähr. Krieg verwüstete Haus des Herrn verzehrte. Seine die Massivität seiner Zeit abspiegelnde, aber aus einem Jeremiaßherzen kommende Art richtete sich insbesondere gegen Kleiderpracht und Modenarrheit, gegen die auf den Schulen übliche ungebührliche Bevorzugung der heidnischen Schriftsteller, die er „Hurenjäger und Schandblappen“ nannte, gegen die Abhaltung von Schulkomödien in Kirchen, gegen den albernen und wüsten Pennalismus auf Universitäten zc. Er empfahl dagegen und gegen die Gebrechen seiner Zeit überhaupt Kirchenzucht, Predigerkonvente, eine allgemeine lutherische Kirchenynode. So in seinen Christen: Hoffahrtspiegel 1643; Der Friedensrätche Ehrenkron 1644; Geistlicher Nordstern 1660; Hellklingende Buchposaune 1667. Das Verdienst, das Gedächtnis des trefflichen Mannes wieder aufgerichtet zu haben, gebührt Tholud, Lebenszeugen der luth. Kirche, S. 392 ff. — 2. Joh. Heinr., hervorragender pietistischer Lieberdichter („Eins ist not! ach Herr, dies Eine“; „Jesu, hilf liegen, du Fürste des Lebens“), geb. 1666 in Springe (Hannover), während seiner Studienzeit in Leipzig durch A. H. Francke erweckt, 1696 Pfarrer in Meiseberg im Magdeburgischen, wo er schon nach 3 Jahren starb. — 3. Tranquilla Sophia, geb. Wolf, Gattin des Vorigen und ihm gleichgesinnte Lieberdichterin („Treuster Jesu, Ehrentönig“; „Zauchet all mit Macht, ihr Frommen“), gest. 1697.

Schrörs, Joh. Heinr., lathol. Theolog,

geb. 1852 in Krefeld, habilitierte sich 1885 in Freiburg und ward 1886 ordentlicher Professor in Bonn. Er veröffentlichte: Hinkmar, Erzbischof von Rheims, sein Leben und seine Schriften 1884; Der Streit über die Prädestination im 9. Jahrh. 1884.

Schröter heißen Jerem. 48, 12 die Feinde Moabs, deren verwüstende Thätigkeit dargestellt wird unter dem Gleichnis des Ausgießens ganzer großer Gefäße. Das wollte Luther mit dem Worte „auschroten“ wiedergeben, was eigentlich „sachweise verkaufen“ heißt, und deshalb nennt er die ausschüttenden Feinde Schröter, d. h. Arbeiter, die Fässer wälzen.

Schröter, Leonhard, einer der ersten Meister im älteren Tonsetz, gebürtig aus Torgau, 1580–90 Kantor in Magdeburg, Komponist von Weihnachtsliedern, Hymnen, Motetten, Psalmen zc., die zum Teil in neuere Sammlungen übergegangen sind. Der Choralatz Schröters „vereint mit der größten Einfachheit die höchste Erhabenheit“.

Schubart, 1. Barbara Elisabeth, Dichterin des fälschlich oft B. Schmold zugeschriebenen Liedes „Ich will im Sterben und im Leben“. Das Lied befindet sich in dem von der Verfasserin, einer Tochter des Amtsschöfners Joh. Schubart in Dülben (Provinz Sachsen), herausgegebenen Andachtsbuch „Jesum liebender Seelen Herzenszufriedenheit“, Leipzig 1674. — 2. Christian Daniel Friedrich, ein Hauptvertreter der Sturm- und Drangperiode, geboren 1739, studierte Theologie, fühlte sich aber weit mehr zur Musik hingezogen. Schon als Student verfiel er in ein wißes jügelloses Leben, welches die gesunde Entwicklung des hochbegabten Jünglings verhinderte. Seit 1763 war er als Schuladjunkt und Organist in Geislingen bei Ulm angestellt, allein sein leidenschaftliches Temperament und sein Mangel an Selbstbeherrschung ließen ihn zu keiner inneren Befriedigung kommen. Seit 1769 wohnte er in Ludwigsburg, ganz der Musik und der Poesie ergeben, dabei aber immer tiefer in sittliche Leichtfertigkeit versinkend, bis er 1773 wegen seiner Vergehen aus Württemberg ausgewiesen wurde. Nachdem er sich wieder auferafft und einige Zeit in Ulm als Schriftsteller eine ihn befriedigende Wirksamkeit gefunden, mußte er seinen glühenden Tyrannenhaß, welcher den Herzog von Württemberg gegen ihn gereizt, mit einer 10-jährigen schweren Kerkerhaft auf dem Hofenasberg büßen. Hier ging er in sich; der Zuspruch des Pfarrers Phil. Matth. Haßn sowie die Theosophie Dingers gewannen großen Einfluß auf ihn; er konnte wohl seine Kerkerhaft zuweilen preisen, die ihn zur Besinnung gebracht, daneben aber brach wieder ein leidenschaftlicher Zorn über seine Dränger hervor (vgl. sein Gedicht „Die Fürstengruft“). Erst 1787 ward er aus der Haft entlassen und lebte nun unangefochten in Stuttgart, etwas ernster als früher, im Grunde aber doch wieder fast ausschließlich dem sinnlichen Lebensgenuß zugewandt. Sein Freiheitsdrang ließ ihn der

französischen Revolution entgegenjubeln; die schreckliche Weiterentwicklung derselben erlebte er nicht mehr. Er starb 1791. — Schubarts Dichtungen sind nach Form und Inhalt echte Produkte der Sturm- und Drangperiode, voll Kraft und Leben, aber nach Form und Inhalt schrankenlos. Vgl. seine Bearbeitung der Sage vom ewigen Juden. — 3. Tobias Heintz, Lieberichster, geb. 1699 im Bremischen, gest. 1747 als Pfarrer an St. Michaelis in Hamburg. Er gab „Epistellieder“ heraus, von denen „Es ist vollbracht! muß noch erschallen“; „Herr Jesu, leite mich alhier“ u. a. in verschiedene Gesangbücher übergegangen sind.

Schubert, D. Geo. Wilh. von, evangel. Theolog, geb. 1859 in Dresden, nachdem er 1878–83 in Leipzig, Bonn, Zürich und Straßburg Geschichte, 1884–86 in Tübingen und Halle Theologie studiert, 1887 Lehrer am Gymnasium des Rauhen Hauses, 1891 an Stelle Böpfels zum Extraordinarius für Kirchengeschichte an die Universität Straßburg berufen, 1892 ordentl. Prof. in Kiel. Er schrieb u. a.: Die Unterwerfung der Alamannen unter die Franken 1884; Roms Kampf um die Welt Herrschaft 1888; Die evangel. Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung 1890 (zu letzter geistvollen Neubearbeitung des Gegenstandes vgl. R. Sohm in Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1891 S. 5 ff.).

Schubert, Gotthilf Heinrich von, Geheimrat, Universitätsprofessor, naturwissenschaftlicher, psychologischer und biographischer Schriftsteller, war geboren am 26. April 1780 als der jüngste Sohn des Pastors Schubert zu Hohenstein im sächsischen Erzgebirge. In einer Ephäre christlichen Sinnes wie des Fleißes und der Ordnung, aber auch in einer Schule mannigfacher Entbehrungen wuchs er auf, da sein Vater nur 200 Thaler Gehalt hatte. Der reichbegabte und gemüthstiefe Knabe entwickelte sich rasch, so daß er für das Studium bestimmt und seinem Schwager, dem Rektor Hüttenrauch in dem benachbarten Lichtenstein, übergeben werden konnte, um von diesem mit dem nachmaligen Generalsuperintendenten Bretschneider Privatunterricht zu erhalten. Nach seiner Konfirmation trat er in das Gymnasium zu Greiz über. Hier kam er bald auf abschüssige Bahnen, sah dies selbst ein und bat seinen Vater, ihn auf ein anderes Gymnasium zu bringen. So kam er nach Weimar, dem damaligen Mittelpunkt alles geistigen Lebens. Die Begeisterung für alles Hohe und Große erfüllte auch schon die Schüler der Anstalt und spornete sie zu edlem Streben an. Frühe schon regte sich in Schubert jene rührende christliche Nächstenliebe, an der sein späteres Leben so reich war: er nahm einen armen, ungewöhnlich begabten Weberknecht zu sich und teilte mit ihm den Kronenthaler, der ihm wöchentlich zum Unterhalt ausgelegt war. Der Mann, welcher den tiefsten und nachhaltigsten Einfluß auf ihn übte, war der berühmte Herder, dem die oberste Leitung der höheren Lehranstalten zuzustand und der auch bald auf den hervorragenden Schüler

aufmerksam ward und ihn in seine Familie wie in seinen Privatunterricht zog. Schubert rühmte bei jeder Gelegenheit, wie sehr der fromme, christliche Sinn, der im Elternhause in ihn gepflanzt worden, durch Herder neu erweckt und für immer befestigt worden sei. Im Jahre 1799 bezog er die Universität Leipzig. Nachdem er 2 Semester Theologie studiert, erwirkte er sich die Erlaubnis, zur Medizin übergehen zu dürfen, um sich eingehender mit den Naturwissenschaften beschäftigen zu können, zu welchen ihn eine unbefiegbare Neigung zog. Schon frühe hatte er angefangen, sich mineralogische, botanische und zoologische Sammlungen anzulegen, und kannte kein größeres Vergnügen, als dem Bergmann in die Schächte zu folgen. Seine karglichen Mittel konnten seinen Eifer und seinen Humor nicht schwächen: er erzählte, daß er, wenn er in Verlegenheit war, im Gasthof „zur Sonne“ gespeist, d. h. etwas Kaltes im Freien zu Mittag gegessen habe. Nach dem dritten Semester bezog er die Universität Jena, wo Schelling durch seine Naturphilosophie einen überwältigenden Eindruck auf ihn machte. W. Heß (Biographie) spricht die Überzeugung aus, daß für die vollstümliche Darstellung dieser Naturphilosophie und ihre weite Verbreitung niemand so viel geleistet als Schubert. 1803 wurde er zum Dr. med. promoviert und nahm sich vor, von Humboldts Reisen angezogen, in Südafrika eine Stellung zu suchen; aber im Elternhause, wo er sich die Erlaubnis dazu holen wollte, lernte er eine Freundin seiner Schwester, Henriette Martin aus Bärenwalde, kennen und verlobte sich mit ihr. Um die Ehe zu ermöglichen, beschloß er, praktischer Arzt zu werden, und ließ sich in Altenburg nieder. Bei seiner großen Uneigennützigkeit, in der er den Armen nicht bloß unentgeltlich seine Hilfe angedeihen ließ, sondern auch die Arzneien bezahlte, bot ihm die neue Stellung keine ausreichende Einnahmequelle, weshalb ihm ein Freund riet, den Weg der Schriftstellerei zu betreten. In drei Wochen vollendete er einen Roman in 2 Bändchen „Die Kirche und Götter“ voll reicher Phantasie und edler Bilder; er ist verschollen. Dagegen wurde er Mitarbeiter an Pierers „Medizinischen Annalen“, durch die er zugleich mit den neuesten Entdeckungen der ärztlichen Wissenschaft bekannt wurde. Als Ideal des Lebens stand jedoch vor seinen Augen ein naturwissenschaftliches Lehramt. Er gab deshalb seinen bisherigen Beruf auf, verkaufte seine Habseligkeiten und zog mit seiner Frau und einem Vermögen von 40 Thln. im Jahre 1805 nach Freiburg, um die geognostischen und mineralogischen Vorlesungen des berühmten Werner zu hören. Hier wurde er in unerwartetem Maße in die klare, tiefe Erkenntnis der Natur eingeführt. Schon das erste Jahr brachte den ersten Band seines Werkes: „Ähnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“ zur Reife. Die eigentliche Lösung des Problems sollte des zweiten Bandes 2. Abteilung bringen; allein es vergingen 14 Jahre, und dieser erschien nicht. Um eine reichere Bibliothek zur

Seite zu haben, siedelte er nach Dresden über. Hier beteiligte er sich an öffentlichen Vorlesungen für die höheren Stände und wählte sich den tierischen Magnetismus, das Hellsehen, die Träume zu Gegenständen. So entstand sein Werk: „Ansichten von der Nachtheile der Naturwissenschaften“ 1808, welches mehrere Auflagen erlebte. Im Jahre 1814 schrieb er „Die Symbolik des Traumes“, in deren 3. Auflage er Berichte eines Geistersehers über den Zustand der Seele nach dem Tode bringt. So nahe berührt er sich hier mit Jung-Stilling und Justinus Kerner. Im März 1809 folgte er einem Rufe als Direktor an die neugegründete Realschule zu Nürnberg. Hier entstand sein „Handbuch der Geognosie und Bergbaukunde“ 1813 und sein „Handbuch der Mineralogie“ 1816. In dem ersten sind die Ansichten Werners, der selbst nicht schriftstellerisch aufgetreten ist, überliefert. In Nürnberg trat er alsbald zu den Kreisen der Erweckten in nähere Beziehung, namentlich aber mit dem frommen Kaufmann Kiehlung (s. d.), der eine reiche sammelnde Thätigkeit unter den gedrückten österreichischen Glaubensgenossen entfaltete, in innige Freundschaft. In seinem „Alten und Neuen aus dem Gebiete der Seelentunde“ widmete er ihm ein eigenes Kapitel und stellt ihn in Zusammenhang mit der ganzen damaligen religiösen Bewegung in Nürnberg. Als 1816 die Realschule dortselbst aufgehoben wurde, suchte er eine neue Lebensstellung suchen. Er fand sie vorübergehend in Ludwigslust als Erziehender der Kinder des Erbgroßherzogs von Mecklenburg-Schwerin, wo er sich aber an das zeremonielle Hofleben nicht gewöhnen konnte. Deshalb nahm er mit Freuden einen Ruf als Professor der Naturgeschichte in Erlangen an. Hier folgten rasch aufeinander „Die Urwelt und die Fixsterne“ 1822, „Handbuch der Kosmologie“ 1823, das berühmte „Lehrbuch der Naturgeschichte für die Schule und zum Selbstunterrichte“ im gleichen Jahre, welches noch bei Lebzeiten des Verfassers 19 Auflagen erlebte. Nur 10 Jahre dauerte hier seine Amtswirksamkeit, den Rest seines langen Lebens, 33 Jahre, hat er in München seit 1827 verbracht, wo er in Offen, welcher viele Freunde hatte, einen erbitterten Gegner fand. Erst als letzterer einem Ruf nach Zürich folgte, begann für Schubert ein friedliches Wirken. Nun schrieb er sein Hauptwerk: „Die Geschichte der Seele“ 1830. Als Auszug daraus erschien sein weiterverbreitetes „Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde zum Gebrauch für Schulen und zum Selbststudium“ 1838, und einen Anhang bildet das Buch „Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele“ 1845. Herrliche Naturschilderungen und einen köstlichen Humor enthält das „Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten nach Salzburg, Tirol und der Lombardei“, das er noch in Erlangen (1823) geschrieben, und „Reisen durch das südliche Frankreich und Italien“ 1827–31. Sein höchstes Reiseziel aber war von jeher das heilige Land: seine Stellung in München ließ es ihn erreichen. Er schlug die

Nichtung ein, welche einst die Kinder Israel von Ägypten aus genommen, und nahm dann seinen Weg über Mada nach Gebron und Jerusalem. Vom 6. September 1836 bis zum 28. September 1837 dauerte die Reise. Die Ergebnisse legte er in seinem dreibändigen Werke „Reise in das Morgenland“ (1838 und 39) nieder. 1853 wurde er mit dem Titel eines Geheimrats in Ruhestand versetzt, an welchem jedoch seine Feder nicht teilnahm. Seine wissenschaftlichen Arbeiten gab er auf, aber um so eifriger widmete er sich seinen Schriften zur Beförderung christlichen Sinnes und Lebens, insbesondere seinen Jugendschriften („Erzählungen“) und Biographien. Er legte seinen eigenen Lebensgang dar in dem dreibändigen Werke „Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben“ (1854–56). Sein letztes Werk waren seine warm aufgenommenen, vielgelesenen „Erinnerungen aus dem Leben Ihrer königlichen Hoheit Helene Luise, Herzogin von Orleans“ 1859. Er starb am 30. Juni 1860. Seine Gattin, welche ihm eine Tochter Selma hinterließ, die spätere Gattin des Oberkonsistorialrat D. Rante, starb 1812. Er verheiratete sich 1813 zum zweiten Male mit Julie Mühlmann, welche ihn lange überlebte.

Schuch, W o l f g., Märtyrer der Reformation. Er war Pfarrer zu St. Pilt (Ober-Elsass), wurde als Prediger der „neuen“ Lehre bei dem Landesherren Herzog Anton von Lothringen angeklagt und am 19. Aug. 1525 in Nancy verbrannt.

Schudelrad steht 2 Makk. 13, 5 in den neuen Bibelbrüden, während Luther „ein umlaufend und schudel Rad“ geschrieben hatte (rev. Bibel: schaukelnd). Es war eine in Betäa in Syrien aufgestellte radartige Maschine, vermittelt deren ein Balken umgedreht wurde. Auf diesen Balken wurden Verbrecher gestellt, die durch das Umdrehen der Maschine in einen mit Wische gefüllten Turm gestürzt wurden und darin erstickten.

Schuderoff, Joh. Georg Jonathan, geb. 1766, von 1790–92 Substitut zu Drachendorf bei Jena, von 1792–98 zweiter Pfarrer daselbst, von 1798–1806 Diakon in Altenburg und von da bis zu seinem im Jahre 1843 erfolgten Tode Oberpfarrer und Superintendent in Ronneburg, war ein Hauptvertreter der vom Kantischen Moralismus ausgehenden Homiletik. Er wollte der Predigt, im Gegensatz gegen den öden Eudämonismus eines Seiler, Bahrdt, Teller, zwar den Charakter eines Religionsvortrages gewahrt wissen, aber nicht notwendig eines christlichen. Seine eigenen Predigten, von denen er verschiedene Sammlungen veröffentlichte („Moralisch-biblische Reden über biblische Texte“, 1794, „Predigten für Freunde der reinen Sittenlehre“, „Predigten über die Evangelien der Sonn- und Festtage“ u.), sind typisch für die verweltliche Predigtweise jener Zeit; rühmt sich doch Sch., „das ganze Christentum auf ein Otaablättchen schreiben zu können“. Auch mit der kirchlichen Verfassung beschäftigte er sich und trat in verschiedenen Schriften (so

in seinen „Ansichten und Wünschen betreffend das protestantische Kirchenwesen und die protest. Geistlichkeit“) energisch für eine größere Freiheit der Kirche gegenüber dem Staate ein. Seine pädagogischen Gedanken legte er nieder in seinem „Journal für Veredelung des Prediger- und Schullehrerstandes“, welches mehrfach den Titel wechselte und seit 1822 unter der Bezeichnung „Neue Jahrbücher“ erschien.

Schuh heißt in der Bibel die Sandale, eine Lebersohle, die mit Riemen am Fuß befestigt wurde und beim Verlassen des Hauses angelegt und beim Betreten jedes Wohnraumes abgelegt wurde. Das Auflösen der Schuhriemen war Dienarbeit und deshalb sprichwörtlich für eine niedrige Stellung, Joh. 1, 27 u. ö. Solche Schuhe trug auf der Straße jedermann, daher ihr geringer Wert auch sprichwörtlich war, Amos 2, 6; 8, 6. Barfuß gehen war ein Zeichen des größten Elends, Luk. 15, 22 u. ö. Die Frage, ob in Israel wirkliche Schuhe nach unseren Begriffen getragen worden sind, wie sie in Ägypten vorkamen, läßt sich aus den Angaben der Bibel nicht beantworten; denn die semitischen Schuhe, Jesaj. 16, 10, sind nur Sandalen aus einem besondern Leder, das Luther sonst Dachsfell (s. d.) nennt, und auch die schönen Schuhe, die Judith 14, 11 erwähnt werden, sind nach dem Urtext Sandalen, während die „köstlichen Schuhe“, Jes. 3, 16 vielmehr Fußspangen mit klirrenden Ketten sind, s. Fußringe; doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß von den Vornehmen schön verzierte Schuhe und von Soldaten Stiefel getragen worden sind. Während alle häuslichen Einrichtungen und auch der Tempeldienst (s. Bd. V, S. 415 a) barfuß verrichtet wurden, mußte das Passahmahl nach ausdrücklicher Vorschrift in Schuhen genossen werden 2 Mos. 12, 11. Einen symbolischen Gebrauch fand der Schuh bei der Ehelicheit (s. d.). Der bildliche Ausdruck „seinen Schuh auf jemanden werfen“, Ps. 60, 10 und 108, 10 ist häufig im Sinn der Besitzergreifung verstanden worden; er soll wohl vielmehr eine verächtliche Verwerfung bedeuten (Luther ungenau: den Schuh streuen).

Schulaufsicht, I. Geschichtliches. Bis zur Reformation lag die Leitung und Aufsicht des Schulwesens wesentlich in den Händen der Kirche. Die Kirche der Reformation, der geistlichen Güter vielfach verlustig gegangen und somit ohne eigene Mittel, Schulen zur Erziehung der christlichen Jugend zu gründen, wandte sich, um diesem Mangel abzuhefen, an die weltliche Obrigkeit und forderte von ihr, die den Verus habe, für die ewige und zeitliche Wohlfahrt der Unterthanen zu sorgen, die Erziehung und Erhaltung von Schulen (vgl. Luthers Schrift „An die Bürgermeister und Ratsherrn u. s. w.“ von 1524 und seinen Sermon, „daß man die Kinder zur Schule halten solle“, von 1530). Die Obrigkeit, dieser Mahnung gehoriam, ging nun vielfach mit Errichtung von Schulen vor. Zwar waren ja die Mittel dazu frühere, von der Obrigkeit ein-

gezogene Kirchengüter; aber es waren nach Durchführung der Reformation rechtlich Güter der Obrigkeit, und daher ging denn auch, mit Ausnahme weniger Dom- und Klösterschulen, die noch immer aus rein kirchlichen Mitteln erhalten wurden, das äußerliche Besitzrecht an den Schulen auf die weltliche Obrigkeit über. Wenn nun aber die letztere von jener Zeit an auch das Leitungs- und Aufsichtsrecht über die Schule bekam, so bekam sie dies nicht als Obrigkeit, sondern weil sie zugleich Inhaberin des Kirchenregiments war. (Vgl. Mejer, Deutsches Kirchenrecht. 3. Aufl. 1868. §§ 57, 67.) Die Richtigkeit dieser Behauptung geht auf unüberlegliche Weise zunächst daraus hervor, daß die Schulordnungen jener Zeit einen Bestandteil der Kirchenordnungen bilden; zweitens daraus, daß die Notwendigkeit der höheren sowohl als der niederen Schulen durch die Notwendigkeit des Unterrichts im Worte Gottes begründet wird (vgl. z. B. Mecklenb. Kirchenordnung von 1650 pag. 414 ff.), und endlich daraus, daß wenigstens in der Volksschule außer Bibel, Katechismus und Gesangbuch keine anderen Lehrbücher gebraucht wurden. Es lag bei einer solchen Auffassung des Zweckes der Schule in der Natur der Sache, wenn die Obrigkeit die Leitung und Verwaltung des Unterrichtswesens, welche ihr nur als Inhaberin des Kirchenregiments zutram, auch ganz in den Händen der kirchlichen Behörden ließ; und sie that das um so bereitwilliger, als damals das Prinzip der Landeskirche das alles beherrschende war und die Obrigkeit somit ein Interesse daran hatte, daß auch das Unterrichtswesen nach Lehre, Zucht und Sitte kirchlich konfessionell gestaltet war.

Anders aber wurde es, als seit der Mitte des 17. Jahrhunderts das Prinzip der Landeskirche durchbrochen wurde und auch fremde Religionsgesellschaften öffentliche Anerkennung im Staate fanden. (Vgl. Mejer § 85.) Wollte der Staat auch über die von ihnen resp. unter seiner Beihilfe für sie gegründeten Schulen ein oberstes Leitungs- und Aufsichtsrecht beanspruchen, so konnte er sich, besonders der römischen Kirche gegenüber, nicht auf kirchenregimentliche Beugnisse berufen, sondern es mußten andere Rechtsgründe herbeigezogen werden. Und da nun unterbes in den protestantischen Ländern die Anschauungen über das Verhältnis des Staates zur Kirche sich dahin verändert hatten, daß die Obrigkeit nicht so sehr aus religiösen Gründen — weil sie nämlich als „Regierstand“ von Gewissenswegen zur Aufrechterhaltung eines richtigen Gottesdienstes im Lande verpflichtet sei — Inhaberin des Kirchenregiments wäre, sondern vielmehr aus landespolizeilichen Gründen — insofern sie nämlich als Herr des Landes für Ordnung, Wohlfahrt und Gedeihen desselben zu sorgen habe (vgl. Mejer a. a. O. § 48. 82. 85. 86. 88. 90. 146) —, so übertrug man diesen Gedanken auch auf das Gebiet der Schule und forderte auch hier das oberste Aufsichtsrecht über dieselbe, weil sie eine Erziehungsanstalt für Staatsangehörige wäre. Dieser Gedanke

mußte auch in kirchlichen Kreisen desto schneller Wurzel schlagen, als sich inzwischen auch die Leistungen der Volksschulen sehr vergrößert hatten und die früher rein accessoriischen Unterrichtsgegenstände des Rechnens, Schreibens und anderer Realien allmählich zu wesentlichen geworden waren. Und daß über diese dem Staate ein Leitungs- und Aufsichtsrecht zukomme, konnte wegen des großen Interesses, das der Staat an der Ausbildung der Volksjugend für den bürgerlichen Beruf hat, von niemand geleugnet werden. Dieser Gedanke nun, daß der weltlichen Obrigkeit als solcher und nicht als Inhaberin des Kirchenregiments die Leitung des Unterrichts- und Erziehungswezens zukomme, ist bis auf den heutigen Tag der herrschende geblieben. Schon Maria Theresia sprach es offen aus, das Schulwesen sei ein politicum. Seinen ersten rechtlichen Ausdruck fand dieser Gedanke im Allg. Preussischen Landrecht von 1794, wo es T. 2 Tit. 12 § 1 heißt: „Schulen sind Veranstellungen des Staates, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Aufgabe haben“. Hierdurch war das frühere Verhältnis der Schule zur Kirche geradezu umgekehrt. Während früher die Schulen rein kirchliche Anstalten waren für die kirchlich-konfessionelle Erziehung der Jugend, so sollten nun die Schulen reine Staatsanstalten sein für die bürgerliche Ausbildung der Jugend. In dem 23. Artikel der Grundrechte des deutschen Volkes vom 28. Dez. 1848: „das Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Obergewalt des Staates und ist, abgesehen vom Religionsunterricht, der Beaufsichtigung der Geistlichen als solcher entzogen“ fand der Gedanke, daß die Schulen staatliche Anstalten zu staatlichen Zwecken sind und nebenbei auch dem religiös-kirchlichen Bedürfnis zu dienen haben, einen erneuten Ausdruck, und dieser Gedanke liegt wesentlich allen neueren Schulgesetzgebungen zu Grunde (s. Badhaus, Die Schulgesetzgebung der Gegenwart). Der Staat ist der rechtliche Besitzer der Schule und hat das Aufsichts- und Leitungsrecht der Schule. Wenn er, wie es vielfältig noch der Fall ist, diese Aufsicht und Leitung durch die Geistlichen ausübt, so üben die letzteren diese Aufsicht und Leitung nicht kraft ihres geistlichen Amtes, sondern als Beauftragte des Staates. Nur die Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts ist dem Geistlichen als Geistlichen zuständig und fast allenthalben ist dieselbe auch verfassungsmäßig gewährleistet, wie auch in zahlreichen Schulgesetzgebungen zugesichert ist, daß die konfessionellen Verhältnisse möglichst berücksichtigt werden sollen. Die Bestrebungen der Lehrwelt und der liberalen Parteien geben nun darauf aus, dem Geistlichen auch die Aufsicht und Leitung des Schulwesens im Auftrage des Staates zu nehmen und ihnen nur die Leitung des Religionsunterrichts zu lassen.

II. Prinzipielles. Wie hat die Kirche sich zu diesen Bestrebungen zu stellen und welchen Einfluß hat sie prinzipiell auf die

Schule zu fordern? Dies ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Der Staat zwingt, wenigstens in Deutschland, die Kinder aller Staatsbürger zum Besuch der öffentlichen Schulen, in welchen dieselben unterrichtet und erzogen werden. Die Verantwortlichkeit für die richtige und heilsame Erziehung der Kinder hat aber nicht der Staat, sondern zunächst die Eltern, denen Gott die Kinder anvertraut hat, und dann die Kirche. Indem nämlich die Eltern als christliche Eltern ihre Kinder zur Taufe darbringen, bekennen sie sich von neuem als Glieder der tausenden Kirchengemeinschaft, verpflichten sich weiter zur christlichen — und da es kein allgemeines Christentum gibt, sondern nur ein konfessionelles — zur konfessionellen Erziehung der Kinder und geben desgleichen durch den Taufakt der betreffenden Kirchengemeinschaft ein Recht, an der Erziehung des Kindes mitzuwirken und darauf zu sehen, daß es auf dem rechten Wege zum ewigen Leben geführt werde. Auch sind beide, Eltern und Kirche, von Gewissenswegen gehalten, dafür zu sorgen, daß alles gelinge, daß das Kind im rechten Glauben nicht bloß unterrichtet, sondern auch erzogen werde und daß die Gefahr des Irrtums und des Bösen von demselben abgewendet werde. Zwingt nun der Staat Eltern und Kirchen, ihre Jugend in seine Schulen zu schicken, so sind diese gewissenshalber gehalten, ihre Bedingungen dafür zu stellen, und diese würden, obiger Pflicht der Eltern und Kirchen, für die richtige Erziehung und Unterweisung ihrer Kinder zu sorgen, entsprechend, in Folgendem zu bestehen haben: 1. Eine genügende Anzahl von Stunden für den konfessionellen Religionsunterricht ist festzusetzen; 2. die Lehrbücher für Religion, Geschichte und die deutschen Lesebücher müssen in konfessionellem Geiste abgefaßt sein; 3. die an der Schule angestellten Lehrer müssen konfessionell sein und ebenso 4. die Vorbereitungsanstalten für dieselben. Um der Erfüllung dieser Forderungen versichert zu sein, beanpruchen die Eltern und Kirchengemeinschaften zum mindesten eine von den kirchlichen Behörden und Amtsträgern auszuübende Teilnahme an der Aufsicht und Leitung über die also konfessionell gestalteten Schulen, welche jenen vier Forderungen gemäß umfasst: a) die Aufsicht über den Religionsunterricht und das religiös sittliche Leben der Schule; b) das Recht der Approbation der in der Schule gebrauchten Lehrbücher für Religion und Geschichte, sowie der deutschen Lesebücher; c) das Recht, die Lehrer zu verpflichten, dem kirchlichen Bekenntnis gemäß zu lehren und zu leben; d) das Recht, an der Aufsicht über die Seminarier teil zu nehmen. Von diesen Forderungen dürfen Eltern und Kirchengemeinschaften, welche es mit ihrem Bekenntnis ernst nehmen, von Gewissenswegen nichts nachgeben, und sie sind als prinzipielle Forderungen durchzusetzen. Geht der Staat auf diese Forderungen nicht ein, so bleibt Eltern und Kirchengemeinschaften nichts übrig, als selbstthätig mit der Errichtung konfessioneller Schulen vorzugehen.

Geht er darauf ein, ja will er sogar den Geistlichen als seinen Beauftragten die gesamte Schulaufsicht übertragen, so wird die Kirche dem Staate gern dienen. Zu fordern hat sie nicht mehr als das Obige, aber dies auch voll und ganz.

Schulaufsichtsgesetz, siehe den vor. Art. und Kulturkampf (Bd. IV, S. 130).

Schulbibel. I. Begriff. Die Schulbibel ist sehr verwandt mit dem „Bibelauszug“ und dem „Biblischen Lesebuch“, wie denn auch sehr häufig Schulbibeln, z. B. die „Bremer Schulbibel“, als Bibelauszüge bezeichnet werden, ja für die neue Ausgabe der letzteren der Ausdruck „Biblisches Lesebuch“ geradezu ins Auge gefaßt ist. Beide, Schulbibel und Bibelauszug, enthalten nicht die ganze Bibel, sondern nur einen Teil derselben. Während aber der Bibelauszug, wie z. B. die „Glarner Familienbibel“, dazu bestimmt ist, an die Stelle der Vollbibel zu treten und diese dem Volke zu ersetzen, hat die Schulbibel diese Aufgabe nicht. Sie soll vielmehr nur für die Schule ein Ersatz der Vollbibel sein und dazu dienen, die Gefahren eines verfrühten Besizes der Vollbibel für die Schüler zu verhüten und dem Lehrer ein Mittel sein, die Kinder methodisch in die Schriftsheimat einzuführen, in der Mündt, ihnen später (in der Volksschule etwa im Jahre der Konfirmation, in den höheren Schulen noch später) die vollständige heilige Schrift in die Hand zu geben, sobald auf der einen Seite für die nötige Verstandesreife, auf der anderen Seite für ein ausreichendes Gegengewicht gegen die möglichen Gefahren des Besizes der Vollbibel durch Begründung einer willensstarken ethischen Persönlichkeit gesorgt ist. (So Prof. Rud. Hofmann = Leipzig in der Vorrede zu seiner Schulbibel. 2. Aufl. 1877. S. VII.)

II. Geschichtliches u. Prinzipielles. Die Forderung einer Schulbibel ist nicht neu. Der Nationalismus des vorigen Jahrhunderts erhob sie im Namen der Vernunft und Moral und lieferte auch Proben einer Schulbibel (z. B. Seiler, die Heilige Schrift des Alten Testaments im Auszuge samt dem ganzen Neuen Testament mit Anm. Erlangen 1783). In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts infolge des Wiedererwachens des christlichen und kirchlichen Lebens mehr zurückgebrängt, wird die Forderung einer Schulbibel in neuerer Zeit wieder mit großer Energie geltend gemacht und zwar teils aus ähnlichen Gründen, wie sie der Nationalismus vortrug, teils aus pädagogischen Gründen. Die letzteren sind auch für manche positiv und kirchlich gerichtete Theologen und Schulmänner von so durchschlagendem Gewichte gewesen, daß auch sie für die Einführung einer Schulbibel eintraten, während früher diese Forderung wesentlich Sache der rationalistischen Theologie und Pädagogik war. Pädagogische Gründe waren es, welche Rud. Hofmann zur Abfassung seiner Schulbibel trieben; pädagogische Gründe haben auch die Württembergische und Badische Landesynode veranlaßt, sich in ihrer letzten Session für die Einführung

einer Schulbibel auszusprechen, wie auch die Schulbehörden und Lehrerkreise in den meisten deutschen Ländern dieser Forderung sympathisch gegenüberstehen. Die gegen den Gebrauch der Vollbibel in den Schulen vorgebrachten Gründe sind in der Hauptsache folgende: 1. die Vollbibel enthält vieles, was für die Schüler unverwerthbar ist (z. B. die Geschlechtsregister, viele Ceremonialgesetze des Pentateuch etc.); 2. sie ist teilweise für die Schüler unverständlich (z. B. zahlreiche Stellen der prophetischen Bücher des Alten Testaments, der Psalmen, der neutestamentlichen Briefe, der Offenbarung Johannis); 3. sie ist sittlich gefährlich (z. B. alle Stellen, welche von geschlechtlichen Dingen erzählen, wie Genesis 34; 38, Nicht. 19, 2 Sam. 12, Spr. Salom. 7, Psalm 51, 7, das Hohelied, Ezech. 23, 1 Kor. 7 etc.; auch Ausdrücke wie gebären, schwanger sein, Furerei etc. werden dahin geredet); 4. verliert die Vollbibel durch den Schulgebrauch an äußerem und innerem Ansehen, wie sie denn auch 5. überhaupt nicht dazu bestimmt sei, ein Schulbuch zu sein. Dem entsprechend sei für die Schule eine abgefürzte Bibel notwendig, in welcher alles für die Kinder Unverwerthbare, Unverständliche und sittlich Gefährliche weggelassen, alle indezenten Ausdrücke (z. B. auch Same, Beschneidung) durch dezentere ersetzt und endlich überhaupt die altertümliche Sprache der Lutherischen Bibelübersetzung der modernen Sprache mehr angepaßt sei. Auch seien diejenigen Bücher, welche gleichartige Stücke enthielten (z. B. die Bücher Samuels, der Könige, der Chronika im A. T., die drei Synoptiker im N. T.), zu einer einheitlichen Geschichtserzählung zusammenzuarbeiten. Im übrigen sei die Schulbibel im Format der Vollbibel ähnlich zu gestalten, die Kapiteleintheilung nach Möglichkeit festzuhalten, der Preis nicht zu hoch zu bemessen. — Man wird zugeben müssen, daß dasjenige, was die Vertreter der Schulbibel für dieselbe vorbringen, an sich nicht unrichtig ist. Es ist in der That so, daß die Heilige Schrift nicht in allen Stücken für die Jugend zu verwerten ist; es ist so, daß vieles in ihr nicht bloß für die Jugend, sondern auch für erwachsene schwer verständlich ist. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß manche Stellen der Schrift von leichtfertigen und sittlich verdorbenen Kindern gemißbraucht werden können und gemißbraucht werden, um unzuchtige Gedanken zu erregen und unkeusche Lust zu befriedigen. Auch ist weiter nicht zu leugnen, daß die Bibel beim Schulgebrauch an äußerem und innerem Ansehen verlieren kann, wenn die Befandlung vor. seiten des Lehrers eine unrichtige ist. Aber dies alles, so richtig es an sich ist, liefert noch nicht den Beweis, daß die Vollbibel überhaupt kein Schulbuch ist und der Jugend nicht in die Hand gegeben werden darf. Wenn nicht alles, was in der Schrift steht, für die Jugend verwertbar werden kann, so schlage man es über; geschieht das nicht auch bei anderen Büchern? Wenn vieles in der Schrift für die Jugend zunächst unverständlich ist, so lasse man es bei-

seite; geschieht das nicht auch bei anderen Büchern? Wenn man fürchtet, daß die Schrift durch den Gebrauch in der Schule an Ansehen einbüßt, so wird das nicht dadurch abgestellt, daß man eine abgekürzte Schrift benutzt, denn hier ist ja dieselbe Gefahr vorhanden, sondern allein dadurch, daß die Art der Behandlung weisevoller wird. Der erste, zweite und vierte Grund für die Einführung einer Schulbibel sind, wie auch die Vorkämpfer derselben im Grunde alle anerkennen, nur nebensächlicher Art und nicht von durchschlagender Bedeutung. Um so stärker aber betont man den dritten Grund, daß die heilige Schrift sittlich Gefährliches für die Kinder enthalte, indem sie von vielen geschlechtlichen Verhältnissen und Sünden den Schleier ziehe und die Kinder mit Dingen bekannt mache, welche ihnen besser verborgen bleiben. Es wird hier in der Regel auch Bezug genommen auf jenen „Brief einer Mutter“, welche einen Notschrei darüber ausstößt, daß ihrer Tochter von einer Freundin die Lektüre von Ezechiel 23 empfohlen wäre. Nun wird es ja wohl so sein, daß die oben angeführten Schriftstellen von manchen gemißbraucht werden zur Erregung unzüchtiger Phantasiebilder — es treten ja zu viele Zeugen für die Wahrheit dieser Thatsache auf — aber wird dieser mögliche Mißbrauch durch die Einführung der Schulbibel gehindert? Die jüngeren Kinder bis zum 11. oder 12. Lebensjahre sind im ganzen für geschlechtliche Erregungen noch wenig empfänglich. Erst wenn der Geschlechtstrieb erwacht, erwacht auch die Lüsternheit. Gerade das Alter der Konfirmation ist das Alter, in welchem die Gefahr geschlechtlicher Sünden anfängt drohend zu werden. Und in diesem Alter soll die Schulbibel nach der Meinung ihrer Verfechter durch die Vollbibel ersetzt werden, wenigstens für die Schüler der Volks- und Bürger Schulen, während die Schüler der höheren Schulen event. erst in Sekunda die Vollbibel kennen lernen, mithin ohne Kenntnis derselben würden konfirmiert werden. Wird nun durch diese Einrichtung die gefährdete Gefahr vermieden? Nicht im geringsten. Will man jene so gefährdete Gefahr wirklich vermeiden, so gebe man keinem Christenmenschen die Vollbibel eher in die Hand, als bis er zur Ehe schreitet, und halte in den Häusern die Bibel dann auch verschlossen vor den Händen der Kinder. Was das aber für die Kenntnis und Wertschätzung der Vollbibel für Folgen haben würde, ist leicht zu ermessen. Deshalb hat es auch noch kein Vertreter der Schulbibel gewagt, so weit zu gehen. Sie alle wollen, daß schon die Schule, sei es früher oder später, die Vollbibel gebraucht. Dann aber ist die Schulbibel überflüssig. Denn die Vollbibel ist für die jüngeren Kinder noch nicht sittlich gefährlich, für die älteren Kinder aber bleibt sie es, da sie ihnen so frühzeitig in die Hände kommt. Überhaupt aber kann der Mißbrauch, der mit einzelnen Stellen der heiligen Schrift in Bezug auf geschlechtliche Verhältnisse getrieben werden kann, nicht entscheidend dafür sein, die Vollbibel für die Schule zu verkürzen. Der

erwachsene Christ, das steht aus nachher zu erörternden Gründen fest, muß die Vollbibel haben. Ist das notwendig, so werden wir die Vollbibel vor den Kindern, wenn sie lüstern sind, nicht verbergen können, und trotz aller Schulbibeln wird das lüstern Kind an der Schrift seine unreine Lust hüten. Es ist weiter erfahrungsmäßig keineswegs so, daß das Kind von selber darauf verfällt, an den geschlechtlichen Erzählungen der Bibel unreine Bilder und Gedanken zu erwecken, sondern es wird von anderen Kindern, welche dieselben schon kennen, dazu verführt. Es entsteht daher für die Eltern und Erzieher die ernste Pflicht, auf den Umgang der Kinder ein wachsames Auge zu haben. In der Hinsicht wird viel veräumt. Vielleicht hätte jene Mutter nicht nötig gehabt, den Notschrei über Ezech. 23 auszustößen, wenn sie bessere Freundsinnen für ihre Tochter gesucht hätte. Dazu kommt, daß die Erzählungen der heiligen Schrift, welche hier in Betracht kommen, doch keineswegs lüstern gehalten sind, daß sie vielmehr die Sünde mit großem Ernst strafen und daß jedes Kind, welches die Bibel doch zur Befriedigung seiner bösen Lust gebraucht, dies thut mit dem Bewußtsein, dadurch eine Schuld auf sich zu laden. Endlich wir, die wir jetzt alt sind, sind doch beim Gebrauch der Vollbibel groß geworden. Ist denn das alte Geschlecht dadurch sittlich verderbter geworden als das jüngere, das bei der Schulbibel aufwuchs? Ich glaube, die Sache liegt eher umgekehrt. Nicht die Bibel ist sittlich gefährlich, sondern der Geist der Unreinheit, der das Leben unseres Volkes, auch seiner Jugend vergiftet und dann allerdings auch die Schrift mißbraucht zur Erregung unzüchtiger Phantasiebilder. Die Gefahr dieses Mißbrauches muß getragen werden, ebenso wie die Gefahr getragen werden muß, daß die Bibel zu Spötereien und falscher Lehre gemißbraucht wird. Auch kann die Gefahr möglichen Mißbrauches sehr vermindert werden, wenn Eltern und Lehrer in ernstem, sittlich reinem Leben den Kindern vorangehen, und wenn die geschlechtlichen Dinge, deren Behandlung die Schule doch weder vermeiden kann, noch vermeiden darf, von sittlich reinen und sittlich reinen Persönlichkeiten behandelt werden. Hier bessere man den Schaden, dann wird man von der heiligen Schrift wenig zu befürchten haben. — Gegen die Verdrängung der Vollbibel durch die Schulbibel spricht auch noch Folgendes: 1. Bei allgemeiner Einführung einer Schulbibel würde die Vollbibel durch dieselbe unzweifelhaft verdrängt werden, was übrigens bei manchen Verfechtern der Schulbibel auch der geheime Wunsch ist. 2. Da die Herstellung einer für die ganze lutherische Kirche sanktionierten Schulbibel wenigstens auf absehbare Zeit eine Unmöglichkeit ist, so würde durch die Einführung der verschiedenen Schulbibeln ein wichtiges Einheitsband verloren gehen, welches bisher noch alle deutschen evangelischen Landeskirchen und Schulen zusammengehalten hat.

3. Durch die Einführung der Schulbibel würde die Vertrautheit mit der Vollbibel noch mehr verschwinden, als es schon jetzt der Fall ist.
 4. Es würde auch durch solche Einführung das Gewissen des Volkes verwirrt werden, indem es an seiner Bibel irre gemacht wird.
 5. Durch Einführung der Schulbibel neben der Vollbibel würden die ärmeren Klassen der Bevölkerung unnötig belastet. Endlich 6. durch die Einführung der Schulbibel und der damit gegebenen Verdrängung der Vollbibel würde der christlichen Gemeinde die Möglichkeit genommen, selber aus dem ursprünglichen Quell der Offenbarung sich von der Wahrheit der lutherischen Lehre zu überzeugen. Die heilige Schrift ist nicht bloß Urkunde der göttlichen Offenbarung, sondern selbst göttliche Offenbarung; sie ist der Abschluß der göttlichen Offenbarung. Darum muß sie ganz und unverkürzt den Gemeinden in die Hand gegeben werden, damit sie selber prüfen können, was Wahrheit ist. — **Litteratur:** Rud. Hofmann, Schulbibel. Glarner Familienbibel. Bremer Schulbibel. Biblisches Lehrbuch von Böller-Strad. Für die Schulbibel: Ebers, Hymn.-Dir., Die Schulbibelfrage. 1895. Gegen dieselbe: Schon Dinter, Anweisung z. Gebrauch der Bibel in Volksschulen und Allg. evang.-luth. R./Zeitung 1895. Nr. 7—10.

Schulbrüder = Ignorantenbrüder, s. d.

Schulchan aruch. Jüdischer Gesetzeskodex.

Im 16. Jahrhundert verfaßte Joseph b. Ephraim Karo (Joseph Karo 1488—1575) einen größeren Kommentar, Beth Josef genannt, zu den vier Turim (s. d.) des Jakob b. Ascher, eine Sammlung aller nach der Zerstörung des Tempels gültigen talmudisch-halachischen Entscheidungen mit den dazu gehörigen Zusätzen und Kommentaren aller späteren Rabbinen und mit Feststellung der endgültigen Halacha (s. d.). Hieraus verfaßte Karo später einen Auszug, den Schulchan aruch (d. i. der bereitete Tisch). In diesem Gesetzeskodex, „den man in dreißig Tagen durchzulernen vermag“, wird nach Autoritäten entschieden, welche bei den sich oft widersprechenden Entscheidungen der Rabbinen Geltung haben sollen. Karos Autoritäten sind vor allen Alfasi, Maimuni und Ascher b. Jehiel; sind die drei nicht einig, so entscheidet die Mehrzahl. Das Werk zerfällt in 4 Bücher. 1. Orach Chajim der Weg des Lebens, Bestimmungen für das religiöse Leben sowohl des einzelnen als der Gemeinde. 2. Jore Deah (Lehre der Weisheit), Speise- und Reinigungsgeetze, Bestimmungen über Gelübde, Schwüre, Almosen, Beschneidung, Proselyten, Totentrauer u. dgl. 3. Ehoſchen Hamischpat (Rechtsschild), das jüdische Zivilrecht, und 4. Eben Ha'ezer (Stein der Hilfe), das Eherecht.

Der Schulchan aruch schließt die ganze talmudisch-halachische Entwicklung ab; er fand schnell allgemeine Verbreitung und Anerkennung und wehrte somit der drohenden Zersplitterung; dies zugleich ein Beweis, daß er den damals herrschenden Anschauungen des Judentums entsprach. Seine allgemeine Gültigkeit hat jedoch durch

die vom Talmudismus sich entfernende neuere Entwicklung des Judentums einen Stoß erlitten. Dennoch ist die religiöse Übung und das Privatleben noch vielfach durch diesen Kodex bestimmt.

Deutsche Übersetzung von Heinrich Georg F. Löwe sen., Hamburg 1837—1840. 2. Aufl. von Pfarrer Deckert herausgeg., Wien 1896. Druck und Verlag der Meditarrischen Buchdruckerei, teilweise nur Inhaltsangabe und nicht ganz frei von judenfeindlicher Tendenz.

Schuld (hebr. aschäm; im nachbibl. Hebräisch chob, chobä; in der neutestamentlichen Gräzität *ὀφειλμα*, Matth. 6, 12, welches sonst = debitum oder aes alienum ist; lat. culpa, reatus) als notwendige Folge bezw. Begleiterscheinung der Sünde ist ein in seiner Bedeutung zwar allen bekannter, aber schwer definierbarer, weil ein bestimmtes geartetes Verhältnis bezeichnender Begriff. Daß die Sünde Schuld bedingt und begründet, beruht einerseits darauf, daß sie des Menschen eigene That, nicht ein ihm durch äußere oder innere Notwendigkeit Aufgezwungenes, sondern von ihm. Gemolltes ist; anderseits darauf, daß sie eine Übertretung (*παράβασις*) der ihm von der Heiligkeit Gottes gesetzten und von Gott unverbrüchlich festgehaltenen Norm seines Seins und Handelns bedeutet, welcher er verpflichtet bleibt; oder auf dem doppelseitigen Wesen des Menschen als Kreatur Gottes, aber als freier Kreatur, wonach er, zwar seiner selbst relativ mächtig, doch zugleich unter Gott als seinem Herrn bleibt und bestimmt ist, in Freiheit Gottes zu sein und mit ihm, dem Heiligen, in Gemeinschaft zu stehen. Wäre der Mensch nicht für seinen jüdischen Zustand oder seine sündigen Handlungen verantwortlich und gäbe es für ihn kein absolut verpflichtendes Gesetz, den Willen Gottes, so könnte Gott ihm seine Sünde nicht als von ihm verursacht, also nicht als Schuld anrechnen (*ἀμαρτία οὐκ ἔλλογεται μὴ ἑνὸς νόμου*), die Sünde wird nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz ist, Röm. 5, 13). Wiederum wäre Gott nicht der Heilige, so würde er es nicht thun und trotz der Sünde des Menschen die Gemeinschaft mit ihm fortsetzen. In beiden Fällen wäre von einer Schuld der Sünde keine Rede. Nun aber bleibt der Mensch als Urheber der Sünde vermöge des ihm geltenden und seinen Anspruch nicht zurücknehmenden Gesetzes unter seiner Sünde (Gal. 3, 22: *ὑπὸ ἀμαρτίας*); sie haftet an ihm als eine von ihm verursachte *παράβασις* des Gesetzes, als ein Mißverhältnis zu diesem; sie stellt sich, da das Gesetz die Idee des Menschen bezeichnet, als ein Widerspruch mit dieser Idee, d. h. als moralische Häßlichkeit dar (*culpa est foeditas vel deformitas moralis ex actu legi difformi et creaturae rationali indecoro resultans atque per modum turpis maculae peccatori adhaerens*; Hollaz). Das Gesetz aber ist Gottes Wille, und das gestörte Verhältnis zum Gesetz ist damit zugleich eine Störung des Verhältnisses zu Gott. Der Mensch ist „Gott schuldig“ (*ὀπίδικος τῷ θεῷ*, Röm. 3, 19). Gott übersteht diese moralische Häßlichkeit nicht. Sie

macht den Sünder ihm mißfällig, und dies Mißfallen ist keine unwirksame Stimmung, sondern vielmehr lebendige Energie, welche gegen den sündigen Menschen, der als solcher nicht von Gott gewollt und geschaffen ist, reagiert und analog dem menschlichen Affekt *ὀργή*, Zorn, heißt und ist. Der Mensch wird mithin durch die Sünde aus einem Gegenstand des Wohlgefallens und der Liebe Gottes, die ihn und sein Wohl will, ein Kind des göttlichen Zornes (*τέκνον ὀργῆς*, Ephes. 2, 3), der ihn verneint (vgl. Joh. 3, 36: *ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν*). Das ist die Schuld der Sünde, die sich dann in der Strafe aktualisiert, weshalb man sie auch wohl mit Verhaftung zur Straferkennung (*obligatio ad poenam*) definiert, obgleich das so bezeichnete zwar ein Moment, aber erst ein in zweiter Linie stehendes Moment des Schuldbegriffes ist und die alten Dogmatiker der späteren Zeit (Baier, Hollaz) mit Recht noch zwischen *culpa* und *reatus* oder zwischen *reatus culpae* und *reatus poenae* unterscheiden. Zunächst bezeichnet die Schuld das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es infolge der Sünde des Menschen eigentümlich verändert bzw. gestört ist, ist also etwas durchaus Objektives, das besteht, ob der Mensch darum weiß und es anerkennt oder nicht. Aber es ist doch zugleich unmöglich, daß sich der Widerspruch zwischen der Idee des Menschen und seinem tatsächlichen Zustande und die Störung des schöpfungsmäßig gefestigten Verhältnisses zwischen Gott, seinem Schöpfer, und ihm nicht in seinem Bewußtsein reflektiere. Das göttliche Mißfallen macht sich ihm vielmehr unausweichlich an dem Punkte seines Innern bemerkbar, wo er die Einwirkung Gottes erfährt, mit ihm noch im Zusammenhang bleibt und empfindet, ob Gott für oder wider ihn ist, d. h. im Gewissen. So ist das subjektive Schuldbewußtsein des Menschen unzertrennlich von der Schuld, aber nicht mit ihr identisch, noch ihr Maßstab. Die Größe der Schuld bestimmt sich nicht nach dem Maße des menschlichen Schuldbewußtseins. Letzteres unterliegt vielmehr vielfachen Trübungen. Es kann unterdrückt und ignoriert werden. Es kann in einzelnen Fällen völlig schweigen. Die Vergebung der Sünden und die Versöhnung mit Gott besteht demnach auch nicht bloß in der Aufhebung des Schuldbewußtseins, so daß der Mensch sein Mißtrauen und seine Feindschaft gegen Gott aufgibt (Mitsch und seine Schule), sondern in der Aufhebung der Schuld selber, so daß Gott den Sünder nicht mehr als mißfälligen Sünder ansieht und sein Zorn von ihm weicht (vgl. die Artt. „Rechtfertigung“ und „Versöhnung“), welches veränderte Verhältnis von Seiten Gottes sich dann in dem Frieden des Gewissens mit Gott reflektiert. Vgl. d. Art. „Strafe“ und in Bezug auf die Erbschuld d. Art. „Erbsünde“.

Schuldherr überseht Luther 2 Kön. 4, 1. 7 das Wort, welches Gläubiger bezeichnet und das er sonst meist mit Wucherer wiedergibt.

Schuldopfer, s. Bd. V. S. 62.

Schuldorp, Marquard, Reformations-

prediger, geb. um 1495 in Kiel, trat bei seinen Studien in Wittenberg zu Luther in ein persönliches Verhältnis und ward 1527 Domprediger in Schleswig. Hier half er die Reformation einführen und verteidigte insbesondere auch die luth. Abendmahlslehre gegen den Wiedertäufer Melchior Hoffmann. Seine Wirksamkeit litt aber unter dem Anstoß, den man an seiner Ehe mit seiner Nichte nahm, wiewohl Luther diese Ehe billigte. S. starb 1529. Vgl. Ztschr. für Kirchengesch. I S. 321 f.

Schüler, Melchior, schweizerischer Geistlicher, Pädagog und Historiker. Er ist geboren 1779 in Mollis im Kanton Glarus und faßte als Feldprediger schon als Jüngling von 20 Jahren tiefen Haß und Abscheu vor allem Franzosentum und eine warme Begeisterung für sein Vaterland. Als Gegner aller revolutionären und aufklärerischen Bestrebungen ist er viel verfolgt und öfters vertrieben worden, so daß er 5 Pfarrstellen verwaltet hat. Zunächst richtete sich sein Bestreben auf Vinderung der durch die Revolutionskriege verursachten materiellen Not, wofür er sogar weitere Kreise durch Broschüren interessierte. Seine Lebensaufgabe aber sah er in der Beseitigung der sittlichen Verwahrlosung durch Hebung des Schulwesens. In fast allen seinen Gemeinden, sowohl im Kanton Glarus, als besonders im Aargau, hat er durch Abhaltung von Privatstunden, Errichtung von Mädchenschulen, persönliche Heranbildung von Lehrern in konzentrierten Kursen, als angestellter Lehrer (im Nebenannt) an der Bezirksschule in Brugg, schließlich als Glied des aargauischen Erziehungsrates während 28 Jahren ganz außerordentliche Verdienste um den Volksunterricht seiner Heimat sich erworben. Zunächst auch zu diesem, dann aber auch zu besonderem Zwecke schrieb er eine Reihe von Werken über die schweizerische und Kantons-Geschichte, zum Teil in Form von Lesebüchern. Zu nennen unter diesen ist in erster Linie „Thaten und Sitten der Eidgenossen“, 1809, die in 3 Jahrzehnten 3 Aufl. erlebten. Ausgezeichnet ist diese Schrift durch ihren Reichtum an Stoff, besonders über das kulturelle und gesellschaftliche Leben, sowie durch die reichen biographischen Partien; es ist eine Fundgrube noch für unsere Zeit. Ähnliches gilt auch von seinen theologischen Schriften über die Reformation, so „Huldreich Zwingli, Geschichte seiner Bildung zum Reformator seines Vaterlandes“ 1818. Mit Veränderung der historisch-kritischen Methode sind natürlich viele seiner Urteile veraltet und überholt. Die Gründlichkeit und Besonnenheit seiner Forschung hat er über allen Zweifel erhoben durch seine, mit J. Schultze gemeinsam beorgte Herausgabe der Werke Zwinglis, 8 Bde., 1828—1842, die heute noch wegen ihrer Vollständigkeit unentbehrlich ist, wenn sie auch modernen Ansprüchen nicht völlig genügt. Schüler starb 1859 als Pfarrer von Erlinsbach im Kanton Aargau, in dem er seit 1815 gewirkt hatte.

Schüler, Philipp Heinrich, bedeutender

Sammler. Er ist geboren 1754 zu Schorndorf

in Württemberg. Durch philosophische Studien wurde er dem Rationalismus zugeführt, dem er als einer der ersten, hochachtbaren Glieder angehörte. Er stellte seine ganze Kraft in den Dienst des modernen Gedankens, die praktischen Betätigungen der Kirche auf Grund der Anschauung ihrer geschichtlichen Entwicklung neu zu beleben und wirksamer zu gestalten. So errichtete schon 1787 von ihm eine „Geschichte der populären Schrifterklärung unter den Christen“ in 2 Theilen. Nachdem im nächsten Jahre ein „Repertorium biblischer Texte für Kasualfälle“ gefolgt war, das mehrere Auflagen erlebte, arbeitete er das ganze folgende Jahrzehnt an einer Geschichte der evangelischen Predigt, die er in 2 Bänden behandelte: „Geschichte der Veränderungen des Gesammtes im Predigen, insbesonbere unter den Protestanten in Deutschland“, 3 Teile, 1792–94; und „Beiträge zur Geschichte der Veränderung des Gesammtes im Predigen etc.“, 1799. Sein letztes Werk erschien 1802 „Geschichte des Katechetischen Religions-Unterrichts unter den Protestanten“, von der Reformation bis 1762. Die bedeutendsten und bis heute hochgeschätzten Arbeiten sind die homiletischen, welche eine reiche Fülle wertvollen Stoffes enthalten. Die Urtheile des Verfassers sind trotz des Strebens nach Gerechtigkeit und Unparteilichkeit nicht überall zutreffend. Die Hauptbedeutung liegt darin, daß Schuler der erste Historiker auf dem Gebiet der praktischen Theologie ist, da seine Vorläufer Eisenburg und J. W. Schmidt keinen Anspruch auf diesen Titel erheben können. Er ist gestorben 1814 als Spezial-Superintendent und Pfarrer in Freudenstadt in Württemberg.

Schulkongreß. Den „Deutschen Evangelischen Schulkongreß“, gegründet im Jahre 1882, bilden Schul- und Lehrervereine mit ausgesprochen evangelischem Bekenntnis, welche sich die Pflege und Erhaltung des evangelisch-christlichen Schulwesens in Deutschland zur Aufgabe gestellt haben. Nach § 1 seiner Statuten steht der Kongreß auf dem Bekenntnis Apg. 4, 12 und vertritt dies Bekenntnis in allen seinen Konsequenzen auf dem Schulgebiet. § 2 sagt, daß er sich in gleicher Weise den Interessen des höheren wie denen des niederen Volksschulwesens zuwendet. — Bereits 1852 war der Gedanke eines solchen Kongresses durch Wadernagel-Elberfeld, Zahn-Mörs, Börsfeld-Warmen u. a. angeregt und hatte in dem Antrage auf Erweiterung des deutschen-evangelischen Kirchentages zu einem Kirchen- und Schultage seinen Ausdruck gefunden. Der damals in Bremen tagende Kirchentag lehnte jedoch diesen Antrag ab. Unterschätze man zu jener Zeit noch die Gefahren, welche der evangelischen Schule drohten, so sollte sich bald deutlich zeigen, wie schwere Gewitterwolken sich über diesem Kleinod unseres Volkes, dem theuren Erbe der Reformation, zusammenballten. Die Unterrichtsverwaltungen in Hessen (1874), Baden (1876) und mehreren kleineren Staaten wollten die paritätische Volksschule (Simultanschule) ein und ließen die Konfessionschule nur

noch als Ausnahme gelten. In Preußen und Bayern wurde die Simultanschule gestiftet. Auch den höheren Schulen suchte man ihren konfessionellen bezw. christlichen Charakter zu nehmen. Gingen die Behörden immerhin noch vorsichtig zu Werke, so traten die Lehrer auf den Versammlungen kleinerer und größerer Verbände mit rücksichtslosen Forderungen hervor, z. B. sprach sich der deutsche Lehrertag in Hamburg 1880 und ebenso ein Jahr später die allgemeine deutsche Lehrerversammlung in Karlsruhe entschieden für die aus der organischen Verbindung mit der Kirche losgelöste „einheitliche Staatsschule“ aus. Um der in diesen Bestrebungen liegenden Gefahr zu begegnen, sammelten sich die Freunde der Konfessionschule in mehreren Vereinen, die theils vorwiegend innerhalb des Lehrerstandes des liberalen Elementes entgegenarbeiten wollten, so der „Verein evang. Lehrer und Schulfreunde in Rheinland und Westfalen“, gegr. 1853, der „Deutsche evang. Schulverein“, die „Hamburger Lehrer-Union“, der „Evang. Lehrerbund“, der „Evang. Schulverein in Bayern“, theils es sich zur Aufgabe machten, auf dem Kampfplatz des öffentlichen Lebens für die evang. Schule zu wirken; letzteres ist die Haupttendenz des 1876 ins Leben gerufenen „Vereins zur Erhaltung der evang. Volksschule“ (1882: 3000 Mitglieder). So gegensätzlich diese Vereinigungen wirkten, so war doch zu wünschen, daß sie, um noch nachdrücklicher für den evangelisch-christlichen Charakter der Schule eintreten zu können, zu einem großen Ganzen zusammengeschlossen würden. Das ist seit 1882 im „Deutschen Evang. Schulkongreß“ geschehen. Dieser Zusammenschluß war hauptsächlich das Werk des rührigen Pastors Jüllesien in Orion, des jetzigen Herausgebers der „Deutschen Lehrer-Zeitung“ in Berlin. — Gleich der erste Schulkongreß in Frankfurt a. M. 1882 nahm unter der Leitung von Leimbach-Goslar (j. Breslau) einen glänzenden Verlauf. Die maßvoll gehaltenen Vorträge über den konfessionellen Charakter der höheren Schulen, über das Glück der Jugendzeit und über die Beendigung des Schulkampfes auf dem Volksschulgebiet, der Appell an die Behörden und das deutsche Volk, die evangelische Volksschule zu erhalten, der Beschluß, nach Kräften für das soziale und materielle Wohl der Volksschullehrer einzutreten: alles fand vielseitige, begeisterte Zustimmung. So oft der Kongreß seitdem verammelt war — 1883 in Kassel, 1884 in Stuttgart, dann nach je zwei Jahren in Hannover, Barmen und Gmünd, 1891 in Bielefeld, 1893 in Dresden und zum neunten Male 1895 in Potsdam —, hat er sich als das Banner erwiesen, um welches sich die Freunde der Konfessionschule scharen, als der Wund, dessen Stimme nicht ungehört verhallt, als eine Macht, mit der die Gegner wenigstens rechnen müssen. Es sei nur auf die Dresdener Versammlung hingewiesen, welche der Forderung auf allgemeine Einführung der Simultanschule, wie sie bei der 30. Allg. deutschen Lehrerversammlung in Leipzig laut geworden war,

den energischen Protest entgegenstellte: Die Simultanischule darf nicht die Schule der Zukunft sein (Voigt-Barby). Der Schwerpunkt der Kongresse liegt in den Hauptvorträgen; daneben werden Volks- und Familienabende abgehalten und Ausstellungen von Lehrmitteln veranstaltet; fast nie fehlt der Festgottesdienst. Innerhalb des über ganz Deutschland zerstreuten Zentralaussschusses gibt es einen engeren Vorstand. Eine Frucht des Kongresses ist die schon erwähnte, in evangelisch-christlichem Geiste redigierte „Deutsche Lehrer-Zeitung“. — Literatur: Die nach jeder Tagung des Kongresses erscheinende „Deutsche Schrift“ (Verlag der Buchhandlung der Deutschen L.-Z.).

Schullehrerbibel. Das Bestreben, die Lehrer in ihren Seminarien und im Berufsleben mit einer umfassenderen Bibelfkenntnis auszustatten, führte zu dem Entschluß, eine eigens für sie bearbeitete populäre Bibelauslegung zu verfassen. Der erste, der eine solche herausgab, war Gust. Friedr. Dinter, welcher 1831 als preuß. Konsistorial- und Schulrat zu Königsberg starb. Das Werk war betitelt: „Schullehrerbibel“ und umfaßte im ganzen 9 Bände, von denen 5 das Alte, 4 das Neue Testament behandelten. Zehn Jahre seines Lebens wendete er darauf und erzielte auch mehrere Auflagen; allein wegen der oberflächlichen Auffassung und vulgär rationalistischen Haltung rief das Werk auch lebhaften Widerspruch hervor, der namentlich zur Zeit des Wiedererwachens der positiven Exegese sich energisch steigerte. Da war es Heinrich Brandt, der bekannte Herausgeber des „Homiletisch-liturgischen Korrespondenzblattes“, welcher als Kirchenrat und Pfarrer zu Rattenhochstadt 1857 starb, in welchem der Entschluß reifte, eine „Evangelische Schullehrerbibel“ im gläubigen Sinne zu schreiben. Sie hatte jedoch keinen großen Erfolg und verschwand unter den vielen trefflichen Haus- und Volksbibeln und populären Bibelwerken, die seitdem erschienen sind.

Schulpredigten. Wie Luther im Jahre 1530 seinen Sermon an die Prediger, „die Christum mit Treuen meinen“, daß sie die Leute ermahnen, ihre Kinder zur Schule zu halten, ausgehen ließ, so schärften auch die reformatorischen Kirchenordnungen, die sämtlich zugleich Schulordnungen sind, den Predigern ein, daß sie ihre Zuhörer „öffentlich und persone weiß“ ermahnen sollen, „ihre Kinder nicht länger, wie bisher bisher gesehen, so unchristlicher Weise wie das unvernünftige Viehe aufwachsen zu lassen“ (Lauenb. K.O.), sondern „Gott zu Ehren und zu ihrer eigenen Seligkeit in die Schule zu schicken“ (Mecklenb. K.O.). Später ordnete man dann, analog den „Eidespredigten“, an vielen Orten bessere „Schulpredigten“ an, in welchen die Gemeinden an bestimmten Sonntagen auf die Bedeutung und Wichtigkeit der Schule hingewiesen und an ihre Pflicht, die Kinder zum Schulbesuch anzuhalten, erinnert werden sollten (so z. B. für Württemberg schon die große württembergische Kirchenordnung von Herzog

Christoph, Fol. 116). In dem territorialistischen und rationalistischen Zeitalter, wo man das Verständnis für den eigentlichen Zweck und die eigentliche Aufgabe der Kultuspredigt und des Predigamtens verloren hatte und letzteres für das öffentliche Volkswohl „nutzbar“ zu machen suchte, wurde die Schulpredigt der Aufklärung oder dem polizeilichen Gejeseszwang des Staates dienstbar, und Dinter (s. d.) erzählt in seiner Selbstbiographie von sich, daß er nach der Schulpredigt das Verzeichnis der Kinder, welche die Schule verläßt hatten, von der Kanzel verlesen habe. Gegenwärtig dürften die Schulpredigten wohl überall außer Übung gekommen sein, was übrigens nicht zu bedauern ist. Doch geben Palmer in seiner Kasualredenansammlung und Florey in den „Hirtenstimmen“ noch Beispiele für dieselbe.

Schul-Regulative. Die Schul-Regulative des Preussischen Unterrichts-Ministers von Kaumer, verfaßt vom Geh. Oberregierungsrat Stieh, erschienen am 1., 2. und 3. Okt. 1854. Sie enthielten die Normen für den Betrieb des gesamten Volksschulwesens, die Seminare eingeschlossen. Wegen des in diesen Regulativen enthaltenen kirchlichen Geistes und der allerdings ziemlich niedrig gesteckten Lehrziele wurden sie vielfach angefochten. Sie bildeten die Grundlage des Preuß. Volksschulwesens, bis sie 1872 durch Falks „Allgemeine Bestimmungen“ ersetzt wurden.

Schulschwefern, eine deutsche, speziell bayerische Frauen-Kongregation, welche die Pflege der weiblichen katholischen Jugend auf ihre Fahne geschrieben hat. Begründet im Jahre 1834 auf Anregung des frühzeitig verstorbenen Weihbischofs Michael Wittmann, Sailer's Nachfolgers zu Regensburg, breitete sie sich nicht nur in Bayern aus, wo sie ca. 40 Niederlassungen mit besuchten Mädchenschulen hat, sondern gab auch gleiche Anregung nach anderen deutsch-katholischen Ländern, selbst nach Nordamerika. Literatur: J. Fr. v. Schulte, Die neueren kath. Orden und Kongregationen, besonders in Deutschland, Berlin 1872. Schuppe, Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der relig. Frauengemeinschaften, Mainz 1868.

Schulte, Joh. Friedr. von, Mitatkolit, geb. 1827 in Winterberg (Westfalen), 1854 außerordentlicher, 1855 ordentlicher Prof. des Kirchenrechts in Prag, 1872 in Bonn, später titulierter Geh. Rat. Bis zum vatikan. Konzil einer der vornehmsten Vertreter der streng katholischen Richtung, trat er seitdem offen auf die Seite der Opposition, schloß sich mit Begisterung den Mitatkoliten an, deren erstem Kongreß in München er 1871 präsiidierte, und ist seitdem durch lebhafte Agitation in Schrift und Rede eines ihrer hervorragenden Glieder geworden. Er veröffentlichte u. a.: Handbuch des kathol. Eherechts 1855; Die Macht der röm. Päpste 1871; Denkschrift über das Verhältnis des Staates zu den Sagen der päpstl. Konstitution 1871; Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe 1871; Der Eöibatzzwang 1876; Die neueren kathol. Orden und Kongre-

gationen 1872; Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts 1886; Die Geschichte der Quellen und Litteratur des canon. Rechts 1875 ff., 3 Bde.; Der Altkatholizismus 1887; Das Vorgehen des bayrischen Ministeriums gegen die Altkathol. beleuchtet 1890.

Schultens, Albert, geboren 1686 zu Groningen, 1713 Professor der hebr. Sprache zu Franeker, später Professor der orientalischen Sprachen zu Leiden, gestorben 1750. Schultens' Arbeiten sind für die Entwicklung der hebräischen Sprachwissenschaft von grundlegender Bedeutung. Er hat das Arabische zu dem Zwecke studiert, diesen seiner Ansicht nach ältesten semitischen „Dialekt“ zur Exegese des A. T. zu verwerten, und consequent seine Anschauungen von der Verwandtschaft der semitischen „Dialekte“ auf das Hebräische übertragen. Im Altkatholischen fand er am deutlichsten die ursprüngliche sinnliche Bedeutung der semitischen Stämme. Seine Methode hat die alte in den Banden masoretischer und rabbinischer Traditionen gehaltene Exegese des A. T. frei gemacht und auf neue Grundlagen gestellt. Ebenso wie auf die hebräische Paläographie ist er auf die hebräische Grammatik von Einfluß gewesen. Seine exegetischen Hauptwerke sind Commentare zu Hiob und den Sprüchen Salomons.

Schulterleib, s. Ephod.

Schultenud, s. Amict und Kleidung, geistl.

Schultheß, Johannes, geboren 1763 zu Mönchaltorf bei Zürich als eines Pfarrers Sohn, Rationalist vom Schlage eines Paulus, in exegetischer Gewaltthätigkeit, mit der er seinen Rationalismus aus der Schrift zu begründen suchte, wie im Kampfe gegen Ultramontanismus, Mystizismus und Pietismus mit diesem verbandt, war erst Professor am Gymnasium zu Zürich mit dem Titel Chorberr und seit der Gründung der Universität daselbst 1833 an dieser. Seine früheren Schriften waren pädagogischen Inhalts (Kinderbibel des Alten Testaments, Schweizer Kinderfreund). Später bearbeitete er Exegese des Neuen Testaments, daneben auch biblische Geographie (das Paradies) und äußerte sich über einzelne dogmatische Fragen in Einzeluntersuchungen und gelehrten Zeitschriften. Wegen die Baseler Traktatgesellschaft erklärte er sich und nahm an dem Abendmahlsstreit der zwanziger Jahre (gegen Scheibel) im zwingliischen Sinne teil. Verdienlich in seine in Gemeinshaft mit Melchior Schuler (s. d.) besorgte Herausgabe der Werke Zwinglis. Er starb 1836.

Schultheß-Rechberg, Gustav von, reformierter Theolog, geb. 1852 in Zürich, ward nach theolog. Studien in Basel, Leipzig, Tübingen und Zürich 1878 Pfarrer, habilitierte sich 1885 in seiner Vaterstadt und wurde 1890 zum Professor der systematischen Theologie daselbst ernannt.

Schulting, Cornelius, katholischer Theolog, geboren 1540 in Steinwisch, gestorben am 24. April 1604 als ordentlicher Professor der Theologie und Ranonikus in Köln, hat außer verschiedenen Werken zur Bekämpfung der Cal-

vinisten (Bibliotheca catholica 1602: Hierarchia anaerisis 1604) und Commentaren zum Missale und Breviarium Romanum (1603) einen Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum herausgegeben, in dem er die in die kirchliche Archäologie einschlägigen Kapitel der Annalen des Baronius, der, seinen Gegnern, den Verfassern der Magdeburger Centurien, folgend, gleichfalls in den einzelnen Jahrhunderten auch kirchlich-archäologische Abschnitte brachte, zu einer Art Handbuch zusammenstellte. Er hat hier in 8 Bänden viel Material angehäuft, aber sowohl die rein chronologische Behandlung als die ihr zu Grunde liegende polemische Tendenz gegen Lutheraner und Calvinisten hat seiner Arbeit nicht einmal in den Augen seiner Glaubensgenossen zu Ehren verholfen.

Schultz, 1. Rud. Friedr. von, Liederdichter („Jesu, komm mit deinem Vater“; „Was bist du doch, o Seele, so betrübet“), Besizer des Rittergutes Hegenitz bei Weissen, seit 1699 Regierungs- und Konsistorialrat in Darmstadt. — 2. Juliana Patientia, 1680 als Tochter des Vorigen in Hegenitz geboren, gleichfalls Liederdichterin („Wo ist mein Schäflein, das ich liebe“), in ihrem elterlichen Hause fromm erzogen und umfassend, besonders auch sprachlich gebildet, dann Gehilfin A. H. Franckes bei der Erziehung adliger Fräuleins in Halle, wo sie schon 1701 starb. Bgl. Koch?, Bd. 4 S. 368 ff.

Schulz, 1. D. Ernst Wilh. Wolbem., um die lutherische Kirche Estlands hochverdienter Theolog, geboren 1813 in Dorpat, nach Vollendung seiner Studien daselbst, in Berlin und Halle 1842 Pastor in Saara (Livland), 1846 in Bernau, 1856 Propst des Bernaushen Sprengels, 1863 Gen.-Sup. von Estland, Vizepräsident des Konsistoriums und Oberpastor am Dom zu Reval. In diesenstellungen hat er sich während der 24 Jahre, die er sie inne hatte, ein dreifaches Denkmal gesetzt: zuerst stellte er der estländischen Synode, die als eine Predigersynode bisher mehr nur ein wissenschaftliches Kollegium war, neben wissenschaftlichen Aufgaben auch praktisch-kirchliche, wodurch die Volksschule und das kirchliche Leben zu hoher Blüte gelangten. Zweitens schenkte er den Werken der inneren Mission eine lebhafteste und vielgelegnete Teilnahme. Endlich trat er der Ende der 70er Jahre in Estland beginnenden methodistischen Bewegung und ebenso der seit 1883 massiv auftretenden Russifizierung von Kirche und Schule mit Aufbietung aller seiner Kraft entgegen, ohne daß er über die Verteidigung feierlich gewährleisteter Rechte hinausgegangen wäre. Erfolg hat der ebenso tüchtige als laute Mann freilich wenig gesehen; das Schwerste, die völlige Russifizierung, erlebte er aber nicht mehr: er verschied am 30. Septbr. 1887. Er veröffentlichte: Evangel. Trost für Kranke; Kurzer Unterricht in der christl. Lehre; Zur häuslichen Erbauung. — 2. D. Friedr. Wilh., positiver Unionstheolog, geb. 1828 in Friedland (Mitt. Brandenburg), habilitierte sich nach theolog. Studien in Berlin 1853 das., wurde 1856 außerord., 1864 ord. Prof. der

Theologie in Breslau und starb 1888. Er veröffentlichte u. a.: Das Deuteronomium erklärt 1859; Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865; ferner in Langes Bibelwerk die theologisch-homilet. Bearbeitung von Esra, Nehemia, Esther, in Böcklers Handbuch der theol. Wissenschaften die Geographie, Geschichte, Archäologie, sowie die Theologie des A. T., in Böcklers und Stracks Kommentar die Psalmen und endlich in Herzogs RC² eine ganze Reihe von alttestamentl. Artikeln. — 3. Hermann, protestant. Theolog, geboren am 30. Dezember 1836 zu Lüchow in Hannover, studierte in Göttingen und Erlangen und wurde 1859 Repetent, 1861 Privatdozent in Göttingen. Nachdem er 1864 als ordentl. Professor nach Basel, 1872 nach Strassburg, 1874 nach Heidelberg gegangen war, kehrte er 1876 nach Göttingen zurück, wo er 1881 den Titel und Rang eines Konsistorialrats und 1890 den des Abtes von Bursfelde erhielt. Schulz gehört zu den überzeugtesten und einseitigsten Vertretern der Ritschischen Theologie und wandte sich deshalb auch immer mehr der Dogmatik zu. Nachdem er 1861 „Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit“, 1869 eine Schrift „Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart“ und darauf seine „Alttestamentliche Theologie“ veröffentlicht hatte, die 1896 in 5. Auflage und 1892 in englischer Übersetzung erschien, folgten 1881 seine „Lehre von der Gottheit Christi“, sein „Katholisches und evangelisches Lebensideal“ und eine Schrift „Zur Lehre vom heil. Abendmahl“. Ferner schrieb er einen „Grundriss der evangelischen Dogmatik“ (2. Aufl. 1892), einen solchen der Ethik (1891) und endlich auch der christlichen Apologetik (1894). — 4. M. D., Dichter des im Magdeburg. Gesangbuch von 1729 befindlichen Sterbeliedes „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, was fürcht ich denn das Sterben“. Personalien unbekannt. — 5. Samuel, antipietistischer lutherischer Theolog, seit 1680 Senior in Hamburg, verlangte als solcher im Jahre 1690 von seinen Kollegen die Unterschrift eines Reveres, wonach sie sich verpflichteten, alle Pseudophilosophos, antiscrpturarios, laxiores theologos und andere fanaticos, namentlich Jakob Böhme, auch Chiliasmum tam subtiliorem quam crassiorem zu verwerfen, ihre Anhänger für seine Brüder zu erkennen, sie nicht entschuldigen zu wollen u. Da die Unterschrift als „Religionseid“ galt, folgte ein heftiger Streit, an dem sich besonders auch Spener im gegnerischen Sinne beteiligte. Vgl. die Artt. Horb., Mayer und Windler. Schulz starb 1699. — 6. Stephanus, Judenmissionar. Geboren am 6. Februar 1714 in Platon in Westpreußen als Sohn damals wohlhabender, aber bald durch Unglück in Armut geratener Eltern, erreichte Schulz unter viel Beschwerden, aber oft wunderbaren Erfahrungen der Hilfe Gottes das von seiner frommen Mutter ersehnte Ziel, Theologie zu studieren. Schon früh zeigte sich in ihm ein ernster, frommer Sinn und die Neigung, Judenmissionar zu werden. Seine

theologischen Lehrer (Staltheinius in Königsberg) bestimmten ihn seiner Sprachengabe wegen für das akademische Jheramt. Doch die Nachricht von dem in Halle durch Callenberg entstandenen Jüdischen Institut richtete seine Gedanken wieder auf die Judenmission. Den beiden Missionaren Widmann und Manitius, die einen dritten Gefährten suchten, schloß er sich auf Staltheinius' Empfehlung 1736 auf einer Missionsreise nach Kurland an. Nach dieser trotz aller Beschwerden gut überstandenen Probe-reise kehrte er nach Königsberg zurück, um weitere Weisung von Callenberg abzuwarten. Er war hier als Informator am collegium Friedericianum, als Senior des polnischen Seminars und als Prediger am Zuchtthaus thätig. 1739 wurde er von Callenberg nach Halle gerufen. Gleichzeitig wurde ihm eine Superintendentur angeboten. Die theologische Fakultät sollte entscheiden. Er legte ihr aber so treffend dar, wie ihn sein Gewissen nach Halle trieb, daß die Fakultät die Verantwortung nicht übernehmen wollte, ihm davon abzuraten. Am 7. Dezember 1739 kam er in Halle an. Nun beginnen seine großen Missionsreisen, die sich zunächst 1740—51 über Deutschland in den verschiedensten Richtungen und über die anderen europäischen Länder erstreckten. Die letzte größte Missionsreise unternahm er nach der Türkei, Kleinasien, Ägypten und Palästina. Seine Begleiter waren nacheinander: Manitius, Hengstenus, RUTHMANN, BERNERWITZ und ALBRECHT FRIEDRICH WOLTERSDOFF, der am 12. August 1755 25 Jahre alt in Aleppo starb. 1756 kehrte Schulz nach Halle zurück, wirkte zuerst an der Universität und ward dann Oberdiakonus an der St. Ulrichskirche in Halle. 1760 erhielt er die theologische Magisterwürde und übernahm an Callenbergs Stelle die Leitung des Jüdischen Instituts, seine Vorlesungen daneben fortsetzend. In den letzten Jahren seines Lebens an den Augen leidend, wurde er von seiner Gattin, Margarete Barbara Brinkmann aus Nürnberg (seit 1765), bei seinen Arbeiten unterstützt. Am 13. Dezember 1776 starb er, nachdem er zuletzt noch Spott und Hohn seitens des Rationalismus erfahren hatte.

Die eigentliche Missionsthätigkeit von Schulz 1740—1756 war eine körperlich und geistig sehr anstrengende. Die Reisen wurden meist zu Fuß zurückgelegt, die Bücherlasten auf dem Rücken getragen. An Beschwerden und Gefahren fehlte es nicht. Aus mehr als 20 Lebensgefahren, sagt Schulz 1752, sei er errettet, vor noch mehreren bewahrt worden. Mit der Verkündigung des Evangeliums beschränkte er sich nicht nur auf die Juden, er hielt sich verpflichtet, allen Menschen damit zu dienen. Seine Sprachengabe kam ihm dabei zu statten, er beherrschte schließlich 19 Sprachen. Zu den Juden sprach er am liebsten in den Synagogen, von dem Schriftabkntt des Tages ausgehend. Doch wird jedes Gespräch, das er mit ihnen anknüpft, bald zur Selbstverkündigung. Sein Hauptthema für dieselbe war: Thut Buße und glaubet an das Evangelium. 1. Die Juden unter

dem Fluch des Gesetzes, ohne Veröhnungsmittel. 2. Zu ihnen noch zu helfen? Ja, nach den Verheißungen. 3. Wegnehmen der falschen Stützen: Gute Werke, Fegefeuer u. s. w. 4. Verdienste des Messias: Die Veröhnung vor Gott. 5. Des Messias Person, Amt, zwiefacher Stand. 6. Wer ist der Messias? Jesus von Nazareth.

Der Erfolg seiner Thätigkeit bestand darin, daß einerseits die Christenheit aller Orten an ihre Missionspflicht gegenüber den Juden erinnerte, andererseits den Juden überall ein Anstoß gegeben wurde, sich um ihr Seelenheil zu kümmern. Mehrfach haben sich auch Juden auf seine Verkündigung an ihn oder an andere Geistliche gewandt, um getauft zu werden. Wenn ihm auch viel Feindschaft seitens der Juden begegnete, so erwarb er sich doch ihre große Achtung durch seine Kenntnis des Alten Testaments und des Talmud, sowie durch sein Eintreten für eine gerechte Behandlung der Juden. In der Synagoge zu Halle wurde öffentlich für ihn gebetet. In der symbolischen Deutung seines Namens: Sanftmut Sieget Matth. 5, 5 liegt das Geheimnis seiner Gabe, selbst die erregtesten Gegner zum ruhigen Anhören seiner Worte zu zwingen.

Aus seiner Feder besitzen wir: 1) Leitungen des Höchsten nach seinem Rat auf den Reisen durch Europa, Asien und Afrika, 5 Teile, verlegt von Carl Hermann Hemmerde, Halle 1771–75. 2) Zwölf Stücke der Ferneren Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt nebst Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter, Halle 1762–1773 (Fortsetzung der Callenbergischen Berichte), enthaltend Auszüge aus den Tagebüchern von 1752–1760, Begebenheiten bei dem Jüdischen Institut von 1768–1769. Die Auszüge aus den Tagebüchern des Schulz bis 1750 sind in den Callenb. Berichten enthalten. 3) Kurze Nachricht von einer zum Heil der Juden und Muhammedaner, auch zum Besten der morgenländischen Christlichen Kirche durch göttlichen Beistand errichteten und bisher fortgesetzten Anstalt. 2. Aufl. Halle 1769, enthaltend die Geschichte des Instituts 1727–65 (wieder abgedruckt in Saat auf Hoffnung 1894). Über Stephan Schulz vergl. de le Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden, 1. Band, Verlag von H. Reuther, Karlsruhe und Leipzig; das Institutum Judaicum in seiner Blütezeit 1728–60, Separatabdruck aus dem vorigen, ebenda; von demselben Verfasser: Stephan Schulz. Ein Beitrag zum Verständnis der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. Gotha, Fr. A. Perthes 1875. — 7. Valentin, Niederdichter aus Posen, gestorben 1574, in dem Gesangbuch der Brüder Unität von 1566 mit 3 Liedern vertreten.

Schulz(e), Chrysostomus, Dichter des Osterliedes „Wir leben und atmen in frühlicher Zeit“, geb. 1606 in Löwenburg, gest. 1664 in Breslau als Prof. und Schöppenschreiber.

Schulze (Sculetus), f. Prätorius Christoph.

Schulze, 1. Benjamin, dänisch-holländ.

Missionar, geb. 1689 in Sonnenburg (Brandenburg), ging nach seiner Vorbereitung in Halle 1719 nach Indien, wurde das Jahr nachher in Trankebar von Gründler (f. d.) ordiniert und begründete 1728 die Mission in Madras. Nach 24-jährigem Missionsdienst hielt er sich seit 1743 wieder in Europa auf, unterrichtete hier den nachmaligen Missionar Schwarz (f. d.) im Tamilischen und starb 1760 in Halle. Er ist der Vollerzähler der von Ziegenbalg begonnenen, aber nur bis zum Buch Ruth fortgeführten tamulischen Bibelübersetzung, freilich ohne die Sorgfalt seines Vorgängers. Sein Leben beschrieb Bornbaum, Ev. Miss.-Gesch. in Biogr. 1849. — 2. Joh. Heinr., evangelischer Theolog, geb. 1810, erst Gymnasiallehrer in Magdeburg, dann Pfarrer in Altenwebbingen bei Magdeburg, als welcher er sich um die Einführung liturgischer Gottesdienste in der Magdeburger Kirche verdient machte, 1875 emeritiert, gest. 1884 in Helmstedt. Seine Entwürfe zu den liturgischen Gottesdiensten (Weihnachts-, Oster-, Pfingst-, Wesper-, Königsglocke u.) erschienen seit 1850 in vielen Auflagen. Auch die von ihm als Emeritus herausgegebenen „Tertgemäße Predigentenwürfe über die evangel. und epistol. Perikopen“ erlebten eine 2. Auflage. — 3. Leopold, D. theol., geboren am 11. Juli 1827 in Kroßien als Sohn des Superintendenten Hans Wilhelm Schulze, der als Yorks Feldprediger und begeisterter Soldatenpfarrer durch sein glaubensstarkes Zeugnis und Vorbild auch an seinem Teil zur politischen und religiösen Wiedergeburt seines Volkes mitgewirkt hat. Seit 1829 durch die Verzeigung seines Vaters als Rektor der Ritterakademie nach Brandenburg dort aufwachsend, besuchte Schulze das dortige Gymnasium und kam nach dem Tode des Vaters in das Schindler'sche Waisenhaus nach Berlin, später ins Gymnasium zum Grauen Kloster. In Halle gewannen vor anderen Tholud und Julius Müller, dessen Schwiegersohn er später wurde, einen tiefgehenden Einfluß auf den reichbegabten, zur Erkenntnis des Sohnes Gottes sich hindurchringenden Jüngling, in Berlin verehrte er Neander und Nitzsch. Nach kurzer Thätigkeit als Hauslehrer wurde er 1852 Nachfolger Müllers in Köthen bei Eberswalde und wirkte hier nicht nur als treuer Seelsorger und Prediger, sondern auch im Kampfe gegen Baptisten, Irvingianer, Lutheraner und Hengstenberg als entschiedener Anhänger der positiven Union, dem Orthodoxie und geistlicher Tod noch ziemlich gleichbedeutende Begriffe waren. 1861 siedelte Schulze, einem Rufe folgend, ins Wuppertal über als Pfarrer an der lutherischen Gemeinde in Wuppertal, in der er eine seine ganze Kraft in Anspruch nehmende Thätigkeit entfaltete und wichtige Erkenntnisse über die Bedeutung presbyterialer und synodaler Organe gewann. Das Jahr 1864 führte ihn als Pfarrer und Konsistorialrat nach Posen, wo er das Diakonissenwerk begründete und 1866 ein kleines Krankenhaus mit 2 Schwestern eröffnete. Außer reich

Wirksamkeit als Examinator und Visitor nahm er auch am Kampfe gegen Rom teil und erließ im Namen seines Konistoriums 1868 einen geharnischten Protest gegen die Aufforderung des Papstes zur Rückkehr in die römische Kirche. Seit 1871 wirkte Schulze als Pfarrer zu Elbei bei Magdeburg, einer Stelle, die, in aller Treue von ihm verwaltet, ihm doch nur die finanzielle Unterlage für sein eigentliches Amt als zweiter Generalsuperintendent der Provinz Sachsen darbieten sollte, bis er 1881 nach Magdeburg übersiedeln und nur noch seinem Oberhirtenamte leben konnte. 1890 wurde er erster Generalsuperintendent und Domprediger und versammelte auch hier stets eine große Gemeinde um seine Kanzel. Schulze war ein hervorragender geistvoller Prediger, dem eine edle Sprache und künstlerische Form zu Gebote stand. War er auch zuweilen zu hoch und bewegte er sich gern in pikanten Wortspielen und geistreichen Parallelen, so war der Mittelpunkt seines Zeugnisses doch stets das ungeteilte Evangelium von Christo, das er mit Zeugkraft und Freudigkeit verkündigte. Auch als Katechet war er ausgezeichnet; seine viel aufgelegten „Katechetischen Bausteine“ sind Zeugnisse seiner katechetischen Meisterschaft. Als Kirchenpolitiker vertrat er die Bestrebungen nach größerer Selbständigkeit der Kirche mit Geist und Freimuth auf den Generalsynoden wie im General synodalausschuß, dessen Vorsitzender er zuletzt war. Mit großer Entschiedenheit trat er im Apostolikumstreit für das Bekenntnis der Kirche ein, und dieser Kampf, wie überhaupt sein Zeugnis gegen die moderne Theologie, brachte ihn auch den konfessionellen Lutheranern näher und ließ ihn sie milder und richtiger beurteilen, als sein Unionsfanatismus in der früheren Zeit. Nach schweren Leidestagen starb Schulze am 24. October 1893 in Magdeburg. Unter seinen Vorträgen sind zu erwähnen: Das Christentum in der Bergpredigt; die Seelsorge Christi; Ekklesia und Volkskirche; die Augsburger Konfession als Gesamtbekenntnis unserer evangelischen Landeskirche. Über ihn: Wilhelm Baur, Lebensbild u., Magdeburg 1894. — 4. D. Maxim. Viktor, namhafter kirchlicher Archäolog, geb. 1851 in Fürstenberg (Waldeck), habilitierte sich nach Absolvierung seiner Studien in Basel, Bonn, Straßburg und Göttingen 1879 in Leipzig, ward das. 1884 außerord. Prof. der Theologie und 1888 als Ordinarius nach Greifswald berufen, 1897 Konsistorialrat. Er veröffentlichte u. a.: Die Katafomben von S. Gennaro dei Roberti in Neapel 1877; Archäolog. Studien über altchristl. Monumente 1880; Die Katafomben, ihre Monumente und ihre Gesch. 1882; Der theol. Ertrag der Katafombenforschung 1882; Das evangel. Kirchengebäude 1886; Gesch. des Unterganges des griech.-röm. Heidentums 1887 ff.; Die altchristl. Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung 1889. Außerdem hat er in Fockers Handb. der theol. Wiss. die Christl. Archäologie bearbeitet und 1895 auch ein eigenes Werk über diesen Gegenstand veröffentlicht.

Schulz, David, geboren 1779 zu Bühren bei Freystadt in Schlesien, seit 1809 Professor

der Theologie an der Frankfurter Universität, mit der er 1811 nach Breslau übersiedelte, wo er bis zu seinem am 17. Februar 1854 erfolgten Tode blieb, Hauptvertreter des Vulgärrationalismus in Schlesien, über das er besonders als Mitglied der theologischen Prüfungskommission einen förmlichen Terrorismus ausübte, bis 1845 die Mitunterzeichnung der „Erklärung wider eine kleine, aber mächtige Partei der evangelischen Kirche“ seine Entfernung aus diesem Amte herbeiführte. Er war ein eben so leidenschaftlicher Gegner Scheibels und der schlesischen Lutheraner als Hengstenbergs und der Evangelischen Kirchenzeitung. Den Ton seiner Polemik gegen dieselben kennzeichnet schon der Titel der betreffenden Schriften: „Anfang an heiliger Stätte oder Entlarbung Herrn J. G. Scheibels“ 1822 und „Das Wesen und Treiben der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung beleuchtet“ 1839. Das Glaubensbekenntnis der Deutschkatholiken hat ihn zum Verfasser. Als Ruszkas (s. d.) die Schulz'sche Theologie in Breslau kennen lernte, wurde er durch dieselbe fast wieder in die Arme der röm. Kirche zurückgetrieben, denen er sich eben entwunden hatte. Ein eigenes gereimtes Glaubensbekenntnis von Schulz schließt mit dem in einer stimmungsmäßigen Umarbeitung lange nach seinem Tode von den Verfälschern der „Feuerbestattung“ acceptierten Verse:

„Und tret' ich einst aus meines Grabes Tiefen
Hin vor des Weltenrichters Angesicht,
So wird er strenge meine Thaten prüfen,
Doch meinen Glauben? — nein, das glaub
ich nicht.“

Schulz, Joh. Christoph Friedr., rationalistischer Theolog, geb. 1747 in Wertheim, gest. 1806 als ordentl. Prof. der Theologie in Gießen und Superintendent der Diözese Alsfeld. Er begann Scholia in V. T. herauszugeben, verfaßte Schriften zur alttestamentl. Textkritik und zur Lexikographie u.

Schulze, Ludwig Theodor, geboren am 27. Februar 1833 zu Berlin, wo er, auf dem dortigen Gymnasium zum grauen Kloster vorgebildet, seit Michaelis 1851 auch studierte und zwar zuerst noch Philologie (bei Bösch, Curtius und Lepsius) und Philosophie bes. bei Trendelenburg, neben der Theologie; sehr bald aber ausschließlich letztere bei Hengstenberg, Lehnerdt, Nitzsch, Strauß und Twesten. Nachdem er sich auf den Rat seiner Lehrer für die akademische Laufbahn entschieden und 1856 auf Grund seiner erweiterten Preisarbeit de angelo domini (zu vergl. Stud. u. Krit. 1858) zum Licentiaten der Theologie und 1858 auf Grund seiner Dissertation de fontibus, ex quibus historia Hycosorum haurienda sit zum Doktor der Philosophie promoviert war, habilitierte er sich nach Ablegung der zweiten theologischen Prüfung in Berlin als Privatdozent, und las von 1859 bis 1863 über neutestamentliche Exegese und biblische Theologie. Im Jahre 1863 wurde er zum außerordentlichen Professor für neutestamentliche Exegese an die Universität zu Königsberg in Pr. berufen, wo er außerdem ein Predigtamt verwaltete und Mitglied

der wissenschaftlichen Prüfungskommission war. Aus dieser Zeit stammen seine Abhandlungen über das Wunder bei Rénan (1864), über die Auferstehung Jesu Christi (gegen Schenkel), Martha und Maria, zwei biblische Lebensbilder (1865) und Passions- und Osterfeier (zehn Predigten, über die sieben Worte am Kreuz und drei über die Eucharistie), 1866. In diesem Jahre folgte er einem Ruf als geistlicher Inspektor und Professor an das theologische Seminar zur Ausbildung von geprüften Kandidaten der Theologie zu Religionslehrern an höheren Lehranstalten, welches Wiese zu Magdeburg beim Kloster Unserer lieben Frauen begründet hatte, wo er neben allen Fächern der Theologie auch die der Philosophie und Pädagogik zu vertreten hatte. Hier veröffentlichte er 1867 seine biblisch-theologische Untersuchung vom Menschensohn und Logos (Menschensohn = menschengewordener Logos und Sohn Gottes in den synoptischen wie im vierten Evangelium, daher kein Widerspruch zwischen dem Logoszeugnis des Johannes und dem Jesuevangelium der Synoptiker). Außer manden Abhandlungen im Beweis des Glaubens und der Ev. Kirchenzeitung und der zur Erinnerung an den großen Krieg 1871 erschienenen Predigtammlung „Triebe im Herrn“ gab er 1874 nach Wuttke's Tode dessen „Handbuch der christlichen Sittenlehre“ in 3. Auflage mit zahlreichen Ergänzungen und literarischen wie sachlichen Anmerkungen heraus (neue Ausgabe 1886). In diesem Jahre erhielt er nach krabbes Tode unter Verleihung der theologischen Doktorwürde den Ruf als ordentlicher Professor in Rostock für die Fächer der systematischen Theologie (Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ethik) und der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments, des Lebens Jesu und des apostolischen Zeitalters; daneben liest er noch über die theologische Encyclopädie und die Geschichte der neueren Theologie. Außerdem ist er Mitglied des Konstitutoriums und der Prüfungskommission pro ministerio und pro facultate docendi. Zahlreiche Abhandlungen veröffentlichte er in der Evangelischen wie in der Allg. ev.-lutherischen Kirchenzeitung, im theologischen Literaturblatt und in dem christlichen Kunstblatt. Besonders gehören hierher seine Untersuchungen über die Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte wie in der theologischen Realencyclopädie (2. u. 3. Aufl.). Ferner sind von ihm erschienen die Biographien Philipp Wadernagels (1879), Fr. Ad. Philippis (1883), August Neanders (1890), Luther und die evangelische Kirche (1883), in Böcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften die in 3. Auflage erschienenen Teile: Einleitung ins Neue Testament, das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter. Seine 1894 gehaltenen Rektoratsrede: die Theologie der Offenbarung, ihr Fortschritt und ihre Aufgabe in der Gegenwart zeigt in

kurzen Zügen die Grundlagen seiner Theologie, daß nur die Offenbarungstheologie auf dem Grunde der Schrift gesichert ist gegen ein Aufgehen in allgemeine Religionswissenschaft, und geschützt gegen Beeinflussung von Seiten der Philosophie, wie gegen Übergriffe der Natur- und Geschichtsforschung; daß nur sie ein Bekenntnis haben kann, welches die geschichtlichen Heilsthatsachen bekennt, und daß deshalb nur sie der Kirche für ihre weltumfassende Aufgabe an der Menschheit zu dienen im stande ist.

Schulze, Samuel Friedr., Bearbeiter älterer geistlicher Lieder nach dem Geschmack seiner Zeit, geb. 1726, gest. 1804, Pfarrer erst im Magdeburgischen, dann in der Mittelmark. Er ist Herausgeber der nachmals von dem „Niederverbesserer“ Dieterich benutzten 5 Sammlungen neuer geistl. Lieder zum gottesdienstl. Gebrauch, Brandenburg. 1765 ff.

Schulzwang. I. Begriff. Das Wort Schulzwang wird in einem weiteren und engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bedeutet es soviel als die „allgemeine Schulpflichtigkeit“, d. h. die staatliche oder gesetzliche Anordnung, daß alle Kinder zur Schule angehalten und unterrichtet werden sollen. Da nun die meisten Eltern, denen an sich die Pflicht, die Kinder zu unterrichten und zu erziehen, obliegt, nicht in der Lage sind, dieser Pflicht selber oder durch Privatunterricht zu genügen, so kommt der Staat den Eltern zu Hilfe durch Errichtung höherer und niederer Schulen. In welche von diesen Schulen Eltern ihre Kinder schicken wollen, steht ihnen frei; daß sie die Kinder aber in eine derselben schicken, dazu werden sie vom Staate angehalten resp. gezwungen. Dies der Schulzwang im engeren Sinne. Derselbe besteht also wesentlich in der gesetzlichen Anordnung, daß Eltern, welche nicht selber oder durch Privatunterricht für die Ausbildung ihrer Kinder sorgen, gezwungen werden, ihre Kinder in eine der staatl. errichteten Schulen zu senden. — II. Prinzipielles. Daß dem Staate das Recht zusteht, den Schulzwang im weiteren Sinne zu üben, ist unzweifelhaft. Faßt man den Staat noch in dem Sinne auf, wie es die ältere lutherische Orthodoxie thut, daß die ihn leitende Obrigkeit *custos ubriusque tabulae legis divinae* ist, so ergibt sich das Recht der Obrigkeit, die allgemeine Schulpflichtigkeit festzusetzen von selber, wie auch Luther in seinem Sermon, „daß man die Kinder zur Schule halten solle“ (1530) sich geradezu für den Schulzwang ausgesprochen hat. Faßt man im modernen Sinne den Staat als Kulturstaat auf, so hat er auch als solcher in Rücksicht auf die ihm obliegende Pflicht der Erhaltung und Förderung der allseitigen Wohlfahrt seiner Angehörigen das Recht, die Ausbildung festzusetzen, welche er als minimale von allen seinen Bürgern erwartet. Faßt man den Staat als Rechtsstaat auf, der nur die Aufgabe hat, darauf zu sehen, daß jedem das Seine wird (*Suum cuique*), so ergibt sich auch von daher das Recht, die allgemeine Schulpflicht einzuführen. Die Kinder haben ihren Eltern

gegenüber das Recht, zu fordern, daß sie in irgend einer, wo möglich ihrem Stande angemessenen Weise ausgebildet werden. Der Staat hat die Aufgabe darauf zu sehen, daß die Eltern sich dieser Rechtspflicht nicht entziehen und setzt daher die allgemeine Schulpflicht fest. Gestaltet sich nun aber die allgemeine Schulpflicht, wie es ja gemeinlich der Fall ist, zu dem Schulzwang im engeren Sinne, d. h. führt sie dazu, daß der Staat die Eltern zwingt, ihre Kinder in die von ihm eingerichteten Staatsschulen zu schicken, so ergibt sich daraus für den Staat die moralische Pflicht, den Eltern der Kinder auf diese Schulen auch den nötigen Einfluß zu gewähren, damit sie sicher sind, daß ihre Kinder in der Schule denjenigen Unterricht empfangen, den sie als Eltern für ersprießlich halten. Wie dieser Einfluß praktisch auszuüben ist, ist eine Frage der Schulorganisation (siehe Schulaufsicht sub. II). — III. Historisches. Schon Athen und Sparta kannten bei Erziehung der Jugend eine Art Schulzwang. Karl der Große hatte die Idee der allgemeinen Schulpflicht, ebenso Luther. Die Kirchenordnungen der lutherischen Kirche enthalten fast durchweg schon Bestimmungen über die allgemeine Schulpflicht: Im vorigen Jahrhundert wurde dieselbe als gesetzliche Forderung fast in allen Ländern Deutschlands eingeführt und nach Möglichkeit durchgeführt. Seit Anfang unseres Jahrhunderts ist sie in Deutschland allgemein. Sie beginnt mit dem 5. resp. 6. Lebensjahre und dauert bis zum 14. England und Frankreich haben die allgemeine Schulpflicht noch nicht. (Das Nähere über die geschichtliche Entw. siehe bei Schmid, Encyklop. d. ges. Erz.- u. Unterrichtswesens. 2. Aufl. Bd. VIII S. 186 ff.)

Schumann, 1. Christian, Liederdichter „Kommt, ihr Kinder dieser Erden“; „Betrachte, Mensch, dein Ende“, geb. 1681 in Osterfeld, gest. 1744 als Pfarrer in Böhmen im Naumburgischen. — **2. Joh. Michael**, Hymnolog und Liederdichter, geb. 1666 in Weizenfeld, gest. 1741 daselbst als Oberhofprediger und Gen.-Sup. des Fürstentums Querfurt, vorher 25 Jahre vielgelegener Prediger in Halle. Er gab das 1733 in 5. Aufl. erschienene Weizenfelder Gesangbuch heraus, in welchem sich 23 seiner eigenen Lieder befinden. Davon sind weitverbreitet: „Erfreue mich mit deiner Gnade“; „Herz, sei getreu in deinem Glauben“; „Mein Jesus, liebster Bräutigam“; „Mein treuer Gott, was soll ich sagen“; „Nun sich die Nacht geendet hat und dunkler Schatten weicht“. — **3. Theophilus Salomo**, Missionar der Brüdergemeinde unter den Indianern Südamerikas, ein Pfarrersohn, am 1. Juli 1719 in Grabow in Brandenburg geboren, genoß in Brandenburg den Unterricht eines frommen Lehrers, der in eigenen Erbauungsjahren bei seinen Schülern immer wieder auf Befehrung und Heiligung drang und dadurch in Schumann eine große Unruhe und Angst des Gewissens hervorrief. Er verlor auch diese quälenden Empfindungen weder als Student der Theologie in Halle, noch in seiner Stellung als Lehrer am dortigen

Pädagogium, in der er sich durch große Gelehrsamkeit und Lehrthätigkeit auszeichnete. Vielmehr legte er nun sein Schullamt nieder und kehrte in die Heimat zurück, Tag und Nacht ringend mit Gott. Die Freundschaft des Abtes Steinmez zu Kloster Bergen, der ihn an seine Schule berief, wirkte erhebend auf seine geängstete Seele, aber erst der Eintritt in die Brüdergemeinde (1743), die er bei Besuchen näher kennen gelernt hatte, brachte ihm vollen Frieden, und als Sekretär des Grafen Zinzendorf eignete er sich auch dessen ganze Theologie mit großer Hingabe an. Einem Auf der Brüdergemeinde in ihre kürzlich (1739) erst begonnene Missionsarbeit unter den Indianern Südamerikas leistete er freudig Folge und kam in Begleitung seiner jungen Frau nach langer Reise am 27. Okt. 1748 auf der Missionsstation Pilgerhut unter den Arawaken im holländischen Guyana an. Schumanns Erfahrungen im Glaubensleben, seine wissenschaftliche Bildung, sein unermüdlicher Eifer, der ihm auch zu schnellen Fortschritten in der Erlernung der Sprache verhalf, machten ihn bald zur Seele dieser Mission. Schon 1749 wuchs die Gemeinde der Neugetauften auf 72 Seelen. Auch aus entfernteren Gegenden stellten sich Heiden ein, und wiederum drang auch Schumann tief in das Innere des Landes vor und verkündigte das Evangelium in den Urwäldern Guyanas. Auch gelang es ihm, Schwierigkeiten, die der Mission von den holländischen Behörden drohten, zu beseitigen und manchen Gouverneur von dem Segen und Erfolg seiner Arbeit zu überzeugen. Die Gemeinde aber wuchs so sehr, daß viele Befehrte in Pilgerhut nicht mehr den nötigen Platz und Lebensunterhalt fanden und sich anderwärts niederlassen mußten. Zu ihrer geistlichen Versorgung wurden von Schumann 1753 Rationalgehilfen erwählt, 8 Männer und 11 Frauen, deren treues und geschicktes Wirken seine Arbeit so förderte, daß 1757 noch 2 neue Stationen, Saron und Ephrem, gegründet werden konnten. Schumann aber trat, durch den schnellen Tod seiner Frau tief niedergeschlagen und durch die unermüdliche Arbeit erschöpft, 1758 die Rückreise in die Heimat an, wo er sich so erquickte und stärkte, daß wir ihn an der Seite einer zweiten Frau schon im Januar 1760 wieder in Paramaribo finden, von wo er nach Pilgerhut zog. Hier hatte mangelnde geistliche Versorgung, Seuche und Hungersnot die Gemeinde schwer geschädigt. Desto eifriger nahm Schumann die Arbeit wieder auf. Aber plötzlich erkrankte er, und am 6. Oktober 1760 machte das Klimafieber seinem segneten Wirken ein Ende. Das Jahr 1763 aber brachte mit seinem Negeraufstand der ganzen Mission auf Pilgerhut den Untergang.

Schummel, Johann Gottlieb, geb. am 8. Mai 1748 in Seitzendorf bei Hirschberg als Sohn eines Schullehrers, besuchte unter sehr drückenden äußeren Verhältnissen, die ihn vorübergehend sein Heil im Anschluß an eine Schauspielertruppe suchen ließen, das Hirschberger Gymnasium und seit 1767 die Universität Halle, wo er ernste

philosophische und litterarische Studien trieb. Seit 1771 Hauslehrer, begann er seine eigene schriftstellerische Thätigkeit, an der ihn auch die vernichtende Kritik seiner Leistungen durch den jungen Goethe nicht irren machte. 1773 wurde er Präzeptor und dann Konventuale an der Klosterschule zu Unserer Lieben Frauen zu Magdeburg und wirkte hier unter seinen Schülern, deren Liebe und Vertrauen er zu gewinnen suchte, um sodann „den Kanal zu ihrem Herzen zu finden“, acht glückliche Jahre. Hier hatte er auch Gelegenheit die Leistungen des Philanthropins von Basedow (s. d.) kennen zu lernen, und eine Frucht seiner eigenen Beobachtung des sokratischen Verfahrens, dessen Resultate in einem starken Mißverhältnis zu seinen Versprechungen standen, war seine berühmte Satire: *Epigbart, eine komi-tragische Geschichte für unser pädagogisches Jahrhundert*, die er 1779 von Viegins aus, wo er Professor der Geschichte an der Ritterakademie geworden war, veröffentlichte. Er wendet sich hierin gegen die Austerlucht der Sokratik, besonders in den Philanthropinen, und will „die idealen Krämer im Erziehungsweisen in ihrer Blöße darstellen“. Ein Muster seiner satirischen Behandlung der Sokratik gibt v. Bezold in seinem System der kirchl. Katechetik, 2. Band, 2. Abtheilung, 2. Hälfte, S. 156 f. Auch sonst veröffentlichte Schummel noch zahlreiche Schriften mit gesundem pädagogischen Urtheil; doch fehlte ihm ganz das Verstandnis für den pädagogischen Wert des klassischen Altertums und überhaupt der historische Sinn; so schwärmte er für die französische Revolution und für Napoleon und wurde deshalb, obgleich er seit 1788 als Prorektor am Elisabethgymnasium zu Breslau mit bestem Erfolg gewirkt hatte, 1810 als Rektor nicht bestätigt. Er starb am 23. Decbr. 1813.

Über ihn s. Kämmler in der Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtsweins, die Allgem. deutsche Biographie und v. Bezoldwitz am angeführten Ort.

Schuppen am Fisch werden im Speisegesetz 3 Mos. 11, 9f. und 5 Mos. 14, 9f. erwähnt, ebenso in dem Gleichnis Jesu. 29, 4, wo der Pharao mit einem Krokodil (s. Drache) verglichen wird, an dessen Schuppen sich die Fische (Gleichnis für die Bewohner des Landes) festhängen, um dann mit ihm auf dem Lande vertilgt zu werden. Apg. 9, 18 wird die Blindheit des Paulus mit dem Staar verglichen, dessen Trübung der Sehkraft man im Altertum als Schuppen vor dem Auge bezeichnete, die bei Wiedererlangung derselben gewissermaßen abfielen.

Schuppius, eigentlich Schupp oder Schuppe, Johann Nathanael, Sammler und praktischer Theologe, zuletzt in Hamburg, wurde geboren zu Greben i. J. 1610 als Sohn des dortigen späteren Bürgermeisters Johann Eberhart Schupp. Nachdem er den ersten Unterricht auf dem paedagogium illustre seiner Vaterstadt erhalten hatte, bezog er Weihnachten 1625 die Universität Marburg, studierte der damaligen Sitte gemäß zunächst Philosophie und Logik und wandte sich dann auf den Wunsch seiner

Eltern der Theologie zu. Zu seiner weiteren Ausbildung machte er nach beendigem Studium größere Reisen durch Deutschland, Dänemark, Preußen, hielt sich längere Zeit an den Universitäten zu Königsberg und Rostock auf und promovierte an letzterem Orte unter dem von ihm hoch geschätzten Professor der Poesie Laurenberg zum Magister (1631), lehrte aber, nachdem er nur kurz dort Vorlesungen gehalten hatte, noch in demselben Jahre in seine Heimat zurück. 1634 finden wir ihn als Begleiter eines jungen heffischen Adligen in Holland. Von dort zurückgekehrt, erhielt er die Professur der Geschichte und Beredsamkeit in Marburg, in welcher Thätigkeit er bis z. J. 1648 verharrte. Durch die natürliche Art seines Vortrages sowie durch den ungezwungenen Verkehr mit seinen Schülern wirkte er ungemein anregend und belebend auf diese einzuwirken, was noch bedeutsamer ward, nachdem er sich wieder mehr den theologischen Studien zugewandt hatte. 1641 ward er Licentiat der Theologie, 1643 Prediger an der Elisabethkirche und 1645 promovierte er zum Doctor der Theologie. Durch die Wirren und Schrecknisse des 30-jährigen Krieges hatte auch er, wie schon früher, so auch jetzt hier in Marburg viel zu leiden, und dies war die Veranlassung geworden, daß er einem Ruf des Landgrafen Johann von Heffen-Draubach folgend leidend Hosprediger und Konsistorialrat in Draubach ward (1648). Der Landgraf hielt große Stücke auf ihn und sandte ihn sogar als Bevollmächtigten zu den Friedensverhandlungen nach Dänabrück. Er hat seine Aufgabe dort zur vollsten Zufriedenheit seines Herrn gelöst, nebenher aber als gern gehörter Prediger viel gewirkt. Nach dem Friedensschluß ward er, einen sehr ehrenvollen Ruf nach Bremen sowie einen solchen nach Augsburg ausfolgend, nach längeren vorausgegangenen Verhandlungen Pastor an St. Jacobi in Hamburg (1649), und in dieser angesehenen Stellung hat er bis an sein Lebensende, wenn auch unter viel Anfeindung, so doch in großem Segen gewirkt. Was ihm in seiner Wirksamkeit besonders viele Feinde erwarb, das war auf der einen Seite der Eifer, mit dem er die Sünde strafe, auf der anderen Seite seine volkstümliche und naturwüchsige Art und Weise zu predigen, in der er sich auch wohl nicht scheute, durch Witze die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu fesseln. Es waren besonders seine Amtsbrüder, welche an dieser freieren von dem bisherigen Herkommen völlig abweichenden Art zu predigen Anstoß nahmen und ihn des öfteren beim geistlichen Ministerium, das damals unter der Leitung des Senior's Dr. Müller stand, verklagten; und so entspann sich ein langjähriger, auch durch Schrift und Gegenschrift fortgeführter Kampf zwischen Schuppius und dem Ministerium, in welchem der Hamburger Senat eine vermittelnde Stellung einzunehmen suchte, und in welchem auch trotz der von verschiedenen Universitäten eingeholten Gutachten eine eigentliche Lösung der streitigen Frage, ob es nämlich einem Doctor der Theo-

logie erlaubt sei, *facetias, fabulas, satyras, historias ridiculas* zu predigen oder in Druck zu geben, nicht gefunden worden ist. Das alles lähmte wohl des Schuppius Kraft, aber hinderte doch nicht, daß seine Predigtthätigkeit für alle nach Wahrheit suchenden Seelen eine außerordentlich segensvolle ward und daß er besonders beim Volke in hohem Ansehen stand. Zu letzterem trugen auch seine vielen kleinen, damals sehr viel gedruckten Schriften bei, die sowohl erbaulichen als auch allgemeinen Inhalts waren, und die in ihrer volkstümlichen Sprache und in ihrem seltenen Gemisch von Ernst und Scherz sowie in ihrer gefunden, humorvollen Beurteilung des öffentlichen und privaten Lebens, auch in ihrer treffenden Geißelung hervorgetretener Mißstände für die damalige Zeit von der größten Bedeutung waren und Schuppius einen ehrenvollen Platz unter den deutschen Volkschriftstellern und Satyrikern einräumen. Die wichtigsten unter den erbaulichen und mehr erbaulich gehaltenen sind: Der geplagte Hiob, 1657; Die Krankenwärterin oder die Auslegung des heiligen Vaterunfers, wie man es mit armen, einfühligen, kranken Leuten beten kann, 1658; Golgatha, 1661; Einfältige Erklärung der Vitane, 1661. Auch gehört hieher die einzige von ihm ganz im Druck erschienene Predigt, die er am 4. Juli 1656 über das dritte Gebot hielt, sowie die Bemerkung, daß er schon in Marburg 1643 zwei Sammlungen geistlicher Lieder erscheinen ließ, die aber weiter keine Bedeutung erlangten.

Durch seine aufreibende Thätigkeit und die vielen Widerwärtigkeiten mürbe gemacht, starb Schuppius früh an einer heftigen Krankheit am 26. Oktober 1661. Er war zweimal verheiratet, zuerst mit der Tochter des früh verstorbenen Professors der Beredsamkeit und der Geschichte Selwig in Marburg, nach deren Tode (1650) mit der Tochter des dänischen Kanzlers Theodor Reinckind in Glückstadt.

Seine Bedeutung besteht darin, daß er in einer Zeit, wo auf der Kanzel sowohl wie überhaupt in der Theologie sich eine gewisse Einseitigkeit geltend machte und wo durch den 30-jährigen Krieg die Sitten gelodert und der Glaube vielfach erstorben war, in seiner natürlichen Art durch Wort und Schrift den Weg zu den Herzen besonders der breiten Massen zu finden wußte und mit Eifer darauf drang, das Christentum im ganzen Leben mit vollem Ernst zur Geltung zu bringen. Man hat ihn in letzterer Beziehung auch wohl einen Vorläufer Speners genannt.

Schur, 1. i. Sur. — 2. Schur der Schafe bedeutet 5 Mos. 18, 4 und Hiob 31, 20 (Luther: Felle) nicht die sich vollziehende Handlung, sondern die davon gewonnene Wolle.

Schürer, Emil, protestantischer Theolog, geb. am 2. Mai 1844 als Sohn eines Fabrikanten zu Augsburg, habilitierte sich nach vierjährigem Studium in Erlangen, Berlin und Heidelberg (1862–66) 1869 zu Leipzig, wo er 1873 außerordentlicher Professor wurde.

1878 erhielt er einen Ruf nach Gießen als Ordinarius, dann einen solchen nach Kiel und 1895 nach Göttingen. Außer seiner Habilitationsschrift *De controversiis paschalibus* und einer Abhandlung über die „Gemeindeverfassung der Juden in Rom“ (1879) ist sein auf gründlichsten Studien beruhendes, klassisches „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte“ zu erwähnen, das 1873 in 1. Auflage und 1886 bis 90 in 2. unter dem veränderten Titel: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ erschien. Auch gibt Sch. seit 1876 die „Theologische Literaturzeitung“ heraus (eine Zeitschrift in Verbindung mit Harnack), ein Blatt, das er zu einem gewichtigen Organ der theologischen Linken zu gestalten wußte.

Schurff (Schürpf), Hieronymus, bedeutender Wittenberger Jurist zur Zeit Luthers, geb. 1481 zu St. Gallen, gehörte seit der Gründung der Wittenberger Universität der juristischen Fakultät derselben an (zuerst doctor legens in artibus, 1507 Ordinarius iuris civilis und Dr. iuris, später kurfürstlicher Rat und seit 1536 „erster Regent in Rechten“). Für Luthers Sache war Sch. mit am frühesten gewonnen, und dieser hatte an ihm einen treuen Freund und weisen Berater. Als Mann des Rechtes war Sch. bestrebt, die Reformation vor dem Verlassen der Rechtsbahnen zu bewahren, um den Gegnern keinen Anlaß zum Einschreiten zu geben. Auf dem Reichstag zu Worms war er Luthers Rechtsbeistand; als dieser gegen den Willen des Kurfürsten von der Warburg nach Wittenberg eilte, machte der gewandte Jurist den Vermittler. Luthers Eintritt in die Ehe billigte er aus Gründen juristischer Vorsicht nicht (vgl. sein Wort: „Wenn dieser Mönch ein Weib nähme, so würde die ganze Welt und der Teufel selbst lachen und er alle seine Sache damit verderben“), doch arbeitete er treulich an Luthers Werk mit, so bei der Schul- und Kirchenvisitation, welche er in den Untern Orla und Weida leitete. Eine starke Spannung zwischen ihm und Luther entstand in den 30er Jahren über die Frage nach der Gültigkeit der heimlichen, d. h. ohne Vorwissen und Einwilligung der Eltern geschlossenen Ehen sowie des kanonischen Rechtes überhaupt. Luther griffte seit dieser Zeit den Juristen und namentlich Schurff; allein dieser und die juristische Fakultät gaben nicht nach, bis der Kurfürst Joh. Friedrich eine sogenannte concordia schuf, welche im Sinne Luthers (für Ungültigkeit jener Ehen) entschied, zugleich aber, weil sie mit landesherrlichem Ansehen ausgestattet war, die Gewissen der Juristen beruhigte. — Es war Schurffs Verdienst, daß die Rechtsverhältnisse innerhalb der jungen evangelischen Kirche nicht in verhängnisvoller Weise verwirrt wurden, daß das kanonische Rechtsbuch, wenn auch mit den nötigen Modifikationen, seine Bedeutung als Rechtsquelle behielt und so die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche auch auf diesem wichtigen Gebiet gewahrt wurde. — In den Tagen der Not, nach der Schlacht bei Mühlberg, erwies sich Sch. als treuer Diener seines

Kurfürsten; Wittenberg war ihm verleidet, er ging nach Frankfurt a/D., woselbst er 1554 starb. Vgl. Köhler, Luther und die Juristen. Hanf, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. Bd. V.

Schürmann, Anna Maria von, „die Jungfrau von Utrecht“, war aus einem Antwerpener Patriziergegeschlecht, das unter der spanischen Herrschaft nach Köln geflüchtet war, dort am 5. November 1607 geboren, 1610 mit ihren Eltern ins Zülichsche und dann nach Franeker gekommen, bis der Sieg der nationalen Parteien ihnen die Heimat wieder öffnete und Utrecht 1615 ihr Wohnitz wurde. Dort wurde sie, die mit 3 Jahren schon fließend lesen konnte und mit 6 Jahren das Lateinische begonnen hatte, erst ganz in die Welt der Sprachen eingeführt, lernte zunächst aus religiösem Interesse noch Griechisch und Hebräisch, dann ihrem Wissensdrang folgend das dem Hebräischen verwandte Arabische, Syrische und Koptische und fügte endlich auch noch das Italienische, Spanische, Persische und Türkische hinzu. Daneben trieb sie Mathematik und Geschichtswissenschaft, Geographie und Naturwissenschaften, vor allem die Botanik. Als sie nach dem Tode ihres Vaters 1623 zu Franeker mit ihrer Mutter wieder nach Utrecht zurückgekehrt war und die Gründung der Universität daselbst im März 1636 mit einem lateinischen Gedicht gefeiert hatte, wurde ihr die Teilnahme an den Vorlesungen (in einer besonderen Loge) erlaubt, und sie benützte das zu ernststen philosophischen und anatomischen Studien. Zur Theologie hatte sie ohnedies ihre aufrichtige Frömmigkeit schon längst hingezogen, und besonders war es Gisbert Voëtius (s. d.), dieser eifrige Befenner des reformierten Dogmas und Feind des Arminianismus, der einen bestimmten Einfluß auf sie ausübte. Ebenso erfahren wie in den Wissenschaften war M. Schürmann auch in allerlei Kunstarbeiten; Bildschnitzerei und Malerei (sie malte sich wiederholt selbst), Boffierarbeiten in Wachs und seine Sticheereien waren ihr nicht fremd. Was Wunder, daß sie in ihren „Logischen Dissertationen über die Fähigkeit des weiblichen Geschlechts in Sachen der Gelehrsamkeit und schönen Wissenschaften“ (1641) für ihr Geschlecht eintrat und diese Fähigkeit behauptete. Aber nur besonders begabte Frauen haben das Recht, sich die Wissenschaften anzueignen, und auch sie nur, wenn sie von anderen Verpflichtungen frei sind, sich durch ihr Studium weder an den Übungen der Andacht noch an den häuslichen Beschäftigungen hindern lassen und nicht den eigenen Ruhm suchen, sondern Gottes Ehre, ihre eigene Veredlung und die Förderung ihrer Familie wie ihres ganzen Geschlechts. So hat die erste Kämpferin für Frauenrechte gleich auch die richtigen Gesichtspunkte und Scharanten dafür aufgewiesen. Sie hat auch mit der That ihre Grundätze bewährt, indem sie nach dem Tode ihrer Mutter 2 hinfällige Tanten und ihren fränkischen Bruder jahrelang mit unermüdlicher Hingebung pflegte und ihren Briefwechsel mit den ange-

sehensten Gelehrten auf das Allernötigste einschränkte. Trotzdem zog der Ruhm ihrer Gelehrsamkeit Staatsmänner und Gelehrte, Fürstinnen und Königinnen zu ihr hin. Sie aber begann immermehr sich dem weltlichen Treiben zu entfremden und nur noch der Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses zu leben. So konnte auch Labadie (s. d.) mit seinen mystischen Spekulationen und asketischen Forderungen Einfluß auf sie gewinnen. Sie setzte 1666 seine Berufung nach Middelburg durch, zog in das Haus des Abgesetzten in Amsterdam und trat in seine Hausgemeinde ein, ging mit Labadie 1670 nach Herford, wo die Schwärmerie dieser „Neuen Kirche“ in der auffälligsten und abstoßendsten Form hervortrat, und wanderte mit den anderen nach Altona, wo sie zur Verteidigung Labadies und Rechtfertigung seiner Lehren ihr großes Werk „Cutleria“ schrieb. Nach dem Tode Labadies 1674 nahm Anna von Schürmann, die der Gemeinde alles geopfert hat, ihr Vermögen wie auch die Wissenschaft, das Anerbieten der 3 reichen Schweltern Sommersdijst an und bezog mit ihren Getreuen ihr Schloß in Wiemard (Westfriesland), wo sie am 4. Mai 1678 müde und lebensatt starb. S. Labadie u. d. Labadisten.

Schürpf, f. Schurpf.

Schurz, in der Mehrzahl Schurze (rev. Bibel), nicht Schürzen, wie spätere Bibelbrude schreiben, 1 Moj. 3, 7, eine Decke für die Vorderseite des Unterleibes, nicht der Beine, von den ersten Menschen aus Laub des Feigenbaumes hergestellt; dagegen ist der Schurz Jesu, Joh. 13, 4f., der aus Leinwand war und von Dienern getragen wurde, unserer Schürze ähnlich gewesen. „Sich schürzen“ Luf. 17, 8 bedeutet das Gürteln des Gewandes bei der Arbeit.

Schüssel nennt Luther richtig eine Anzahl verschiednen großer und tiefer Gefäße, die bei häuslichen und gottesdienstlichen Verrichtungen gebraucht wurden; die Verwendung im Gleichnis 2 Kön. 21, 13 und zur Schilderung pharisäischer Gesezesgerechtigkeit ist selbstverständlich. Einmal nennt er das Messer zum Lichtputzen, das er anderwärts so richtig wiedergibt, eine Schüssel, 1 Kön. 7, 50.

Schuster, Gottward, 1673 in Langenheßen bei Widau geboren, wurde 1703 Pastor zu Stein, dann Diakonius an der Katharinentirche und zuletzt Archidiaconus an St. Marien in Widau, wo er 1761 starb. Er dichtete das Kinderlied: „Zhr Eltern gute Nacht!“ (Säch. Gesangbuch Nr. 666.)

Schuster, D. Karl, geboren zu Celle 1833, war in den Jahren 1865–80 Konventual-Studiendirektor im Kloster Loccum und schrieb als solcher „Die Ausbildung der Theologen im Prediger Seminar des Klosters Loccum“ 1876. Gegenwärtig ist er Konsistorialrat zu Hannover und Generalsuperintendent des Fürstentums Calenberg. Er verfaßte noch die praktisch-theologischen Studien „Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend“, 2. Aufl. 1892, und „Die Vorbereitung der Predigt“ 1889, außer-

dem „Das Studium der Theologie in der Gegenwart“ 1893. Auch ist er eifriger Vertreter der Gustav Adolfs-Sache.

Schüttler, f. Kretzger.

Schütz von, f. Sinold.

Schütz, 1. Christian, Liederdichter der Inspirationsgemeinde, von Profession ein Küfer aus der Rheinpfalz, gest. 1750 als Schreiber der Palzgräfin Christiane. Außer viel gesungenen Liedern veröffentlichte er „Zeugniß der Wahrheit von der Wiederbringung aller Dinge“ 1727. — 2. Heinrich, ist der bei weitem bedeutendste von den drei Komponisten, welche man als die 3 großen S. bezeichnet. Er wurde 1585 zu Köstritz im Voigtlande geboren, und früh als Sängerknabe in die berühmte Kapelle des Landgrafen Moritz aufgenommen, welcher ihn wegen seines wunderbaren Talents 1609 zur Ausbildung nach Venedig schickte. Drei Jahre war er hier des großen Gabrieli Schüler und kehrte dann in seines Fürsten Dienst zurück. Auf dringendes Bitten des Kurfürsten von Sachsen gab der Landgraf seine Zustimmung zu dem ehrenvollen Rufe als Kapelldirektor in Dresden. Der Neunzehnjährige hob die unter ihm stehende Schar bald zu höherer Leistungsfähigkeit, bis nach längerer Schulung die Kapelle als einzig in ihrer Art allgemeine Bewunderung fand. Wiewohl Schütz zu Cornelius Becker's Psalmen und lutherischen Kirchenliedern in seinem „Geistlichen Gesangbuch“ 92 Tonweisen schrieb, so sind doch nur wenige in den kirchlichen Gebrauch übergegangen. Seine Bedeutung zeigte sich vielmehr in den Kompositionen konzertierenden Stils, deren er sehr viele geschaffen hat. Sie sind in verschiedenen Sammlungen veröffentlicht, so in den drei Bänden *Symphoniae sacrae* von 1629, 1647 und 1650. Ferner sind zu nennen die „Kleinen geistlichen Konzerte“, 1—5stimmig 1636 und 1639, die *Musicalia ad chorum sacrum* 1648. Besonders diejenigen Kompositionen zeigen den Meister in seiner Größe, in welcher die Kraft des musikalischen Ausdrucks sich zu dramatischer Gestaltung zu steigern vermag. Trotz der Fähigkeit, jede Empfindung in seiner Tonsprache in wirkungsvollster Weise zur Darstellung zu bringen, überschreitet Schütz nie die Grenzen, welche der geistlichen und echt kirchlichen Tonkunst durch die Natur des Gegenstandes gesteckt sind. So ist gerade Schütz geeignet gewesen, bleibend Großartiges auf dem Gebiete der Passionsmusik (s. d.) in seinen „Sieben Worten Christi am Kreuz“ und in der „Historia des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi“ d. i. in vier Passionen zu schaffen. Ebenso wird er in seiner „Historia der frühlichen und siegreichen Auferstehung unseres einigen Erlösers und Seligmachers Jesu Christi 1623“ zu einem Bahnbrecher des deutschen evangelisch-biblischen Oratoriums (s. d.). Schütz starb hochgeehrt und weitberühmt im Jahre 1672. — 3. Joh. Jakob, Dichter des allbekannten Liedes „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut“, geb. 1640 in Frankfurt a/M., ein Urenkel von Jak. Andrea, nach juristischen Studien in Tübingen ein sehr

geachteter Rechtsanwalt seiner Vaterstadt, der auch für Förderung christlichen Lebens thätig war. Er war es, der Spener zur Veranstaltung der collegia pietatis anregte. Später geriet er, von Spener vergeblich gewarnt, unter dem Einfluß von Petersen (s. d.) und dessen Gattin auf die Wege von Schwärmern, zog sich endlich mit seiner Familie gänzlich vom öffentlichen Gemeinleben und Gottesdienst zurück und starb am 21. Mai 1690. Weitere Lieder als das „Sei Lob und Ehr“ sind von ihm nicht bekannt. Dasselbe erschien zuerst in dem anonym von ihm herausgegebenen „Christl. Gedtenbüchlein zur Beförderung eines anfangenden neuen Lebens“, Frankfurt, 1673, und wurde von ihm auf Grund von 5 Mos. 32, 3 wahrscheinlich nach Errettung aus Kerkhaftigkeit gedichtet. Vgl. Bl. für Hymnol. 1881. I.

Schütze, Friedrich Wilhelm, bedeutender sächsischer Pädagog, geb. 1807, besuchte von 1824 bis 1827 das Seminar zu Weiskensfeld, begann seine Lehrtätigkeit 1827 am Freierlich Zietzschschen Seminar zu Dresden, bereitete sich daneben durch eifrige Privatstudien auf die Reiseprüfung an einem Gymnasium vor, studierte von 1842 bis 1844 Theologie zu Leipzig und ward in dem letztgenannten Jahre zum Direktor des Fürstlich Schönburgischen Schullehrerseminars zu Waldenburg ernannt, welches unter seiner trefflichen Leitung bald zu hoher Blüte gelangte. Nach 40-jähriger segneter Thätigkeit ließ er sich 1885 emeritieren und verbrachte seine letzten Lebensjahre in Gohlis bei Leipzig, wo er 1888 starb. Neben verschiedenen wertvollen Arbeiten Schützes auf dem Gebiet der Musiklehre (namentlich der Orgelkunde) sowie der praktischen Pädagogik („Evangelische Schullehre. Praktische Erziehungs- und Unterrichtsschule für Seminar- und Volksschullehrer“, VI. Aufl. 1884) sind hervorzuheben seine Schriften über den Religionsunterricht, durch welche er dem evang.-luth. Bekenntnis sein gutes Recht in der religiösen Unterweisung seitens der Volksschule sichern wollte („Entwürfe und Katechesen über D. Martin Luthers kleinen Katechismus“, 3 Bände, 1879; „Schulkatechismus“ (für Schüler bestimmt), 1883; „Praktische Katechetik für evangelische Seminare und Lehrer“, 1879).

Schütze, Heinrich, Liederdichter, geb. 1793 in Stettin, gest. 1862 als Regierungsekretär, veröffentlichte eine u. d. L. „Rosen von Jericho“ 1835 erschienene wertvolle Sammlung religiöser Dichtungen. Vgl. seine bei Knapp* unter Nr. 2793 befindliche herrliche „Vesper zur See“.

Schütze, Sebastian, dem Pietismus nicht abgeneigter luth. Geistlicher und Pädagog, geb. 1697 in Chemnitz, 1724 Anstaltsgeistlicher in Waldheim, 1727 Pastor in Mühlberg, 1735 in Oderan, wo er 1763 starb. Er ist Verfasser eines weit verbreiteten Katechismus („Ordnung des Hehls in 52 Katechismusexaminiibus“, Leipz. 1745), der den Lehrern zugleich wertvolle Winke gibt, wie sie schwerere Vorstellungen aus dem Leben erläutern können.

Schutzengel, f. Engel, gute, Bd. II, S. 372. und Engelerhebung ebenda S. 377.

Schutzengelfest (Festum S. S. Angelorum Custodum oder Tutelarum), in der römischen Kirche erst von Paul V. am 27. Septbr. 1608 „ad libitum cleri“ eingeführt, von Clemens X., 1670 ex praecepto angeordnet und auf den 2. Oktober fixiert, wird nach späterem päpstlichen Indult am ersten Sonntag im Monat September mit 2 Mofe 23, 20—22 als Epistel und Matth. 18, 1—10 als Evangelium gefeiert. Der richtige biblische Gedanke, daß die Engel den Gläubigen, sonderlich den Kindern dienen und sie schützen, ist dabei in die falsche Vorstellung verkehrt, daß jeder Mensch seinen besonderen Schutzengel habe und diesem wie dem menschlichen Schutzheiligen Dienst und Verehrung zu erweisen sei. In der evangelischen Kirche hatte das Michaelisfest (s. d. Artt. Michael, Michaelistag) die Bedeutung eines Schutzengelfestes im rechten Sinn.

Schutzfest Mariä (Festum S. Patrocinii B. Mariae Virg.), als besonderes Fest neben dem Rosenkranzfest erst seit dem 18. Jahrh. in der römischen Kirche gewöhnlich am zweiten Sonntag im November gefeiert und dem Andenken des Schutzes und der Fürbitte geweiht, welche Maria den Gläubigen leistet.

Schutzheiliger. Schutzpatron. Die Heiligenverehrung der römischen und griechischen Kirche (s. b. Artt., ferner Dulia, Patria, Hyperdulie) beruht auf einem fälschlich angenommenen allgemeinen Mittlerverhältnis der von der Kirche freierten „himmlischen Aristokratie“ der triumphierenden Gemeinde zu den Gliedern der streitenden (intercessio sanctorum, *μεσσία των άγιων*), vollzieht sich aber in der Praxis so, daß dies Verhältnis nun wieder (gleichsam politisch) bis in das einzelne hinein individualisiert und so den Bedürfnissen und Interessen, geistlichen wie weltlichen, des einzelnen oder ganzer Länder, Städte, Vereine, Korporationen, Gewerke u. dienstbar gemacht wird. Bestimmte Heilige werden als in einem besonderen Schutzverhältnis (patrocinium) zu einer einzelnen Person oder einer Stadt u. s. w. stehend gedacht, das sich teils an den Ort anknüpft, wo dieselben lebten, wirkten, starben oder begraben wurden (Markus der Evangelist Schutzpatron von Venedig, St. Januarius von Neapel als ihren resp. Begräbnisorten; St. Andreas Schutzpatron von Rußland wegen seiner Wirksamkeit in Scythien u. s. w.), teils an ihren Beruf (Lukas Patron der Ärzte und Maler), teils an zufällige Umstände ihres Lebens oder Sterbens (St. Nikolaus, Bischof von Myra, der Hafenstadt in Lykien, mit dem Symbol eines Schiffes, Patron aller, die mit Wasser zu thun haben, der Fischer, Schiffer, Brauer u. s. w.; St. Sebastian, weil durch Pfeilschüsse getötet, Patron der Schützengesellschaften), teils durch die Namensgebung bei der Taufe (i. Namenspatron) oder durch besondere Dedication (wie bei den Kirchen) zu stande kommt. Dabei haben auch die einzelnen Heiligen wieder gleichsam ihr besonderes Ressort

der Hilfeleistung. Der eine „ist gut“ für diesen, der andere für jenen Schaden (s. Nothelfer) und verdankt diese besondere Qualität seines Patrociniums oft den merkwürdigen Umständen seiner Legende. So ruft man bekanntlich den heiligen Florian bei Feuergefahr, den heiligen Rochus gegen frante Kniee, den heiligen Viktorius gegen Steinschmerzen, die heil. Gudula gegen das nächtliche Grauen u. s. w. an. Auch „das heiligste Herz Jesu“ wird mit der Schutzpatronenschaft betraut, besonders aber Maria in ihren verschiedensten kirchlichen Bestimmungswerten als Maria von den sieben Schmerzen, Maria von Loreto u. s. w. Der Katholizismus verdankt einen großen Teil seiner populären Macht gerade diesem paganismischen, vom Evangelium am weitesten abirrenden Umweisen der Schutzpatrone.

Schwabacher Artikel. Damit, daß Kaiser Karl V. unterm 21. Jan. 1530 einen Reichstag ausschrieb, der am 8. April in Augsburg beginnen sollte, war den ev. Reichsständen Veranlassung gegeben, mit einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis hervorzutreten. So forderte denn der Kurfürst Johann von Sachsen seine Wittenberger Theologen Luther, Melanchthon, Jonas und Bugenhagen auf, die streitigen Artikel zu entwerfen und ihm in Torgau persönlich zu überreichen. Sie hießen deshalb die Torgauer Artikel. Aber schon im Jahre vorher (1529) hatte Luther auf dem Gespräch mit Zwingli zu Marburg 15 Artikel verfaßt, welche nunmehr neu revidiert und auf 17 erweitert dem Kurfürsten Johann und dem Markgrafen Georg von Brandenburg zu Schleiz überreicht und auf dem 2. Schwabacher Konvent 16. Oktober 1529 endgültig angenommen wurden. — Diese beiden Vorarbeiten: die Torgauer und die Schwabacher Artikel hatte Melanchthon in Augsburg vor sich, um sie mit seinen Gehilfen zum Bekenntnis vor Kaiser und Reich zu verarbeiten. Letztere sind in Artt. 1—21, jene in Artt. 22—28 der Augustana verwendet.

Ihr Inhalt findet sich in Bindseil Corp. Reform., in die Fürstemanns Urkundenbuch; ferner in „Die Augsb. Konfess.“ v. Kolbe, 1896.

Schwabe (Suevus), Sigi s m., Dichter des Passionsliedes „O Jesu, lieber Herr mein, ich bitt' von Herzensgrunde“, geb. um 1526 in Freystadt, gest. 1596 als Propst in Breslau.

Schwaben, f. Württemberg.

Schwabenspiegel ist der Name für ein Ende des 13. Jahrhunderts nach dem Sachsenpiegel (s. d.) bearbeitetes deutsches Rechtsbuch, in dem die Vorlage deutlich zu erkennen ist. Wie der Sachsenpiegel zerfällt der Schwabenspiegel in zwei Teile, das Land- und das Lehnrecht, und weicht von ihm nur an den Stellen ab, an denen das süddeutsche Recht nicht mit dem sächsischen übereinstimmt. Was neu hinzu gekommen ist, stammt außer aus älteren deutschen Rechtsbüchern zumest aus dem römischen und kanonischen Recht. Im Schwabenspiegel ist einmal das Bestreben nach größtmöglicher Vollständigkeit, aber auch sodann das Ueberhandnehmen des römisch-kanonischen Einflusses auf

das deutsche Recht zu beobachten (s. z. B. die Deutung der beiden Schwerter Luf. 22, 38). Die ursprüngliche Absicht des Verfassers, ein allgemein geltendes deutsches Rechtsbuch — deshalb auch Kayserrecht oder Spiegel kaiserlichen und gemeinen Landrechts genannt — zu schaffen, wurde von den späteren Überarbeitern nicht mehr im Auge behalten; diese suchten im Gegenteil den in den verschiedenen Gegenden geltenden Sonderrechten Ausdruck zu verschaffen, so daß das Original bald nicht mehr erkennbar war. Das Ansehen und die große Geltung des Sachsenspiegels hat der Schwabenspiegel, ob er auch ins Lateinische, Französische und Böhmisches übersezt worden ist, nie zu erreichen vermocht, wie er auch immer mehr und seit dem 16. Jahrhundert gänzlich vom römischen Rechte verdrängt worden ist.

Der Verfasser des Schwabenspiegels ist nicht sicher bekannt; doch haben Wadernagel und Fr. Pfeiffer einen oberdeutschen Geistlichen als solchen angesehen und die Vermutung sehr wahrscheinlich werden lassen, daß der Bruder David dieses Gesetzbuch verfaßt hat. Der Schwaben- wie der Sachsenspiegel sind nicht nur Hauptquellen des älteren deutschen Rechtes, sondern auch wegen des ausgebildeten Stiles und ihrer feinen, anmutigen und mannigfaltig gestalteten Prosa hervorragende Denkmäler der deutschen Litteratur.

S. Schilter (1696—1728), Laßberg (1840), Wadernagel (1840), Gengler (2. Aufl. 1875), Homeyer (1853), Laband (1861), Fider (1862 u. 1874), Rodinger (1873 u. ff.). Die erste datierte Ausgabe stammt aus dem Jahre 1480.

Schwäbische Konkordie. Nachdem Jakob Andrea (s. d.) 1573 seine 6 Predigten „von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsburger Konfession erhoben etc.“, unter Vermittelung der theologischen Fakultät in Tübingen den norddeutschen Führern des Luthertums, Chemnitz, Westphal, Chyträus zur Begutachtung vorgelegt, im allgemeinen auch ihre Zustimmung gefunden hatte, arbeitete er, namentlich von Chemnitz auf das Ungeeignete der Predigtform zu Lehrentscheidungen aufmerksam gemacht, den Inhalt derselben in 11 Artikel um, die den Namen der „Schwäbischen Konkordie“ erhielten. Sie handeln der Reihe nach 1) von der Erbsünde, 2) vom freien Willen, 3) von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, 4) von guten Werken, 5) vom Gesetz und Evangelio, 6) vom dritten Brauch des Gesetzes Gottes, 7) von Kirchengesbräuchen, so man Abiaphora nennt, 8) vom Abendmahl, 9) von der Person Christi, 10) von der ewigen Vorkehrung und Wahl Gottes und 11) von den anderen Ketten und Sekten, so sich niemals zur Augsburgerischen Konfession bekennen, somit von allen Artikeln der Konkordienformel mit Ausnahme dessen von der Höllefahrt. In der Vorrede stellte Andrea gegenüber der Verschiedenheit, die in den einzelnen evangelischen Landeskirchen über die als Norm des Glaubens und der Lehre geltenden Lehrschriften herrschte und die Einheitlichkeit und Kontinuität der in der evangelisch-luther-

rischen Kirche als solcher anzuerkennenden Lehre gefährdete, die in das „einellige gemeine öffentliche Corpus doctrinae“ aufzunehmenden Schriften fest, nämlich außer der Heil. Schrift als der einzigen wahrhaftigen Richtschnur das apostolisch-nicänische und athanasianische Symbol, die Augustana von 1530, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers. In Norddeutschland wurde dann diese schwäbische Konkordie unter Leitung von Chemnitz einer namentlich in der Lehre vom freien Willen und Abendmahl den lutherischen Standpunkt noch konsequenter zur Durchführung bringenden Umarbeitung unterworfen und erhielt nun den Namen: Schwäbisch-sächsische Konkordie, die ihrerseits mit der Maulbronner Formel (s. d.) auf Veranlassung des von den Kryptocalvinisten befreiten Kurfürsten August von Sachsen in Torgau zu dem „Torgischen Buch“ verarbeitet wurde, das seinerseits die Grundlage der Konkordienformel (s. d.) bildete.

Schwachheitsfünde (peccatum infirmitatis) — nur dem Grade nach von der mutwilligen Sünde verschieden. Zwar ist bei ihr der Wille auf das Gute gerichtet — daher eine Sünde der Wiegeborenen, — aber nicht mit der Entschiedenheit, daß er der sündlichen Erregung des Augenblicks widersteht, Röm. 7, 15; Gal. 6, 1. Sie ist deshalb von der Unwissenheitsfünde (s. d.), bei welcher der Mensch meint, das Gute zu thun, und nur im Irrtum sich vergreift, zu unterscheiden. Zu den Schwachheitsfünden sind vor allem die schwer auszurottenden Fehler des natürlichen Charakters und Temperaments, die wider den Willen des Menschen in ihm aufsteigenden bösen und unreinen Gedanken und Begierden, die aus Unbedachtsamkeit und Über-eilung begangenen Fehltritte zu rechnen, die, sowie sich der Mensch besinnt und seine Selbstbeherrschung wiedergewinnt, auch von ihm bereut werden. Die alte Dogmatik rechnet hierher die Sünde Noahs 1 Mose 9, 21; Sarahs 1 Mose 18, 12; Mosis 4 Mose 20, 10. 11; Pauli Apgg. 15, 39; Petri Gal. 2, 12. 13. 14, aber nicht die Verleugnung Petri, welche sie mit Recht eine Sünde contra conscientiam nennt. Zu vergleichen sind die Artt.: Bosheit, lässliche Sünden.

Schwager steht in unserem Sinne in den Bestimmungen über die Leviratshehe (s. d.) und in der Bedeutung von „verschwägert“, 2 Kön. 8, 27. Nehem. 6, 18 steht es irrthümlich für Schwiegerhohn.

Schwägerhehe, s. Leviratshehe.

Schwäher, Luthers Wort für Schwieger-vater, 2 Mose 3, 1 u. ö.

Schwab, Mor., Prediger des Wider-christentums, geb. 1833 in München von jüdischen Eltern. In Paris, wohin diese über-gesiedelt waren, trat er zum Protestantismus über und studierte in Basel, Straßburg, Tübingen (Baur) und Heidelberg (Rothe) Theologie. Im Jahre 1859 als Prediger in den Cerninen angestellt, kam er 1860 in gleicher Stellung nach Gagenau, 1864 nach Straßburg (hier rite

Doktor der Theologie, 1867 an die reformierte Kirche St. Martini in Bremen. Von Anfang an suchte er nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die That zu wirken. Während aber seine ersten Schriften noch einigermaßen christlich drapiert waren, wurden sie im Laufe der Zeit mehr oder weniger Variationen des altjüdischen Geschreis „Kreuzigt ihn“. So insbesondere in seinen „Kanzelreden“. Er glaubt nicht an die Dreieinigkeit, die Dreieinigkeitslehre gehöre zu den Antiquitäten, die man mit geschichtlichem Interesse, manchmal auch mit Ingrimm in den Museen sehe), er glaubt nicht an den Gottmenschen und auch nicht an den sündlosen Menschen Jesus, „den man wunderlicherweise den Heiland nennt“, und der nichts weiter sei als ein vergötterter Mensch, der den menschlichen Schranken auch seinen Tribut gezahlt; selber seine Lehre enthalte kaum einen einzigen Satz, den man nicht ähnlich oder ebenso bei den alten Rabbinen oder im A. T. wiederfinden könnte, nicht wiedergefunden hätte; er glaubt nicht an die biblischen Wunder, „nicht einmal an eure Heilthaten“. Taufe und Abendmahl möchte er gern, wenn er könnte, abschaffen und durch andere Ceremonien ersetzen. Den Religionsunterricht erklärt er für „ein ziemlich gefährliches Mittel der religiösen Erziehung (vgl. seine „Kanzelreden“; „Gebrechen und Leistungen des kirchlichen Protestantismus“ 1889; „Menschenverehrung und Menschenvergötterung“ 1889). Der Protestantenverein, dem Sch. früher angehörte, hat es daher auch für opportunt gehalten, ihn von seinen Hochschüssen abzuschütteln. „Pastor“ der reformierten Martini-Gemeinde aber ist er bis heute noch, obwohl es an Protesten wahrlich nicht gefehlt hat, die aus kirchlichen Kreisen Bremens hervorgehend den kirchlichen Behörden daselbst die innere Unmöglichkeit darzutun versuchten, diesen Prediger des Widerschristentums, der dem christlichen Glauben ins Angesicht schlägt, noch auf einer christlichen Kanzel zu lassen.

Schwalbe wird als ein in den Häusern nistender Vogel Ps. 84, 4 und im Gleichnis wegen ihres schnellen Verschwindens Spr. 26, 2 erwähnt. Eine Schwalbe ist nach den alten Überlegungen auch Jes. 38, 14 und Jerem. 8, 7 erwähnt neben dem Kranich (s. d.); nur ist an beiden Stellen die Reihenfolge umzukehren: das zuerst stehende Wort kann eine Schwalbe bedeuten, das zweite aber bedeutet sicher den Kranich. Die Job. 2, 11 genannte Schwalbe heißt im Urtext ein kleiner Vogel, womit zum meist der Sperling gemeint ist.

Schwämlin, Georg Christoph, 1632 bis 1705, geb. zu Nürnberg 25. September 1632, Sohn eines „teutischen Schulmeisters“, erzogen auf dem Egidienngymnasium der Vaterstadt, mußte das in Wittenberg, dann Jena begonnene Studium wegen Mittellosigkeit aufgeben, wurde Schulkollege in Nürnberg, dann langjähriger Rektor „mit vortrefbarem Fleiß“, starb am 4. Nov. 1705 nach 20jähriger, kinderloser Ehe, nach 40jährigem Schuldienst, oft den Blick „von der Schulunruh zur jehigen Ruh“ gerichtet.

Obwohl Frucht eines nothvollen Lebens, erinnern seine Lieder nicht wie die Paul Gerhardts an die Harfenklänge der Notpsalmen Davids, sondern an die Hirtenflöte des hohen Liedes Salomos, in der Art des Pegnischen Blumenordens zu Nürnberg, der, von Harsdörffer (s. d.) weltlich gegründet, von Sigmund von Birken (s. d.) religiös weitergeführt, durch Bornmeister, Lochner, Porck, Dmeis, Dilherr, Arnschwanger vertreten, wie Tholud sagt, „in feuerheißen Worten oft nur kühle, reflektierte Andacht“ zeitigte, an welchen Schwämlin, ohne Mitglied des Ordens zu sein, sich anlehnte.

Von seinen Liedern sind 12 während der Studienzeit entstanden, 1659—61 in Einzeldrucken veröffentlicht, 1677 im Nürnberger Gesangbuch: „Meinen Jesum ich erwähle“ und „Aus den Tiefen rufe ich“, letzteres mit eigener Melodie.

Schwan, ein auch in Palästina vorkommendes Tier, hat nach den alten Überlegungen zu den unreinen Tieren gehört, doch läßt sich nicht nachweisen, welches hebräische Wort ihn bezeichnen soll, da die Tiere in den Überlegungen in anderer Reihenfolge stehen. Das Wort, das Luther so übersetzt 3 Mos. 11, 17 und 5 Mos. 14, 17, bedeutet vielmehr den Kormoran oder Sturzpelikan.

Schwane, Joseph, kathol. Theolog, geb. 1824 in Dorsten (Westfalen), habilitierte sich nach theologischen Studien in Münster, Bonn und Tübingen 1853 in Münster und ist seit 1867 ordentlicher Professor daselbst. Er veröffentlichte u. a.: Dogmengeschichte der vor-nicänischen Zeit 1862, der patriarchalen Zeit 1866 69 und der mittleren Zeit 1882 (wovon der sonst streng ultramontane Verfasser erklärt, daß die von der Kirche definierte Form des Dogmas auch eine menschliche Seite habe, insofern sie durch die Wissenschaft vorbereitet, je nach dem auf menschliche Weise gewonnenen Verständnis über die Glaubenswahrheit gewählt wird); Allgemeine und Spezielle Moralthologie 1885; Die eucharistische Opferhandlung 1889.

Schwangerschaft, in der Ehe als Gottessegnen betrachtet, Ruth 4, 13 u. ö., und deshalb von allen Frauen erwünscht, mußte im Alten Bunde als die unerläßliche Bedingung für das Weiterbestehen des Gottesvolkes und die Vererbung der Verheißung angesehen, also ihre Verjagung als eine persönliche Zurücksetzung der Hetärenen 1 Mos. 30, 23 u. ö. und ihr allgemeines Aufhören als ein Volkungslid aufgefaßt werden, Hes. 9, 11. Doch wird der Zusammenhang zwischen der Verheißung und Gewähr des Zukandes mit der Sünde von Anfang an reichlich betont, 1 Mos. 3, 16 u. ö., und so können die Schmerzen desselben zum Gleichnis der Volksnot werden, Jes. 26, 17f., wie anderseits der gelegentlich überraschende Eintritt der Wehen zum Gleichnis für das letzte Gericht, 1 Thess. 5, 3. Innerhalb der häufigen Vergleichung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke mit der Ehe wird Jes. 54, 1 das von Gott geistete Volk als eine Unfrucht-

bare bezeichnet, die doch, nachdem sie zu Gnaden angenommen sein wird, mehr Kinder haben wird, als vorher in dem scheinbar ungestörten Verhältnis. Dies Gleichnis nimmt Paulus Gal. 4, 27 auf und vergleicht mit der Unfruchtbarkeit, die mehr Kinder bekommen wird, die Gemeinde des oberen Jerusalem und mit der Frau, die den Mann hat, die Gemeinde Israels, die scheinbar noch im Segen steht, aber der Unfruchtbarkeit entgegengeht. Endlich wird die reisende Frucht mit dem seinem Eintritt entgegenreisenden Ereignis, aber nur im üblen Sinne verglichen, Job 15, 35 u. ö.

Schwanz, häufig in selbstverständlichem Sinn (doch s. den Art. Schaf), wird biblisch gebraucht zur Bezeichnung des Eheringeren im Vergleich zu dem Wertvolleren, das dann stets im Bilde als das Haupt erscheint, 5 Mos. 28, 13 u. ö.

Schwänzen, eigentlich: den Schwanz hinter sich her bewegen, von gefälligten Frauen, die die Schleppe kunstgerecht in Bewegung setzen, Jes. 3, 16. Das schwer zu erklärende hebräische Wort wird gewöhnlich mit „trippeln“ übersetzt.

Schwären übersetzt Luther Job 2, 7 das Geschwür, das er sonst Blattern (s. d.) oder Drüsen nennt, und Luk. 16, 20 f. die Geschwüre des Lazarus.

Schwärmer. Schwarmgeister (vgl. Enthusiasmus). Der Begriff der Schwarmgeister wird oft unbestimmt und unklar auf alle möglichen geschichtlichen Erscheinungen angewandt. Als der Freiherr von Wels im Jahre 1664 zuerst die Kirche an ihre Missionspflicht erinnerte, hat ihn Ursinus einen Schwarmgeist genannt; Wichern ist gleichfalls so genannt worden, und gegenwärtig belegt man die jüngeren Christlich-Sozialen (Naumann und die Seinen) gerne mit diesem Namen. Immer aber fragt es sich dann, ob wenn der Name so angewandt wird, dem auch ein fester Begriff entspricht. Schwarmgeister sind eine ganz bestimmte Erscheinung in der Reformationsgeschichte, die allerdings ihre Wurzel in der vorreformatorischen Zeit hat, die dann auch über ihre Ursprungszeit hinaus noch weiter sich geltend macht, deren eigentliches Wesen aber aus ihrem ersten Auftreten erkannt und deren Begriff dogmengeschichtlich fixiert werden muß. Indem für die Geschichte der einzelnen Schwarmgeister auf die betreffenden Artikel verwiesen wird, handelt es sich hier wesentlich nur um die Frage nach dem dogmengeschichtlichen Begriff der Schw.

Luther, der sich mit dieser Richtung vielfach auseinanderzusetzen hatte, hat das Prinzip derselben als ein dem reinen Evangelium durch und durch feindseliges wohl auf den klarsten Ausdruck gebracht in der Schrift „wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament“ 1524 und 1525. Da heißt es (Erl. Ausg. 29 S. 208 ff.): „so nun Gott sein heilig Evangelium hat auslassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise, einmal äußerlich, das andermal innerlich. Äußerlich handelt

er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben samt anderen Gaben, aber das alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stude sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschloffen hat, keinem Menschen die innerlichen Stud zu geben ohne durch die äußerlichen Stud, denn er will niemand den Geist und Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat.“ (Wenn Julius Müller behauptet hat, bei Luther fänden sich über das Verhältnis von Wort und Geist dauernd Unklarheiten, so ist dagegen zu vgl. Frank, Theologie der Konf. I. 128 und 192 und Th. Harnack, Luthers Theologie I. 209 ff. Selbst A. Harnack, Dogmengesch. III 662 bemerkt: „tritt Luther unter der spröden Hülle des verbum externum nicht für den geschichtlichen Christus wider einen Christus, der zur Phantasie zu werden drohte?“) Das schwarmgeistliche Prinzip findet Luther nun darin, daß diese gottgeordnete Ordnung von Wort und Geist „aus eigenem Frevel“ umgekehrt werde. Das führt er dann nach verschiedenen Seiten weiter aus: Die Mittel, welche Gott äußerlich geordnet hat, damit der Geist innerlich gegeben werde, werden von den Schwärmern verachtet und dafür heißt es, „der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun“. „Wenn man sie aber fragt, wie kommt man denn zu demselben hohen Geist hinein? so weisen sie dich nicht aufs äußerlich Evangelium, sondern ins Schlaraffenland und sagen: Stehe in der Langeweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren, da wird die himmlische Stimme kommen und Gott selbst mit dir reden. Fragst du weiter nach der Langeweile, so wissen sie eben so viel davon als D. Karlstadt von griechischer und ebräischer Sprache.“ So reißt der Teufel alles um „dadurch der Geist zu dir kommen soll — und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten und sagen doch nicht, wie oder wenn, wo oder was, sondern sollst erfahren selbst wie sie“. Aus diesem Irrtum folgen dann nach Luther zwei falsche Konsequenzen. 1. Auf Grund vermeintlicher Offenbarungen („mein Gott sagt mirs, der Geist heißt auch; ja alle ihre Träume sind eitel Gottes Wort“) machen sie zu einem äußerlichen Gesetz, was Gott doch nicht äußerlich geordnet hat (Wilderstürmer und die ganze sozialpolitische Seite der Schwarmgeister). „Wer hie anders thut denn sie, der ist ein zwiefältiger Papst, der henket und mördet Christum und mühen Schriftgelehrten sein. Wer es aber thut, der ist schon in den Geist hineingesprungen mit Stiefeln und Allem und ist ein Geistgelehrter.“ Machen sie so aus dem Christentum ein selbsternanntes äußerliches Gesetz, so entwerthen sie nun 2. auch das von Gott wirklich geordnete Innerliche, nämlich den Glauben und

setzen an seine Stelle als das Wichtigste „eine äußerliche neue Weise, den alten Menschen zu töten und erdichten alshie Entgründung, Studierung, Verwunderung, Langweil und des Gaukelwerkes mehr, da nicht ein Buchstabe von in der Schrift steht“. Die von Gott geordneten äußerlichen Gnadenmittel deuten sie geistlich um und machen aus dem, was eine Gabe sein sollte, ein eigen Menschenwerk, sagen z. B. vom Abendmahl, es sei dazu geordnet, „daß wir mit brünstiger Hitze und, wie ihr tölpische Worte lauten, mit ausgestrackter Luſt ſollen auch also uns töten“. „Was Gott von innerlichem Glauben und Geist ordenet, da machen sie ein menschlich Werk aus; wiederum was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordenet, da machen sie einen innerlichen Geist aus und setzen die Tötung des Fleisches vorn an zuerst für den Glauben, ja für das Wort, fahren also, wie denn des Teufels Art ist, heraus, wo Gott hinein will, und hinein, wo Gott heraus will.“

Luther trifft also die Schwarmgeister auf den Irrwegen der falschen Mystik. Die rechte Mystik ist identisch mit dem Christentum selbst, sie ist die Gewißheit und Erfahrung davon, daß es eine wirkliche Berührung und Gemeinschaft des Unendlichen mit dem Endlichen, der Person Gottes mit der Menschenperson gibt. Luther und die lutherische Theologie haben hiervon sehr wohl gewußt, die recht gesagte Lehre von der unio mystica ist ein notwendiger Bestandteil, ja Krönung der ganzen luth. Theologie. Ist in dieser allgemeinen Begriffsbestimmung Luther mit der Mystik einig, ja selbst ein Mystiker, so wendet er sich nun doch mit aller Schärfe wider die Abwege einer falschen Mystik, wie sie ihm geschichtlich in den Schwarmgeistern entgegentraten. Wohl gilt es mit Gott in eine wirkliche Gemeinschaft zu treten, aber nicht mit dem Gott geheimer Ratsschlüsse, nicht mit dem „verborgenen Gott“, sondern mit dem „Gott in Christo“, dem geoffenbarten Gott. Gottes verborgene Ratsschlüsse, seinen geheimen Willen kenne ich nicht, sondern ich bin lediglich auf den durch Christum geoffenbarten und nun im Evangelium gegenwärtigen Gott gewiesen. Auf keiner Stufe des irdischen Lebens kann ich andere Gemeinschaft mit Gott haben, als indem ich ihn so, wie er sich durch die Gnadenmittel mir gegenwärtig gemacht hat, mit dem Glauben ergreife. Auf Seiten Gottes die Gnadenmittel, auf Seiten des Menschen der Glaube, das ist die einzig geordnete Weise, wie es zu einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch kommen kann. Dem gegenüber hat eine falsche Mystik immer Gott haben wollen abgeſehen von ſeiner geſchichtlichen Offenbarung und von ſeiner an die Gnadenmittel gebundenen Gegenwart, und Gott ergreifen wollen ohne das aufnehmende Organ des Glaubens, und Luther erkannte nun ſofort, daß die Schwarmgeister ſeiner Zeit in den Irrtümern dieſer falſchen Mystik wurzelten. Ihm iſt der in Chriſtus geoffenbarte Gott in den Gnadenmitteln für den Glauben gegenwärtig, Gnaden-

mittel und Glaube ſind ihm daher die prinzipiellen Grundlagen aller wahren Theologie. Wenn er nun hörte, daß jene Leute Gott direkt, unter Übergehung der Gnadenmittel, ſuchten und ſich beſonderer Offenbarung rühmten, ſo war ihm im vorweg klar, daß derartige Offenbarungen gar keine Offenbarungen Gottes ſein konnten, ſondern entweder Gedanken ihres eigenen Herzens oder Eingebungen des Teufels. Weiter entgeht es Luther nicht, daß die Schw. ſich mit dieſem vermeintlichen Gott nicht auf dem einzig geordneten Wege des Glaubens, ſondern auf einem anderen, ſelbſterdachten vereinigen wollten. Luther kannte den ganzen myſtiſchen Prozeß, die ſogenannte „Himmelsleiter“ ſehr wohl (vgl. darüber Erſtam, Proteſt. Sekten im Ref.-Zeitalter 1848 S. 52 ff.), er erkennt darin aber lediglich eine Entwertung des Glaubens und ſieht in all jenen hohen Worten, ſofern ſie überhaupt etwas anderes als Worte ſind, nichts als Menſchenſagung und Menſchenwerk. Sieht er aber auf das Materielle, auf den Inhalt der vermeintlichen Geiſtesoffenbarungen, ſo erkennt er, daß von den Schw. trotz ihrer vermeintlichen Geiſterei alles veräußerlicht wird und daß Dinge zum Geſetz gemacht werden, die Gott nicht zum Geſetz gemacht hat.

In jenen Schw. lebte nämlich eine beſondere Klaſſe der mittelalterlichen Mystik wieder auf, ſie repräſentieren für ihre Zeit die ethiſche Mystik im Unterſchiede von der intellektuellen, die negative im Unterſchiede von der poſitiven. Dieſer ethiſchen Mystik kommt es weniger darauf an, durch die belebende Kraft der göttlichen Liebe zu neuer Erkenntnis erleuchtet, als durch das verzehrende Feuer der göttlichen Heiligkeit zu neuen Thaten im Dienſte Gottes erweckt zu werden. Mit dieſer praktiſchen, energiſchen Seite der Schwarmgeiſterei haben die Reformatoren ja am meiſten zu kämpfen gehabt, ſie haben es inbeſſen auch nicht unterlaſſen, die falſchen prinzipiellen Grundlagen dieſer ganzen Richtung aufzudecken. Die Bekenntniſſchriften nennen die Schw. Enthuſiaſten und erklären den Namen (525, 13. Müller): qui neglecta praedicatione verbi divini coelestes revelationes Sp. S. expectant (vgl. 588, 4; 321, 3; 322, 6). Wiſſen ſie ſo nicht, wie Gott zu den Menſchen kommt, nämlich durch die Gnadenmittel, ſo ebenſowenig wie die Menſchen zu Gott kommen, nämlich durch den Glauben: 203, 13 ſomniant Sp. S. dari non per verbum, ſed propter ſuas quasdam preparationes, ſi ſedeant otioſi, taciti, in locis obſcuris, expectantes illuminationem vgl. 599, 46. Aus dieſer total verkehrten Anſchauung von der Heilsordnung folgt dann, daß alles, was dieſe Schw. materiell ſagen und ſehen, verkehrt, ja teuſlich iſt: quidquid ſine verbo et ſacr. jactatur ut ſpiritus eſt ipſe diabolus (322, 10); ſpiritus qui jactitant ſe ante verbum et ſine verbo Sp. habere, et ideo ſcripturam ſive vocale verbum judicant, ſteclunt et reſteclunt pro libito — nec quid ſtatuant ſciunt 321, 3; daher enthuſiaſmus inſiſtus eſt Adamo et filiis ejus a primo lapſu uſque ad

finem mundi, ab antiquo dracone ipsis veneno quodam implantatus et infusus, estque omnium haeresium et papatus et Mahometismi origo, vita et potentia 322, 9; ja: papatus simpliciter est merus entusiasmus 321, 4.

Ihre praktischen Konsequenzen zog die Schw. aus dieser verkehrten prinzipiellen Grundlage in doppelter, nämlich sowohl negativer als positiver Richtung. Wie die ethische Mystik für den einzelnen negativ die Enthaltung von dem ungöttlichen Wesen, das Ernstmachen mit der Heiligung durch die Askese in den Vordergrund gestellt und dann, namentlich in der franziskanischen Mystik, an die Stelle dessen, wovon man sich zu enthalten habe, positive Ideale gesetzt hatte, nämlich die Nachfolge des armen Lebens Jesu, so übertrugen die Schw. beiderlei Richtungen auf die Gemeinde. Die Kirche hat sich negativ von allem fleischlichen Wesen frei zu machen, aber es wurde bei dieser Forderung, was Sache des innerlich wirkenden Gottesgeistes hätte sein sollen, zu einer äußerlichen Gesetzesforderung gemacht. Luther sah, daß der Askese, „der Tötung des Fleisches“ schon prinzipiell eine falsche Stelle angewiesen wurde, indem man sie dem Glauben vorordnete und sie zum grundlegenden Verhalten für den Christen machte, und er sah ebenso sehr, daß „sie anrichten eigene äußerliche Ordnung, da Gott weder von geboten noch verboten hat, als daß man soll keine Bilder, Kirchen, Altar haben, nicht Messe nennen, nicht Sakrament heißen oder aufheben, nicht Kasei haben, sondern graue Röcke tragen, „lieber Nachbar“ nennen, gottlose Fürsten tödschlagen, kein Unrecht leiden und viel der äußerlichen Demut und Geberden treiben die sie selbst erdichten und die Gott nicht achtet“. Es tritt uns hier die reformierte Geselligkeit und Ungezügelmäßigkeit in ihrem äußersten Extrem entgegen. Während Luther und die Seinen durch und durch geschichtlich-konservative Geister waren, zeigt sich hier der Geist des Umsturzes und der Revolution, der zwar behauptete aus Gott zu sein, in dem aber Luther sofort den Geist aus dem Abgrund erkannte. Während Luther nach Meinung der Schwärmer auf halbem Wege stehen blieb, wollten sie ganze Arbeit machen, wollten mit dem unter der römischen Hierarchie geworbenen Zustande in Kirche und Staat gründlich aufräumen, um dann den Neubau aus dem Geiste aufzuführen zu können. In ihren Gedanken über den Neubau kommt nun die positive Seite der Schwarmgeisterei zu Tage: was ihnen vorschwebte, war die alte donatistische und kataristische Forderung der Herstellung einer absolut heiligen Kirche, deren Glieder alle vom Geiste Gottes erweckt und bezeugt sind. Von hier aus erklärt es sich, daß wohl alle Schw. zugleich Wiedertäufer waren, ja daß die Taufe der Erwachsenen ihr eigentliches Schibboleth wurde. Ein Sakrament kannten sie nicht, die Taufe als Gnadenmittel hatte keinen Platz in ihrem Denken, so zogen sie die Konsequenz ihrer Lehre, die bekanntlich Zwingli nach einigem Schwanken zu ziehen sich

geheut hat: sie erkannten in der Taufe nur das symbolum professionis, das Kennzeichen für den vom heil. Geiste erfüllten Christen. Aber die Taufe der Erwachsenen kann doch nur die Zugehörigkeit des einzelnen zu der Gemeinde der Erwählten für die Zeit, da sie bei ihrem Eintritte getauft werden, gewährleisten, sie allein verbürgt noch nicht die absolute Heiligkeit der Kirche in ihren Gliedern auf allen Stufen ihrer Entwicklung. Daher mußten für die Kirche noch andere Forderungen und Kennzeichen hinzutreten, damit sie immer bleibe was sie ihrer Idee nach sein sollte. Was aber so die Kirche zu dem macht was sie sein soll, ist, daß in ihr zu aller Zeit das apostolische Christentum nachgebildet wird, d. h. daß in äußerlich gesetzlicher Art alle Weisungen Jesu und der Apostel zur Ausführung gebracht werden. Auch hier treten die Zusammenhänge mit den mittelalterlichen Setzen klar zu Tage. Der Ton, den Arnold von Brescia angeschlagen hatte, den die Franziskaner und Waldenser jeder in seiner Weise aufgenommen hatten, er hallt auch hier nach: die Nachfolge des armen Lebens Jesu vom einzelnen Gläubigen auf die Kirche übertragen. Zugleich fann, wie bei den Quäkern und den englischen Enthusiasten, ein Umschlagen des äußersten Spiritualismus in die reine Wortklauberei und Gesetzesbreiterei beobachtet werden.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß neben dieser Schwarmgeisterei, welche, wie so manche mittelalterlichen Setzen, ihre praktischen Konsequenzen aus der ethischen Mystik zog, eine andere stillere, aber für den Bestand des Christentums nicht minder gefährliche herging, die mit der intellektuellen Mystik zusammenhing. Bei dieser steht die Opposition gegen die kirchliche Lehre im Vordergrund, gestützt auf eine teils vermeintlich geistgebornene, in der That aber völlig zuchtlose, teils nüchtern rationalisierende Christauslegung. Die erstere finden wir z. B. bei Karlstadt, dann bei denen, welche die christliche Wahrheit in pantheistische Anschauungen auflösen (die Antitrinitarier und besonders Servet), die andere bei Zwingli. Gerade in dieser rationalisierenden Christauslegung der Sakramentier sieht Luther Schwarmgeisterei, wie er z. B. im „Sermon von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi“ wider die Schwarmgeister“ 1526 sagt (Erl. A. 29. 331): „so thun alle Rottengeister, schöpfen vorhin einen Dünkel; wenn ihn derselbig gefället, unterstehen sie sich, die Schrift darauf zu zwingen“, wogegen wer recht im Glauben steht, „der wickelt sich ins Wort, lässet sich nicht davon weisen, wird auch dadurch erhalten“.

Die Form. Conc. behandelt die einzelnen materiellen Irrtümer der Schw., nachdem sie an den bereits angeführten Orten das falsche enthusiastische Prinzip aufgedeckt hat, kurz in Art. 12 de aliis haeresibus, und teilt in diesem Artikel die Gegner ein in Wiedertäufer, Schwenkfeldianer, neue Arianer und neue Antitrinitarier. Es liegt der F. C. übrigens in diesem Artikel nicht an einer ausführlichen

prinzipiellen Widerlegung all dieser Richtungen, sondern sie will nur deren einzelne Irrtümer namhaft machen, um öffentlich und zur Abschneidung aller üblen Nachrede zu erklären, daß die luth. Kirche mit dergleichen Irrlehren nichts zu thun habe und daß man sie zu Unrecht dafür verantwortlich machen würde. In der Epitome 558 werden die Lehren der Wiedertäufer in drei Klassen eingeteilt: „unleibliche Artikel in der Kirchen, in der Polizei, in der Haushaltung“ und in der S. D. 728, 27 wird auf die Buntschiedigkeit der in Frage kommenden Richtungen aufmerksam gemacht. Bei dieser Gelegenheit macht die Form die feine Bemerkung: *tota ipsorum secta nil nisi novus quidam est monachismus, allerlei unvergoßene Überbleibsel mittelalterlicher, namentlich fränkisch-antiker Möncherei.*

Schließlich ist noch zu fragen, ob die Bezeichnung „Schwarmgeist“ auch noch auf andere als die in der Ref.-Zeit geschichtlich hervortretenden Richtungen angewandt werden darf. Mit das schw. Prinzip im eigentlichen und engsten Sinne ein erkenntnis-theoretisches, so kommt für die Frage, ob jemand ein Schw. ist, genau genommen es nicht darauf an, was er lehrt, sondern darauf, woher er seine Erkenntnis zu nehmen behauptet. Schw. sind also eigentlich alle diejenigen, welche Gott in seinem Wesen und Willen recht erkennen zu können meinen, abgesehen von seinem offenbarten Worte in Christo. So ist alle, namentlich pantheistische Spekulation über Gott Schw., dazu aller Swetenborgianismus, Spiritismus und die modernen theosophischen Richtungen (vgl. Okkultismus). Aber auch allen denen, die die apriorische, spekulative Methode auf den christlichen Begriff in Anwendung bringen zu können meinen, so der ganzen Schule Schleiermachers wohnt ein schwarmgeisterisches Element inne.

Doch das falsche Prinzip hat sich ja schon in der Ref. Zeit nicht bloß nach seiten des Erkennens, sondern auch nach seiten des Willens geltend gemacht und hat praktisch gestaltet, oder vielmehr umstürzend, ins Leben eingegriffen. Die ganze bunte Mannigfaltigkeit der da gestellten Forderungen hat die Form. Conc. unter die bereits bezeichneten drei Gesichtspunkte gebracht und hat dann in alledem Nachwirkungen des alten Mönchsprinzips gefunden, d. h. die Irrlehre, daß es um Gottes und des Evangeliums willen notwendige Gestaltungen des persönlichen und des sozialen Lebens gebe, was denn schließlich auf eine falsche Verhältnissetzung von Gesetz und Evangelium hinauskommt. So mögen denn auch wohl als schwarmgeisterische gewisse moderne Richtungen bezeichnet werden, welche bestimmte Ordnungen des sozialen Lebens auf Grund der Bibel fordern zu können meinen, Jesum zu einem Sozialreformer machen und damit das Christentum ebenso sehr

verbießseitigen, wie solches etwa von Münzer geschehen ist (so St. Simon und die jüngeren Christlich-Sozialen, vgl. v. Nathusius, Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage 1893 und 95, und „Was ist christlicher Sozialismus?“ 1896).

Litteratur: Erbkam, protest. Sekten 1848; Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien 1885; Ritschl, Geschichte des Pietismus I.

Schwarz, 1. Christian Friedrich, evangelisch-lutherischer Missionar unter den Tamulen Ostindiens, wurde geboren den 22. Oktober 1726 zu Sonnenburg bei Küstrin als Sohn des Bäckers und Brauergners Georg Schw., eines schlichten, frommen, in Sonnenburg sehr angesehenen Mannes. Dem Wunsche seiner früh verstorbenen Mutter gemäß sollte er, falls er nicht widerstrebe, Theologie studieren, und so kam er, nachdem er den ersten Unterricht bei dem trefflichen Rektor Helm in seiner Vaterstadt genossen und durch ihn schon früh nachhaltige religiöse Eindrücke empfangen hatte, auf die lutherische Ratsschule nach Küstrin (1741) und später (1746) besonders von dem Wunsche befeuert, die Fröndische Richtung recht kennen zu lernen und durch sie zum ersehnten inneren Frieden geführt zu werden, auf die Universität nach Halle. Nach schweren inneren Kämpfen drang er hier auch zum lebendigen Glauben durch. Trotzdem wurde er damals sowie auch später noch oft von inneren Zweifeln und Unsicherungen geplagt, bis er schließlich durch ernste Ringen und die treue seelsorgerliche Hilfe seiner Lehrer, welche er des öfteren auch noch von Indien aus für sich erbat, zum dauernden Frieden und völligen Erkennen des Verlöbners Christi gelangte. — Seine Lehrer waren besonders der jüngere Frönde, Knapp und Freylinghausen. Außerdem gewannen Einfluß auf seine theologische wie religiöse Entwicklung der Pastor Weise, Oberaufseher der deutschen Schule im Waisenhause, und sein Landsmann Benjamin Schulze (s. d.), der besonders sprachlich hochbegabte frühere Tamulenmissionar, welcher nach 24-jähriger angestrengter Arbeit in Trankebar und Madras (1719–1743) sich im Waisenhause niedergelassen hatte, um von hier aus das Werk der Mission weiter zu fördern. Durch ihn wurde Schw. ins Tamulische eingeführt und sein Interesse für die Mission geweckt, und als später von Kopenhagen aus nach Halle hin die Bitte ausgesprochen ward, für einen in Trankebar verstorbenen Missionar Ersatz zu schaffen, und man sich nun direkt an Schwarz wandte mit der Aufforderung, diesem Ruße Folge zu leisten, erkannte dieser hierin einen göttlichen Wink. Nach eingeholter väterlicher Erlaubnis ging er zusammen mit den Kandidaten Polzenhagen (geb. 1726 zu Bollin in Vorpommern) und Hüttemann (geb. 1728 zu Minden), zunächst nach Kopenhagen, um von dort aus nach Examen und Ordination abgeordnet zu werden zum Dienst unter den Heiden in Ostindien. Hier langten sie am 17. Juli 1750 nach 6 monatiger Seereise an.

Die Zeit, in welcher Schwarz nach Indien kam, war für die dortige Tamulenmission eine Zeit friedlicher Entwicklung. Es arbeiteten damals im Gebiet der dänischen Kolonie Trankebar, also dem von Ziegenbalg und Gründler in Angriff genommenen und von Schulze, Walther und Pfeiffer erweiterten Arbeitsfelde 5 europäische Missionare. Gouverneur und Rat sowie auch die sonstigen Europäer (ca. 20 000) waren dem Missionswerk nicht im Wege, und für die 1674 tamulischen Christen besaß man 3 Kirchen, 2 in Trankebar und eine in dem nahen Poreiar. Nur über die Grenzen der Kolonie hinaus im Gebiet der anstoßenden heidnischen Fürstentümer hatte das Evangelium noch keinen festen Fuß gefaßt. Wohl gab es dort einzelne Landgemeinden, die in 5 Kreise geteilt waren mit zusammen 3555 Seelen, aber es fehlte an der nötigen Pflege und Organisation, weil die Missionare diese Gebiete nicht betreten durften, und weil auch die beiden für dieselben angestellten Landprediger ihren Wohnsitz auf dänischem Gebiet hatten. Schwarz war nun der Mann, der das Werk gerade nach dieser Seite hin erweitern und unter dem sichtbaren Segen Gottes fördern sollte. Sein freudiger Mut, alle seine Kräfte in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, und seine persönliche Freundlichkeit und Milde, mit der er sich die Herzen zu gewinnen suchte, ließen ihn von vornherein besonders befähigt dazu erscheinen.

Zunächst freilich mußte er noch 12 Jahre in Trankebar, also mehr in der Stille, arbeiten. Es galt sich vorzubereiten auf die spätere arbeitsreiche Zeit. Aber auch schon in dieser ersten Periode seiner Missionsthätigkeit (1750 bis 1762) trat die ungemeine Befähigung Schw.s nach den verschiedensten Seiten hin zu Tage. Schon am 22. November, also nach 4 monatiger Anwesenheit, hielt er seine erste tamulische Predigt über den Text Matth. 11, 25—30. Am Schulunterricht beteiligte er sich mit lebhaftem Eifer, und soweit es seine sonstigen Pflichten zuließen, beschäftigte er sich viel mit den mythologischen Schriften der alten Inder, was ihm später im Gespräch mit den gebildeten Heiden von sehr großem Nutzen war. Zwei größere Reisen, nach Ceylon sowie nach Madras und Kudalur, waren für ihn selber wie für die Mission von größter Wichtigkeit.

Endlich im Jahre 1762 nach verschiedenen vorher gemachten Versuchen konnte Schw. seinen längst gehegten Wunsch ausführen, auch den außerhalb der Kolonie wohnenden Heiden das Evangelium zu verkündigen. Damit beginnt die zweite Periode seiner Wirksamkeit (1762 bis 1772). In derselben finden wir ihn beschäftigt mit der Gründung und dem weiteren Ausbau der westwärts gelegenen Station Tritschinopoli. In dieser großen, dem Götzendienste besonders ergebenen Handelsstadt, welche zugleich Residenz eines mohammedanischen Nabob war, hatte sich im Anschluß an die dortige englische Besatzung eine kleine Gemeinde gebildet, welche ebenso wie die auf gleiche Weise in dem benachbarten Tanjore entstandene dringend der geistlichen Pflege be-

durfte. Nachdem Schw. kurz in Tanjore gewesen war, unternahm er auf eine Einladung des Kommandanten von Tritschinopoli zusammen mit Miß. Klein eine Rekognoszierungstreife dorthin und hielt es, indem er in dem großen Verlangen der dortigen europäischen und tamulischen Christen einen Fingerzeig Gottes zu erkennen glaubte, für angezeigt, gleich dort zu bleiben und sich hier einen eigenen Wirkungskreis zu schaffen. Nachdem er den ersten Anfang zu einer Schule gelegt und von vornherein in deutscher, tamulischer, portugiesischer und später auch in englischer Sprache das Wort verkündigt hatte, erbaute er für die mehr und mehr wachsende tamulische Gemeinde 1766 am Fuße des hohen Simafelsens die Christuskirche, ein noch heute stehendes Denkmal seiner Glaubensthätigkeit. Der englischen Garnison, welche er oft auf ihren Streif- und Kriegszügen begleitete, nahm er sich besonders an, nachdem er das in ihr herrschende tiefe sittliche Verderben erkannt hatte. Aber auch den Mohammedanern suchte er das Evangelium nahe zu bringen, weshalb er noch das Persische erlernte. Zeitweilig verließ er Tritschinopoli, besonders um in dem bisher immer noch verlassenen Tanjore Eingang zu finden. Aber für immer Tritschinopoli zu verlassen und ganz wieder nach Trankebar zurückzukehren, wie die dortigen Brüder es dringend wünschten, vermochte er nicht mehr. Weil man aber auch weder in Halle noch in Kopenhagen dieses eigenmächtige Vorgehen Schw.s zu billigen vermochte trotz aller Anerkennung des Eifers und der Glaubensfreudigkeit, mit welcher er das in Tritschinopoli begonnene Werk unter Gottes Beistand förderte, entstanden längere Verhandlungen, welche schließlich in der Weise friedlich gelöst wurden, daß Schw. förmlich in den Dienst der englischen „Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangel.'s in fremden Weltteilen“ überging, während nach Trankebar zwei neue holländische Missionare gesandt wurden (1786). Jederzeit aber, so wurde ausgemacht, sollte Schw. wieder nach Trankebar zurückkehren dürfen; auch sollte er nach wie vor die Tritschinopoli und Tanjore nahe gelegenen Trankebarischen Gemeinden mit versorgen. Ein Konfessionswechsel fand also nicht statt, wie derselbe auch bei dem entschieden luth. Standpunkt Schw.s völlig ausgeschlossen sein mußte. Die Gemeinde in Tritschinopoli blieb eine lutherische, wie auch früher die Gemeinden auf den englischen Stationen in Madras und Kudalur wegen ihrer nahen Verbindung mit Trankebar ihren lutherischen Charakter bewahrt hatten. Dennoch hatte dieser Uebertritt sein Bedenklisches, um so mehr da Schw. als englischer Garnisonprediger auch genötigt war, das englische Ritual zu gebrauchen.

Mit dem Jahre 1772 beginnt die dritte Periode in Schw.s segensreicher Wirksamkeit. Tritschinopoli hatte nur ein Durchgangs- und Anknüpfungspunkt für Tanjore werden sollen. Von jetzt ab galt es der in dieser alten Krönungs- und Königsstadt angewachsenen, aber durch die Wirren und Kriege der letzten

Jahre an geschädigten kleinen Christengemeinde geistliche Pflege angedeihen zu lassen und hier dem Evangelium durch Gründung einer Station dauernd Eingang zu verschaffen. Schw. kam auf Bitten des damaligen Königs Tullasi. Derselbe stand dem Evangelium nicht unfreundlich gegenüber und schenkte Schw. sein persönliches Vertrauen im höchsten Maße. In vielen wichtigen politischen Entscheidungen bat er den schlichten Missionar um seinen von Heiden und Christen gleich hoch geschätzten Rat. Als aber im September 1773 Tanjore durch Ueberrumpelung in die Hände des Nabob von Tritschinopoli gefallen war, und auch der König in mehrjährige harte Gefangenschaft geriet, war es für Schw. unmöglich, auch auf die religiöse Stellung des Königs einzuwirken, was er von Anfang an so sehr gewünscht hatte. Um so mehr war er darauf bedacht, in diesen Zeiten der äußeren Not die verstreute Christengemeinde zu sammeln und zu mehren; und der Herr gab Gnade zu seiner Arbeit, so daß sich die Gemeinde trotz der unfreundlichen Haltung des Nabob sichtlich hob in Stadt und Land. Im Jahre 1777, als Tullasi mit Hilfe Englands restituirt war, siedelte Schw. ganz nach Tanjore über. Die Station Tritschinopoli übergab er dem kürzlich aus Europa gekommenen Missionar Poble, einem etwas übereifrigen und in der Handhabung der Kirchenzucht rigorosen Manne, der nicht im Stande war, das Werk so fortzuführen, wie er es übernommen hatte. Um so erfreulicher hebt sich von dieser Strenge die große Milde und der tiefe sittliche Ernst ab, womit Schw. nun auch in Tanjore das Evangelium zu verbreiten suchte. Seine Freundlichkeit gegen jedermann und seine Weisheit, mit der er in schwierigen Fragen besonders auch hinsichtlich der Stellung zur indischen Kaste überall die gesunde Mitte einzubalten wußte, dazu sein weiter, klarer, fast genialer Blick, mit welchem er die verwickeltesten und schwierigsten Dinge religiöser wie auch politischer Art von vornherein auf ihre Wichtigkeit und Wichtigkeit zu prüfen und zu beurteilen verstand, verschafften ihm, dem einfachen Manne „im altmodischen Rock“, bei hoch und niedrig unter Christen, Heiden und Mohammedanern eine gleich geachtete und geehrte Stellung und ließen ihn wegen seines Einflusses auch auf die politischen Dinge als den „Königspriester von Tanjore“ dastehen, unter welchem Namen er wohl auch jetzt noch im Volke bekannt ist. — Auch von Tanjore aus unternahm er verschiedene Reisen theils im Dienste der Mission, so nach Tinneveli und Palamkotta, wo er 1791 einen eigenen Missionar stationierte, theils in wichtigen politischen Aufträgen, wohin besonders die Gesandtschaftsreise gehört, die er auf Bitten des englischen Gouverneurs von Madras zu dem kühnen mohammedanischen Abenteuer Haider Ali unternahm, welcher damals im Bunde mit den Franzosen die Engländer bekämpfte. Schwarz liebte zwar diese Vermischung in politische Dinge nicht; aber wo er glaubte, solche Anträge mit seiner Missionsthätigkeit vereinigen, ja etwa eine

direkte Förderung derselben daraus ableiten zu können, glaubte er sie nicht von der Hand weisen zu dürfen. — 1779 konnte er endlich nach vielen vergeblichen Bemühungen mit dem Kirchenbau beginnen. Es entstanden nun gleich zwei Kirchen, eine für die tamulische Gemeinde, die andere innerhalb der Zitadelle für die Garnison. Um jene gruppierte sich in den nächsten Jahren zum Teil unter der opferwilligen Beihilfe hoch gestellter englischer Gönner ein christliches Gebäude nach dem andern, ein Beweis für das rasche Aufblühen der Gemeinde und für den treuen Eifer des in ihr wie ein Patriarch wirkenden Missionars. Im Jahre 1786 kam Tanjore nach abermaligen schweren Kriegenötten ganz unter englische Verwaltung. Es wurde neben dem Könige, der sich jetzt völlig unfähig erwies, eine Kommission eingesetzt, deren Ehrenmitglied Schw. wurde und welche in allen wichtigen Entscheidungen diesen erst um seinen Rat fragen mußte. Noch mehr Einfluß bekam er, als er nach Tullasis Tode und auf dessen ausdrücklichen Wunsch der Berater seines damals erst 10 Jahre alten Neffen und Nachfolgers Serjogi ward. Schw. schützte ihn vor den ungerechten Ansprüchen des gewaltthätigen Amur Sing, eines Halbbruders Tullasis, und bewahrte ihm durch energische Fürsprache bei den Engländern Thron und Leben. Serjogi ward selbst nicht Christ, beschützte aber die Christen und hing mit seltener Anhänglichkeit an dem alternden Missionar, dem er seine ganze Erziehung zu verdanken hatte und den er wie einen Vater zärtlich liebte.

Nachdem Schw. sich in den letzten Jahren einer verhältnismäßigen Nüchternheit zu erfreuen gehabt hatte im Gegensatz zu früheren Zeiten, wo er viel von Leibeschwäche geplagt worden war, wurde er Ende des Jahres 1797 von einer auffallenden Schwäche befallen, die mit wenigen Unterbrechungen bis an seinen Tod anhielt. Er starb am 13. Februar 1798 sanft und still in einem Alter von 71 Jahren, wie ein Vater betrauert von seiner Gemeinde, seinen Mitarbeitern und Brüdern und von allen, die ihm im Leben nahe getreten waren. Um folgenden Tage wurde er unter allgemeiner Theilnahme begraben vor dem Altar seiner Kirche. Sein nicht unbeträchtliches Vermögen von 9–10000 Pfund Sterling hinterließ er der Mission in Tanjore. Durch Zuschüsse vom englischen Gouvernement sowie durch andere reiche Zuwendungen war es so hoch gebracht worden, obwohl er selber schon fort und fort große Summen für die Mission und besonders für die Ausbildung und Besoldung seiner tamulischen Gehilfen verbraucht hatte.

Schw.s Wirksamkeit in Indien war um so bedeutsamer, je trauriger es damals bereits sowohl in Trankebar als auch besonders in Kopenhagen um die Mission und ihr richtiges Verständnis bestellt war. Es scheint, als ob er die kommenden Zeiten vorausgesehen habe. Um so eifriger aber war er bemüht, an seinem Teile für die Ausbreitung des Evangeliums zu

wirken und sich besonders auch der herauskommenden Missionare anzunehmen, von denen er die meisten selber einzuführen suchte in ihren Beruf und unter denen neben Jänide und Kämmerer ihm besonders Geride am nächsten stand. — Neben dem bleibenden Andenken, das Schw. sich durch seines Gottes Gnade im Herzen der Missionsfreunde aller Zeiten gesetzt hat, legen auch steinerne Standbilder Zeugnis ab von seiner reichen und weitgehenden Thätigkeit. Gleich nach seinem Tode setzte ihm Serfogi ein prachtvolles Marmordenkmal in der Kirche des englischen Forts in Sanjore, und einige Jahre später (1807) wurde ihm von der Ostindischen Kompanie ein ebensolches in Madras gesetzt. Auch in der Heimat ehrte man sein Andenken in ähnlicher Weise, indem man in der Kirche zu Sonnenburg an einem Pfeiler nahe dem Altar gegenüber einer Tafel, welche an Benjamin Schulze erinnert, eine ebensolche für Schwarz anbrachte, welche in schlichter Form Namen, Geburts- und Todesjahr des großen Missionars und gottbegnadeten Streikers Christi überliefert. Vgl. German, Der Miss. C. Fr. Schwarz, Erlangen 1870. Pearson, *Memoirs of the life of Chr. Frdr. Schwartz*, 1834 (in Übersetzung: Basel 1835). — 2. Karl von, geb. 18. Mai 1847 in Bentendorf bei Halle a/S., wurde nach theologischen Studien in Erlangen und Berlin 1871 Pastorcollaborator und Gymnasiallehrer in Holzminde, 1878 Pastor in Erkerode und Luckum und 1883 in Gremlingen, wo er 1886 auch die Superintendentur und Schulspektion der Inspektion Salzdahlum überkam. 1887 in den Braunschweigischen Landtag gewählt, 1888 in die Landessynode berufen, war er auch erster Vorsitzender der auf seine Anregung gegründeten „Evangelisch-lutherischen Vereinigung im Herzogtum Braunschweig“, welche die mit bewußter Entschiedenheit auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses stehenden Geistlichen der Braunschweigischen Landeskirche umfaßt. Nach dem Weggang D. Garbelands (s. d.) wurde er 1891 Direktor der evangelisch-lutherischen Missionsanstalt in Leipzig und hat in dieser Stellung nicht nur durch seine 1892/93 unternommene Visitationsreise nach Indien, sondern auch durch Beginn einer afrikanischen Mission und zwar sowohl durch Übernahme der bayerischen evang.-lutherischen Mission in Ostafrika (Wakamba-mission) als auch durch Gründung der auf deutschem Gebiete liegenden Kilima-Ndscharo-Mission (1893) eine äußerst fruchtbare und segnete Thätigkeit entfaltet. Auch die durch Ausübung von 2 Neuentdettelsauer Diakonissen im Herbst 1895 eingeleitete Frauenmission in Indien wie die Gründung zahlreicher Frauenmissionsvereine in der Heimat führt sich auf seine Anregung zurück.

Schwarze, Johann, fanatischer Antipietist, geboren 1637, Schüler Calovs und Quenstedts, wurde nach 12jähriger Lehrthätigkeit (1669) Rektor der Schule zu Bartfeld in Ungarn, 1672 in gleicher Eigenschaft am Gymnasium zu Lutschau und, nachdem er von da wegen seines evangelischen Glaubens vertrieben, seit 1675

Rektor, Professor und Inspektor am Gymnasium zu Weizenfels) 1681 zum Superintendenten von Querfurt ernannt, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode, am 25. Febr. 1725, verblieb. Als eifriger Verfechter des orthodoxen Luthertums gegenüber der pietistischen Bewegung geriet Schw. in Streit sowohl mit dem Historiker Sagittarius in Jena (vgl. Bd. V, S. 737) als auch mit seinen Diakonen Schäfer und Büttner. Die Differenz mit letzteren wurde durch eine feierliche Synodal-Disputation ausgeglichen. Schwarzes bedeutendste Streitschriften sind: *Theses theologicae contra hodiernum ita dictum Pietismum*, *Theses ant-apologeticae de Christianismo pietistico*, *Disputatio de modernis visionibus et visionistis*, *Summulae theologicae*, quibus theticae totus Christianismus succincte proponitur. Vgl. Michael Ranft, *Leben und Schriften hursächlicher Gottesgelehrten*, II. Teil, S. 1145 ff.

Schwarzkopff, August, ein hervorragender geistlicher Sängerkammerherr unserer Tage, war am 14. Juli 1818 zu Magdeburg geboren, besuchte das Domgymnasium und fing schon damals an, sich besonders mit Shakespear's Dramen zu beschäftigen, die neben der Heil. Schrift seine eigentliche geistige Nahrung sein ganzes Leben hindurch bildeten und an ihm einen vor andern in ihre Tiefe dringenden und von ihrem hohen sittlichen Gehalt erfüllten Interpretator und Recitator gefunden haben. Nach seinen theol. Studien in Halle und Berlin, die aber den mit spekulativem Interesse begabten, von Schelling und Hegel angezogenen Jüngling um ihres rationalistischen Charakters willen nicht befriedigten, hielt er sich zum Zweck philosophischer Studien nochmal in Berlin auf und lernte hier den alten Götner (s. d.) und in ihm ein wahrhaft lebendiges Christentum kennen. Er wurde nun bald ein eifriger Zeuge desselben, indem er auf den verschiedensten Gebieten der christlichen Gemeindepflege diente und u. a. Erbauungsstunden für die Droschenkutterer hielt, in denen er es vorzüglich verstand, auf ihr tägliches Leben einzugehen und es nach oben zu richten. Von 1847—52 Konrektor an der französisch-reformierten Elisabethschule in Stettin wurde er dann 2. Schloßprediger in Wernigerode und 1855 Pfarrer in Alsenburg, wo er eine fruchtbare und segnete Thätigkeit entfaltete. Er führte Missionsfeste im Freien ein, wirkte ebenso in der Seelsorge, wobei ihm seine keine Kenntnis des menschlichen Herzens und seine Gabe der Individualisierung zu statten kam, wie auf der Kanzel. Ja hier verstand er es sowohl mit donnerndem Gesetzeserfer die Seelen zu erschüttern, als auch in milden weichen Tönen ihnen nahezu kommen. Seine Dispositionen waren meist originell, oft auch poetisch geformt, seine Ausführungen reich an Bildern und aus dem Text geschöpft. Seine Predigten, beziehungsweise Summarien über die evangelischen und epistolischen Perikopen erschienen unter dem Titel: *Körner und Ähren in 3 Teilen* 1888 beim Hauptverein für christl. Erbauungsschriften in Berlin. Einen besonderen Eifer und Ernst verwandte Schwarzkopff auch

auf die Kirchenzucht, die ihm als unerläßliches Mittel für eine wahre innere Erneuerung der Gemeinde Herzens- und Gewissenssache war, so daß er auch heftige Anfeindung um ihretwillen nicht scheute. Er war „das Gewissen seiner Gemeinde“. Auch bezeugte er wachsendes Verständnis für die Bedeutung und das gute Recht des lutherischen Bekenntnisses, worin ihn seine häufigen Besuche bei Ludwig Harms in Hermannsburg befestigten. Er blieb bis an sein Ende ein überzeugter Lutheraner in der Union. Als er 1863 Pfarrer in Wernigerode-Neustadt wurde, entwickelte er in dieser stuhliierenden und zu meist aus Armen bestehenden Gemeinde einen hingebenden Eifer für ihr äußeres und inneres Wohl. Dabei war er aber ein Dichter von Gottes Gnaden, der Wirklichkeit abgemant oder vielmehr sie stets mit idealem Sinn und dichterischem Flug zu ihrer Wahrheit erhebend. Ihm stand nicht bloß der Reim in seltener Weise zu Gebote, so daß er selbst in Briefen unwillkürlich ins Reimen verfiel, er hatte auch die Art des wahren Dichters, der in allem, was an ihn herantritt, ein Höheres entdeckt und aus innerem Zwang das Erstaunte zu einem Ganzen erhebt. Er war vorzugsweise Lyriker und hat mit zunehmender Reife ungekünstelte Einfachheit und ruhiges Gleichmaß gelernt. Eine Sammlung von Gedichten erschien schon 1868, eine weitere nach seinem Tode 1888 bei Georg Böhm; in demselben Verlag schon 1883 sein bedeutendstes lyrisches Werk: Psalmenklänge, eine wahrhaft poetische Reproduktion der Psalmen, ein deutscher Widerhall ihrer Grundstimmungen, in seiner Art das Beste, was jemals auf diesem Gebiete geleistet worden ist. Mit Shakespeare beschäftigten sich: Shakspeare in seiner Bedeutung für die Kirche unserer Tage (1864), Shakspeare's Dramen auf ewigem Grund (1888). Ferner erschienen nach seinem Tode noch „Predigten über die Evangelien“ (1891) und „Charakterstudien“ (1889). Ein Epos „Zudas“ ist noch nicht veröffentlicht. Schwarzkopf starb am 10. Juni 1886 in Wernigerode.

Schwarz, 1. Friedrich Heinrich Christian, geb. 1766 in Gießen, 1790–1804 Pfarrer an verschiedenen heilsamen Orten, 1804 theol. Professor an der neu organisierten Universität Heidelberg, bekannt durch seine pädagogische Wirksamkeit in Wort und Schrift. Sein Hauptwerk ist das „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“, in dem er sich ebenso wie in den kleineren Schriften: „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung“, „Gebrauch der Pestalozzischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht“ u. a. als Anhänger der „naturgemäßen Methodik“ Pestalozzis dokumentierte, wie er auch durch Mitherausgabe der „Freimütigen Jahrbücher“ sein Interesse für die Hebung der Volksschulen bewies. Auch auf dogmatischem und kirchlichem Gebiet war er thätig, namentlich für die Union in Baden. Vom unionistischen Standpunkt aus schrieb er seinen „Grundriß der kirchlichen protestantischen Dogmatik“, sein „Handbuch der evangelisch-christlichen Ethik“ u. a. m., und auch auf den Synoden war er

für die Union hervorragend thätig. Er starb in Heidelberg 1837. — 2. **Idephons**, einer der würdigsten Vertreter der deutschen katholischen Theologie in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, geb. am 4. November 1752 in Bamberg als Sohn eines Professors der Medizin daselbst, trat 1769 in das Kloster der Benediktiner in Banz (s. d.) bei Bamberg, wurde 1774 zum Subdiakon, 1778 zum Diakon, 1782 zum Pfarrer und erhielt 1779 eine Professur am Lyceum zu Bamberg, wo er am 19. Juni 1794 während des Fronleichnamhochamts starb. Er veröffentlichte ein „Handbuch der christl. Religion“, in dem er die Kirchenlehre mit der Kantischen Philosophie zu vermitteln suchte. — 3. **Jo. Karl Eduard**, Jenefer Theologe, geb. 1802, war ein Schüler von Gesenius und Wegscheider, wurde aber nachher vorzugsweise von der Schleiermacherschen Theologie beeinflusst. 1825 bekleidete er die Stelle eines Lehrers am Pädagogium des Klosters U. l. Fr. in Magdeburg, 1826 erhielt er die Pfarrei Altenweddingen b. Magdeburg, und schon 1829 wurde er als Oberpfarrer, Superintendent und Honorarprofessor nach Jena berufen, wo er sowohl als gelehrter Prediger als auch in seiner Eigenschaft als erstes geistliches Mitglied des Oberkirchenrates (seit 1849) eine umfassende Thätigkeit entfaltete. Er war der spiritus rector bei der Herausgabe des „Evangelischen Kirchenbuches“, dessen zweiter Teil („Die kirchlichen Handlungen“) von ihm allein besorgt wurde; auch an der „evangelischen Kirchenkonferenz“ nahm er regen Anteil, immer bemüht, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat möglichst friedlich und gütig zu gestalten. Als Professor an der Universität vertrat er die praktischen Disziplinen in gemäßigter liberaler Richtung. Wegen eines schweren Nervenleidens trat er 1865 in den Ruhestand und starb am 18. Mai 1870. — 4. **Jo. Michael Niko laus**, wurde am 21. März 1813 in Hagenbüsch bei Langenzenn in Bayern geboren. Im Rationalismus aufgewachsen, drang er erst im reiferen Jünglingsalter zum lebendigen Glauben durch und beschloß nun, sein Handwerk — er war Schlächtergeselle — aufzugeben und sich ganz dem Dienst des Herrn, womöglich unter den Heiden, zu widmen. Nach einigem Unterricht in den alten Sprachen, in die er sich bei seiner Begabung rasch hineinarbeitete, trat er am 2. September 1839 in das Dresdener Missionsseminar ein und wurde am 27. April 1842 zusammen mit Dohs in Greiz ordiniert. Während dieser aber bald nach Indien abreiste, blieb Schwarz noch zurück, widmete sich in Erlangen und Leipzig dem Studium der indischen Sprachen, des Samul und Sanskrit, und machte alsdann bei Bernerstorff in Berlin einen Kursus in der Praxis des Amtes durch. So nach allen Seiten auf seinen Beruf wohl vorbereitet, wurde er am 18. Juli 1843 in Dresden von Trautmann zum Missionsdienst in Indien abgeordnet und landete am 24. Dezember in Madras. Die drückenden Verhältnisse in Trankebar unter dem dänischen Gouvernement, welches den deutschen Missionaren nicht sonderlich gütig war, ließen

damals den Gedanken aufkommen, anderswo eine neue Mission zu beginnen. Deshalb machten Dohs und Schwarz eine Rekognoszierungsreise nordwärts ins Teluguland. Auf dieser Reise fanden sie in Guntur freundliche Aufnahme bei dem frommen Kollektor Stokes, welcher sich bereit finden ließ, mit Hilfe seiner Freunde die gerade von der Church Miss. Soc. aufgegeben Station Majaweram zu kaufen und sie der Dresdener Mission zur Verfügung zu stellen. Damit war das Verbleiben dieser Mission unter den Tamulen entschieden. Während aber Dohs die Leitung und Pflege der neuen Station übernahm, trat Schwarz an die Spitze des von Cordes begründeten Seminars, in welcher Stellung (1845–1849) er zugleich Missionar Mylius bei der geistlichen Verjorgung der Gemeinde Poreiar-Pudenur half, und übernahm in den Jahren 1850–1851 die Station Poreiar ganz, wo er in großem Segen wirkte. Von 1852–1859 leitete er von Tritschinopoli aus die sogenannten westlichen Stationen, Tanjore, Tritschinopoli und Pudukotah, deren Verjorgung ein beständiges Reisen in dem weiten Distrikt nötig machte. Doch ergaben sich dabei auch manche Anknüpfungen mit solchen, die früher der alten dänisch-halleschen Mission angehört, aber in der Zeit ihres Verfalles durch irgend welche Umstände in die englische Kirche geraten waren, ohne doch je ihre alte Kirche ganz zu vergessen, und es fanden manche Rücktritte zur lutherischen Kirche und viele Heidentaufen statt, so daß die Begründung mehrerer neuer Stationen notwendig wurde. 1859 wurde Schwarz die Verwaltung der Station Majaweram übertragen. Gleichzeitig trat er in den neugebildeten Kirchenrat ein, welcher zur Leitung der indischen Mission, als vorgelegte Behörde der Missionare und als Vermittelungsinstanz zwischen dem Missionskollegium und den Missionaren, begründet war. In Majaweram verblieb Schwarz mit kurzer Unterbrechung zehn Jahre. Während dieser Zeit hatte sich die Zahl der Christen im Distrikt, hauptsächlich durch Tausen unter den heidnischen Parias der umliegenden Dörfer, ungefähr um das Sechsfache gemehrt. Ebenso hob sich unter seiner Leitung die von Dohs begründete Waisenschule ganz außerordentlich. Acht Kinder fand er bei seinem Amtsantritt vor, während er seinem Nachfolger mehr als 100 übergeben konnte. Auch der äußere Ausbau der Station Majaweram hat ihm mancherlei zu verdanken. So ist die dortige große und schöne Kirche unter seiner Leitung und Aufsicht von einem heidnischen Baumeister gebaut worden. — Als Cordes nach Deutschland heimkehrte, siedelte Schwarz nach Trankebar über und trat als Senior an die Spitze des Kirchenrats, in welcher Stellung er noch von 1870–1884 in unermüdlicher Thätigkeit der Mission diente. Ein zunehmendes Augenleiden zwang ihn nach ununterbrochener, vierzigjähriger Arbeit, ohne daß er je zur Erholung in der Heimat gewesen, sein Amt niederzulegen. Er blieb auch nach seiner Emeritierung in Trankebar, wo er am 21. Juni

1887 starb. Sein Grab ist auf dem alten dänischen Kirchhof. — Bei aller Entschiedenheit seines Charakters war Schwarz von großer Weitherzigkeit und milder Freundlichkeit. In den durch Dohs hervorgerufenen Kastenstreitigkeiten (s. d.) stand er auf der Seite der milderen Partei. Er konnte sich vor allem nicht zu dem Zugeständnis bewegen lassen, die Ordination der eingeborenen Landprediger von vorübergehendem Kastenbruch durch ein sogenanntes Probeessen mit Europäern oder Leuten niederer Kaste, wie es die Engländer von ihren Ordinanden forderten, abhängig zu machen. — Für die Armen und Bedrängten der ihm anvertrauten Gemeinden sorgte er mit väterlicher Freundlichkeit. Auch literarisch ist Schwarz für die Mission thätig gewesen. Außer kleineren Arbeiten, als Übersetzungen von guten Erbauungsschriften ins Tamulische, Herstellung von Schulbüchern u. dgl. hat er sich besonders die Revision der tamulischen Bibel und Herstellung des ursprünglichen Textes der Übersetzung von Fabricius angelegen sein lassen. An diese Arbeit, zu welcher ihn vor andern seine Kenntniss der tamulischen Sprache befähigte, hat er noch nach seiner Emeritierung seine Kräfte gesetzt und die Herausgabe des Neuen Testaments, sowie der Lehr- und propheetischen Bücher des Alten Testaments beendigt. Weiterer Arbeit setzte seine völlige Erblindung und sein bald darauf erfolgter Tod ein Ziel. — S. D. Karl Heinrich, der bekannte freisinnige Theologe aus der Schule Hegels, geb. 1812 zu Wiek auf Rügen als Sohn des dortigen Pfarrers. Vor-gebildet auf dem Gymnasium zu Greifswald, machte er seine Studien in Halle, Bonn und Berlin, an letzterem Orte unter dem Einflusse Schleiermachers und besonders Hegels, während ihm A. Reander unsympathisch blieb. Im Jahre 1837 erhielt er für seine Beteiligung an den burschenschaftlichen Bestrebungen eine halbjährige Haft auf der Festung Wittenberg, mit der Vergünstigung indes, das dortige Predigerseminar besuchen zu dürfen. 1842 habilitierte er sich in Halle, nicht ohne die scharfe Opposition Tholuds und J. Müllers, welche seinen Eintritt in die theologische Fakultät beanstanden zu müssen glaubten. Eine Zeitlang war er Mitarbeiter der berüchtigten junghegelschen „Hallischen Jahrbücher“ und beteiligte sich dann lebhaft an den Agitationen der sogen. Nichtfreunde. Um dieser Thätigkeit willen ward er suspendiert und ihm die Rehabilitierung erst dann wieder in Aussicht gestellt, wenn er sich wissenschaftlich genügend werde ausgewiesen habe. Nun schrieb er über das „Wesen der Religion“ (1847). In dieser Schrift suchte er zwar das Christentum als die absolute Religion zu erweisen. Da die Aboluthet aber nach Hegel gesagt, also mit dem Ende aller Religion im bisherigen Sinne identisch war, so blieb die von ihm erhoffte Wirkung aus. Erst nach der 48er Revolution und nachdem er in die Frankfurter Nationalversammlung gewählt worden war, erhielt er die Erlaubnis zu lesen von neuem. 1849 erfolgte seine Ernennung zum

außerordentlichen Professor. Eine zahlreiche Zuhörerschaft versammelte sich um ihn. 1856 veröffentlichte er seinen bekannten Beitrag „Zur Geschichte der neuesten Theologie“ (5. Aufl. 1870), eine Schrift, die, was ihr an Wissenschaftlichkeit fehlte, durch eine dreiste und pikante Kritik der theologischen Zeitgenossen des Verfassers erjagte und die eben darum der menschlichen Natur entsprechend großes Aufsehen erregte und weite Verbreitung fand. Herzog Ernst von Coburg-Gotha aber, bei seinen bekannten laxen Anschauungen, fand Wohlgefallen an dem so energisch dem alten Kirchenglauben zu Leibe gehenden und eine neue Entwicklung der Kirche durch die moderne Theologie in Aussicht stellenden Buch und berief noch im Jahre 1856 den Verfasser desselben zu seinem Hofprediger. Bald darauf wurde Schwarz Oberhofprediger und Mitglied des Ministeriums, 1877 auch Generalsuperintendent der gothaischen Landeskirche. In diesen Stellungen hat er nun seinen Auffassungen nach Möglichkeit Eingang zu verschaffen gesucht, zunächst und insbesondere durch seine Predigten (Predigten aus der Gegenwart 1859 ff., 8 Sammlungen). Zu diesen brachte er immerhin nicht geringe Gaben mit: seine gewandte Dialektik zog das männliche Element der Gemeinde an, seine schöne Sprache und ein Meist von Schleiermacherscher Myrist den weiblichen Theil. Christlich im bisherigen Sinne sind diese Predigten allerdings nicht. Das Christentum will Sch. vielmehr erst entdecken und zwar so entdecken, wie es im Vorwort zur 8. Sammlung heißt, daß er „das in unserem dogmatisch und offiziell gewordenen Christentum und in den biblischen Urkunden selber noch stekende viele Semitische, das sogen. Judenthum mit seinem Wunderglauben, seinem engen Offenbarungsbegriff, seiner Buchstabenvergötterung, mit einem Worte: seinem ganzen äußerlichen Supernaturalismus überwindet“. Hierzu löst er den vorliegenden Gehalt der Heil. Schrift nach Art eines Chemikers in Dämpfe auf und, nachdem er des Destillierens und Sublimierens genug gethan, kondensiert er dieselben wieder nach seinem Geiste oder, wie er zu sagen vorzieht, „nach der Denk-, Sprach- und Empfindungsweise der Gegenwart“ zu Gestalten und Begreifen, die sich zu den ursprünglichen verhalten wie Papiermaché-Figuren zu leibhaftigen Personen oder wie Talmi zu echtem Gold. Und mit diesem windigen, von ihm „Geist des Christentums“ genannten schwarzkünstlerischen Defekt, welches er mit mehr oder weniger sinnigen, manchmal auch kühnen rhetorischen Blumen zu umschlingen pflegt, will er „die Gegenwart mit all ihren Geisteskräften und Bildungsarten, sittlichen Einrichtungen und Aufgaben durchdringen, reinigen und wiedergebären“!! — Um schon die Jugend zu gewinnen, schrieb er für den Religionsunterricht einen „Leitfaden“ (6. Aufl. 1886), ein freilich mißlungener Versuch, da ihm die Gabe der Popularisierung ebenso abging als Hitzschl bei dem gleichen Versuch mit seiner Theologie. — In weiteren Kreisen wirkte Sch. durch den

Protestantenverein, zu dessen Häuptern er gehörte und in dessen konstituierender Versammlung 1865 er den vielen Anstoß erregenden Vortrag über protestantische Lehrsätze und ihre Grenzen hielt, worin er nicht nur den kirchlichen Bekenntnissen, sondern auch der Heil. Schrift bindende Kraft für die Amtierung des Geistlichen absprach. Ein von ihm bearbeiteter und 1869 veröffentlichter Entwurf einer Kirchenverfassung, in welchem seine radikalen Anschauungen zum Ausdruck kamen, wurde zwar 1874 von einer Synode (!) angenommen, vom Landtag aber aus finanziellen Bedenken abgelehnt. Schwarz starb nach langen Leiden 1885; gleich als hätte er der christlichen Pietät auch noch im Tode ein Argerniß geben wollen, hatte er, der erste Geistliche der gothaischen Landeskirche, testamentarisch bestimmt, daß seine Leiche in dem Feuerofen zu Gotha verbrannt werden solle, was auch geschah. Von seinen Schriften ist noch zu erwähnen: Lessing als Theologe 1854.

Schwarzburg, ein altes deutsches Fürstengeschlecht, aus dem 1349 als Nachfolger des Kaisers Ludwig des Bayern und Gegenkönig Karls von Böhmen König Günther hervorging. Die Reformation wurde im Schwarzburgischen unter Günther XL., Graf von Schwarzburg und Arnstadt, gestorben 1552, eingeführt, dessen Sohn Johann Günther 1599 die Linie Schwarzburg-Sondershausen gründete, während sein anderer Sohn, Albert VII., der Ältere der Linie Schwarzburg-Rudolstadt wurde.

Schwarzburg-Rudolstadt, ein deutsches Fürstentum mit einem Umfang von 940,75 qkm und 88685 Einwohnern, die sich mit 80 % auf die Ober- und 20 % auf die Unterherrschaft verteilen. Es bildet eine konstitutionelle, im Mannesstamm erbliche Monarchie mit einem Landtag, der aus 16 Abgeordneten besteht, während es im Bundesrat und Reichstag durch je 1 Stimme vertreten ist. Der Fürst ist Summebischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche und übt sein Recht durch das fürstl. Ministerium aus, das, nachdem das Konsistorium schon 1868 aufgehoben worden, seit 1881 eine eigene Abteilung für Kirchen- und Schul-sachen hat. Die unmittelbare geistliche Leitung liegt in den Händen eines Generalsuperintendenten, der zugleich Hofprediger in Rudolstadt ist. Unter ihm stehen die 4 Superintendenturen der Oberherrschaft Rudolstadt, Stadtlm, Leutenberg, Königsee) und die Superintendentur der Unterherrschaft Frankenhäusen, zur Zeit in Ringleben. In dieser gibt es 13, in jenen 48 Pfarodien. Die Kandidaten werden nach dreijährigem theologischen Studium, für das sie an keine bestimmte Universität gebunden sind, von dem Generalsuperintendenten, dem Generalschulinspektor und den Kirchenräten examiniert, worauf eine Anstellung als Hilfsprediger und nach unbestimmter Zeit (je nach Bedürfnis) vor der gleichen Prüfungskommission das 2. Examen folgt. Nach der Bekanntmachung vom 26. Okt. 1871, den Ordinationszeit der Geistlichen betreffend, werden sie auf sämtliche Bekenntnisse

der evangelisch-lutherischen Kirche verpflichtet. Eine Synode gibt es nicht. Dagegen finden jährlich 4—5 offizielle Ephoralkonferenzen und 1 Generalkonferenz statt. Der Grundgehalt beträgt 2100 Mk. und steigt in 25 Jahren auf 3600 Mk. Die Schule ist mit der Kirche eng verbunden. Nach dem Gesetz vom 17. März 1854, die Errichtung von Kirchen- und Schulvorständen betreffend, ist der Pfarrer stets Vorsitzender des Kirchen- und Schulvorstands, zu dem auch der Ortschulze und Lehrer von Amts wegen gehört; desgleichen sind alle ständig angestellten Geistlichen stimmberechtigt. Der Geistliche ist auch Ortschulinspektor. Die oberste Leitung der Schule liegt in den Händen eines geistlichen Generalschulinspektors. Zur Kirchen- und Schulinspektion gehört als weltlicher Kircheninspektor der jedesmalige Landrat. In Rudolstadt gibt es ein Landesseminar; dazu ein Gymnasium und eine Realschule; außerdem gehört zum Fürstentum die berühmte Erziehungsanstalt Reichenau. Nach der letzten Zählung gehörten zur evangelisch-lutherischen Landeskirche des Fürstentums 88077. Bei 3090 Geburten stammten nur 32 Kinder aus gemischten Ehen und wurden 2972 getauft. Die Trauungen betrugen (1896) 98,19% bei rein evangelischen Paaren und 160% bei gemischten; die kirchlichen Beerdigungen 90,93% der Sterbefälle. Die Zahl der Kommunikanten betrug 26519, d. h. 30,11% der landestheils Evangelischen.

Ein Dissidentengesetz gibt es nicht. Jeder gehört rechtlich einer der konfessionierten Konfessionen an. Versammlungen halten in Rudolstadt, Saalfeld, Blankenburg, Gumbach u. „die vereinigten Brüder in Christo“. Auch gibt es Anhänger der Methodisten und Apostolischen Gemeinschaft.

An Anstalten für innere Mission besitzt das Fürstentum das Landesstedenhaus zu Quittelsdorf (mit 21 Pfleglingen im Jahr 1896), eine Arbeiterkolonie in Geilsdorf und das am 7. Januar 1896 eingeweihte Wilhelmstift in Frankenhäusen für sittlich verwahrloste oder gefährdete Kinder (anfangs 12 Knaben und 3 Mädchen). Außerdem gibt es verschiedene Diakonissenstationen und einen Christenverein, der sich die Gründung und Vervollständigung von Volksbibliotheken angelegen sein läßt und die Bibel (in der revidierten Ausgabe), das biblische Schul- und Trugbüchlein und das neue Thüringische Volksliedebuch nebst vielen anderen guten Schriften im Lande verbreitet.

Auch die äußere Mission, für die die Kollette des Epiphaniensfestes bestimmt ist, wird im ganzen Lande gefördert namentlich durch Unterstützung der Leipziger Mission. Daneben gibt es einen Zweigverein des evangelischen Bundes und des Jerusalemvereins.

Die Katholiken des Fürstentums haben einen Pfarrer in Rudolstadt und gehören zum Bistum Baderborn.

Schwarzburg-Sondershausen, ein deutscher Bundesstaat mit konstitutioneller Verfassung, einem Landtag von 15 Abgeordneten und je 1 Vertreter im deutschen Bundesrat und

Reichstag. Bei einem Umfang von 862 qkm zerfällt es auch wie Schwarzburg-Rudolstadt in eine Oberherrschaft mit dem Mittelpunkt Arnstadt und eine Unterherrschaft mit der Residenz Sondershausen. Die Bevölkerungsziffer betrug 1895 78074 Seelen. Mit Ausnahme von 669 Katholiken und 147 Juden gehören sie fast alle zur evangelisch-lutherischen Landeskirche, die unter dem Summebischof des Landesfürsten vom dem „Kirchenrat“, einer dem Ministerium, Abteilung für Kirchen- und Schul-sachen, koordinierten, dem Gesamtministerium aber subordinierten Kirchenbehörde, geleitet wird. Die Zahl der Dissidenten ist sehr gering; sie bestehen nur aus einigen Methodisten. Unter den Geschiedenen finden sich nur 2% Michäeliten; die Trauverschmähungen betragen 1—2%; Taufverachtung kommt nur ganz vereinzelt vor. Kirche und Schule sind eng mit einander verbunden. Der „Kirchen- und Schulvorstand“ hat die gesamte Verwaltung, ausgenommen die rein geistlichen Sachen, zu erledigen. Die Geistlichen (73 bei 69 Pfarren und 4 Superintendenturen) werden auf sämtliche Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche verpflichtet. Sie haben offizielle Konferenzen, aber keine Synode; ihr Gehalt steigt bis zum 25. Dienstjahr; mit dem 30. tritt der Präbendinhaber in den vollen Genuß seiner Pfründe ein, auch wenn sie das gesetzliche Maximum übersteigt. Endlich gibt es im Fürstentum einen Landesverein für innere Mission, ein Erziehungshaus für verwahrloste Kinder, 2 Gymnasien, 2 Realschulen, 2 höhere Mädchenschulen in Sondershausen und Arnstadt, 1 Schullehrer- und 1 Lehrerinnenseminar und 1 Konservatorium für Musik in Sondershausen.

Schwarzburgbund, so genannt nach den in jedem zweiten Jahre im Pfingsten in Schwarzburg stattfindenden Zusammenkünften, besteht in seinem heutigem Umfange erst seit dem Jahre 1894 und umfaßt jetzt alle christlichen Verbindungen auf deutschen Universitäten, die nicht zum Wingolfbunde (s. d.) gehören. Es gehören zu ihm folgende: 1. christliche Verbindung Uttenruthia in Erlangen, gegründet am 5. März 1836; 2. Burschenschaft Germania in Göttingen, gestiftet am 9. August 1851; 3. Tuiskonia in Halle, gegründet am 21. Oktober 1856; 4. christlich-deutsche Verbindung Nordalbingia in Leipzig, gegründet am 29. Juni 1870; 5. christliche Verbindung Sedunia in Greifswald, gegründet am 24. Juli 1884; 6. Ricaria in Tübingen, gestiftet am 15. Juli 1893; 7. festorganisierte Philistinen in Marburg und Gießen.

Die Verbindungen des Schwarzburgbundes sind keine religiösen, sondern rein ethische Vereinigungen, die von dem Gedanken ausgehen, daß der Geist des Christentums wie alle Formen des Lebens so auch das studentische Leben durchdringen müsse. Jedoch sieht man von einem bestimmten konfessionellen oder dogmatischen Standpunkt ab, und der Schwarzburgbund fordert von seinen Mitgliedern nur, daß sie mit aller Sorgfalt an der Ausbildung ihrer Persönlichkeit

thätig find; ferner treue wissenschaftliche Arbeit, Bruderliebe, Selbstverleugnung, Liebe zum Vaterland; er scheut sich auch nicht, aus dem Prinzip der christlichen Sittlichkeit die letzten Konsequenzen zu ziehen; so verwirft er alles Studentische, was dem Ernst christlicher Sitte widerspricht, und besonders das Duell in jeder Form.

Bundesorgan: „Der Schwarzburgbund“ (als Handschrift gedruckt).

Schwarzburg-Rudolstadt, Amalie Juliane von, f. Bd. I S. 117 b.

Schwarzzenberg, Friedrich Joh. Jos. Cbl., Fürst von, hervorragender Prälat der kathol. Kirche Österreichs, geb. 1809, erhielt nach Abschloßung seiner theol. Studien 1833 die Priesterweihe und gelangte bereits 1835 auf den erzbischöflichen Stuhl von Salzburg — zur großen Freude Gregors XVI., der ihn auch 1842 zum Kardinalpriester erhob. 1850 vertauschte er — nach längerem Widerstreben und nur auf dringendes Zureden Pius' IX. — seinen Erzbischöfstuhl mit dem zu Prag, wo er bis zu seinem Ende im Jahre 1885 wirkte. Sch., ein edler, fast kindlicher Charakter, war anfangs nichts weniger als ultramontan, er liebte ein freieres geistiges Leben, war der bühnenreichen Philosophie zugethan und vertrat im Anfang seiner Wirksamkeit noch die alten Traditionen eines selbständigeren deutschen Episkopates. Seine fürstliche Erscheinung kam besonders zur Geltung bei feierlichen Kirchenakten; mit der Verwaltung seiner Diözese nahm er es ernst und suchte seinen Klerus nach Kräften zu heben. Allein er war kein selbständiger, führender Geist, auch seine theologische Vorbildung war nicht gründlich. Daraus erklärt es sich, daß Sch. immer mehr in das ultramontane Fahrwasser geriet; er ließ die Jesuiten in Prag zur Abhaltung von Volksmissionen zu und trat schroff gegen die Protestanten auf. Mehr und mehr gewann auch der tschechische Adel auf ihn Einfluß; Sch. stärkte durch seine hohe amtliche Stellung die tschechische Partei und machte alle Schritte derselben, welche die „Souveränität des Staates Böhmens“ anstreben, mit. Zumal seit 1866 war er dem Deutschtum gründlich entfremdet. Schwere innere Kämpfe brachte ihm die Zeit des vatikanischen Konzils. Wie er ein Gegner der Lehre von der unbesleckten Empfängnis gewesen, so stand er auch vor wie auf dem Konzil energisch auf Seiten der Opposition gegen das Infallibilitätsdogma und beteiligte sich an allen Schritten dieser Opposition, welche den traurigen Ausgang des Konzils zu verhindern suchte. Als aber das Dogma publiziert war, gab er, wie die deutschen Bischöfe, jeden Widerstand auf und veröffentlichte dasselbe in seinem Amtsblatt. Doch hatte ihm das vatikanische Konzil sein Leben verbittert; 1871 äußerte er gegenüber dem altkatholischen Professor von Schulte: „Wie herrlich stand die Kirche und der Kirchenstaat, als ich von Gregor XVI. zum Kardinal ernannt wurde, und was hat daraus Pius gemacht!“ Vgl. v. Schulte, Der Alt-katholizismus“ 1887 S. 242 ff.

Schwarzzenberg, Johann, Freiherr zu Schwarzzenberg und Hohenlandsberg, 2 Ritterburgen im jetzigen Mittelstranzen, war auf der letzteren am 25. Dezember 1463 geboren und verbrachte seine Jugendzeit am kurfürstlichen Hof in Mainz und am pfalzgräflichen zu Heidelberg mit Turnieren, Jagden und Gelagen, bis ihn ein zürnender Brief seines Vaters aus dem Strudel weltlicher Vergnügungen in die Einsamkeit des väterlichen Schloßes und zur Besinnung rief. Nach seiner Vermählung 1483 machte er eine Wallfahrt ins heil. Land, um sein erwachendes religiöses Leben zu befriedigen und trat, zurückgekehrt und innerlich gereift, als Hauptmann in die Dienste des Königs Maximilian im Kampf gegen Ungarn und Bayern. Doch unausgesetzt um des Reiches Einigung und Erstarkung bemüht, wandte er sich vom rauhen Kriegshandwerk bald wieder ab, um seinem Volk auf sittlichem und geistigem Gebiete zu dienen. Er machte dazu für sich selbst erst die Bekanntschaft mit den Klassikern Griechenlands und Roms, ergab sich ernstlichen theologischen Studien, die manchen Zweifel am römischen Kirchentum in ihm erweckten, und vertiefte sich in die Rechtswissenschaft und Staatskunst. Seit 1499 stand er im Dienst der Fürstbischöfe von Bamberg als Haushofmeister und benützte dies höchste weltliche Amt zu unermüdlicher Thätigkeit zum Besten des Ganzen, vor allem zu einer Reform des Staatsrechts, dessen Mängel er immer klarer erkannt hatte. Es entstand seine berühmte „Halsgerichtsordnung“, später Bambergensis genannt, 1507 von Bischof Georg III. zum Landesgesetz erhoben, die mit ihrem Zurückgehen auf deutsche Weise und Praxis, mit ihrer Einschränkung der übermäßigen Strafen, mit ihrer klaren Unterscheidung zwischen Ausführung und Versuch, zwischen Zufall, Nachlässigkeit und Vorfall, mit ihrer Forderung, nur wirklich erwiesene Schuld zu bestrafen, mit ihrer Fürsorge für die Verteilung des Angeklagten und die Menschlichkeit der Gefängnisse viele schwere Mißbräuche beseitigte und eine zivilisatorische That genannt werden muß. Dadurch wuchs nun auch Schwarzzenbergs Ansehen und Einfluß, so daß er trotz seines freimütigen Bekenntnisses zum Evangelium, das er mit wahren evangelischen Glauben erfaßte, nicht bloß von seinem Bischof mit wichtigen Missionen betraut, sondern auch ins Reichsregiment berufen wurde, wo er in den Jahren 1522—24 eine große Wirksamkeit im Sinne der Reformation entfaltete, zumal nachdem er zuletzt zum Statthalter dieses Regiments erwählt worden war. Inzwischen hatte sich unter dem neuen Bischof Weigand von Redwitz wegen seiner evangelischen Haltung (verfolgt von eb. Predigern gewährte er auf seinen eigenen Gütern Zuflucht und Schutz) seine bisherige Stellung gelöst, und Schwarzzenberg war 1524 nach Auflösung des Reichsregiments in den Dienst der Brandenburgischen Markgrafen Kasimir und Georg als Landhofmeister in ihren fränkischen Fürstentümern getreten, um auch in dieser Stellung für die Sache des

Evangeliums Großes zu wirken. Auf seinen Vorschlag kam es zu dem Visitationikonvent zu Schwabach und der Visitationsordnung des Markgrafen Georg von 1528, die einer großen Anzahl von Kirchenordnungen zum Muster und Anhalt gebietet hat, vor allem derjenigen des Markgrafen selbst und der Stadt Nürnberg vom Jahre 1533. Schwarzenberg aber erlebte diese nicht mehr. Er starb am 21. Oktober 1528 in Nürnberg. Unter seinen Schriften befinden sich außer juristischen auch populäre zur Erziehung des Volks, in denen heisende Satire mit hohem sittlichen Ernst sich verbindet, so: Wider das Mordslaster des Raubens, wider das Zutrinken, vor allem sein „Memorial der Jugend“, ferner polemische, darunter ein ernstes Zeugnis wider seinen eigenen ältesten päpstlich gesinnten Sohn, und endlich Uebersetzungen oder besser Verdeutschungen der Schriften Ciceros über die Pflichten, das Alter und die Freundschaft, von ihm, der des Lateins selbst unfähig war, auf Grund von wortgetreuen Uebersetzungen dieser Bücher geliefert. Luther ist wiederholt mit Schw. in Verbindung getreten und hat noch nach seinem Tod von ihm mit hoher Verehrung gesprochen.

Schwarzerd, f. Melanchthon.

Schwarzer Tod ist der aus dem Mittelalter stammende, jetzt noch zuweilen gebrauchte Name für die Pest, d. i. eine Beulen- und Drüsenkrankheit (Bubonenpest), die epidemisch auftritt und große Verheerungen anrichtet (60 bis 90% Sterblichkeit der von der Pest Befallenen). Ihr Herd ist Zentralasien und von da aus hat sie sich über Europa zu verschiedenen Malen ausgebreitet: im 6., 14., 16., und 17. Jahrhundert werden verheerende Epidemien gemeldet. Im Jahre 1837 herrschte die Pest, wenn auch nicht so gewaltig wie in den früheren Zeiten, in Griechenland und den unteren Donauländern, 1844 in Ägypten, in der folgenden Zeit in Tripolis, Mesopotamien, Persien und Arabien, 1878 f. im Gouvernement Astrachan (Wettjanka). 1896 war das Auftreten der Pest in Hongkong zu beobachten, und von da ist die Pest verheerend in Ostindien eingebrochen und hier eine fürchterliche Geißel geworden. Die Art der Pest nun, die im 14. Jahrhundert auftrat und um der bei ihr vorkommenden starken Blutungen der Haut den Namen „schwarzer Tod“ auch „fauler Tod“ verursachte, ist die seltenere, nur in gewissen Gegenden Indiens heimisch als sogenannte Palspest.

Über das Auftreten des schwarzen Todes im 14. Jahrhundert, der Millionen Menschen, darunter 124 434 Barfüßermönche, wahrscheinlich zumeist Opfer ihres Dienstes an den Kranken, dahinstraffte, ist weiteres zu finden PRE² IV, 800. Die Verheerungen dieser Krankheit in jener Zeit wurden Ursache der Geißlerfahrten und des Auftretens der Bußkeller- und Loiktenbrüder. S. PRE² IV, 798 ff. und Handl. II, 702 ff. Beschreibungen solcher Geißlerfahrten sowie der sie veranlassenden Seuche haben gegeben: Eileman Elhem von Wolsfagen in seiner

Lüneburger Chronik, Fritsch Clossener (gestorben 1384) und Jakob Zwinger von Königsbaben (gestorben 1420) in seiner Elsfässchen und Strazburger Chronik. Bekannt ist auch Luthers opfermütiges Auftreten während der Pest in Wittenberg.

S. Höniger, Der schwarze Tod etc. Berlin 1882.

Schwarze Schwestern ist ein anderer Name für Alexianerinnen oder Celliten, f. d. Bd. I, S. 84 und 85.

Schwarze Schwestern, f. Serviten.

Schwarzklümmel, f. Kümmele.

Schwarzwälder Prediger heißt der unbekante Verfasser einer, wie die zahlreichen Handschriften beweisen, im Mittelalter sehr verbreiteten Predigtsammlung, die zunächst für den unmittelbaren Gebrauch vor einer Laiengemeinde bestimmt, zugleich zum Gebrauch für Geistliche als homiletisches Hilfsbuch eingerichtet war und aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts stammt. Der seiner Sprache nach aus dem badijchen Oberlande stammende Verfasser, der wahrscheinlich ein Augustiner oder Franziskaner und in der theologischen Schulgelehrsamkeit seiner Zeit sehr zu Haus war, gibt hier einen vollständigen Jahrgang von Sonntagspredigten, mit dem Sonntag nach Ostern beginnend und mit dem Osterfest schließend, in dem er nach Art der thematischen Spruchpredigten dem Evangelium, an dessen Stelle nur dreimal die Epistel tritt, einen kurzen Spruch oder Begriff entnimmt und aus ihm als Thema die meist vierteilige Disposition ableitet. Die letztere ist fast immer gereimt, eine Erscheinung, die uns hier zum erstenmal in der Geschichte der deutschen Predigt entgegentritt, und wie das ganze Proömium in lateinischer Sprache gehalten. Ob es trotzdem zum Vortrag auf der Kanzel bestimmt war (so Cruöl, Geschichte der deutschen Predigt im M.-A., während Vinzenzmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts, in dem lateinischen Proömium nur ein Hilfsmittel für den Geistlichen sieht), ist ungewiß. Jedenfalls schloß sich daran die deutsche Uebersetzung des Textes und die Erzählung des Evangeliums mit deutscher Disposition, die dann im einzelnen ausgeführt wird. Dabei liebt es der Verfasser, bei jedem einzelnen Teil eine Analogie oder „Urkunde“ meistens aus dem Alten Testament, in dem er sich trefflich auskannte, heranzuziehen und so die Wahrheiten der Religion in lebensvollen Bildern dem Volk anschaulich zu machen. Freilich geht es dabei ohne starke Allegorie und vielfache Künstelei nicht ab, und der Eindruck wird auch durch die schablonenhafte Anwendung dieser Figuren geschwächt. Ubrigens hat der Schwarzwälder Prediger als erster sich dieser Kunst bedient und die „Figurenpredigten“ erst in die homiletische Litteratur eingeführt. Die überaus populäre, den Bedürfnissen des Volks entsprechende Art seiner Predigt, in der er sich vielfach mit Berthold von Regensburg (f. d.) berührt, zeigt sich auch in dem Reichtum von

Exempeln und Gleichnissen aus Natur und Geschichte, durch die er seine Lehre möglichst eindringlich machen will. Er benutzte dazu Legenden und Exempelsammlungen wie die *Vitae patrum*, die *Legenda aurea* von Jakobus de Voragine (s. d.), die „*Aurora*“, eine gereimte biblische Geschichte des Peter von Riga (um 1160) und für die Bilder aus der Natur den „*Physiologus*“, einen schon von den Kirchenvätern benutzten und im Laufe der Zeit vielfach vermehrten und veränderten, ursprünglich griechischen Traktat, der eine kurze Beschreibung der bekanntesten Tiere enthielt. Auch citirt unser Prediger kirchliche Hymnen und Meßgebete und schöpft aus Augustin, Hieronymus, Gregor, Anselm und vor allem aus Bernhard, dessen Mystik überhaupt seine Gedanken beherrscht. Daher betont er in erster Linie die subjektive Seite des Christentums, dringt anhaltend auf Buße und Befehrung, fordert die persönliche Heiligung, deren Mittelpunkt die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist, und weist in überaus zarter, gemüthvoller, ja teilweise süßlicher Weise die persönliche Gemeinschaft der Seele mit Gott und die Stufen derselben zu schildern. Mit ihm bereitet sich die zweite Hauptform mittelalterlicher Predigtblüte, die Predigt der Mystik, vor. Seine Predigten sind größtenteils von Grieshaber 1844 und 1846 herausgegeben.

Schwebel (Sueblin, Schwebelin), 1. Joh., der Reformator Zweibrückens, wurde 1490 zu Pforzheim als Sohn eines Kürschners geboren. Nachdem er die Lateinschule besucht und daselbst mit Melanchthon für sein Leben Freundschaft geschlossen, trat er in den Orden des Heil. Geistes (damals das einzige Kloster dieses Ordens in Baden neben 7 anderen Pforzheimer Klöstern) und wurde 1514 in Straßburg zum Priester geweiht. Schon 1519 fing er an in seiner Vaterstadt reformatorisch zu predigen, ward aber vom Markgraf Philipp ausgewiesen und von Franz von Sickingen auf der Ebernburg aufgenommen. Hier lebte er seinen Studien und fuhr fort an der Reformation in Pforzheim zu arbeiten (brieflicher Verkehr mit Jörg v. Luthrum). Als der Markgraf seine Rückkehr gestattete, schrieb er gegen das Ausbeutungssystem der kathol. Kirche eine „Ermahnung zu dem Questionieren, abzustellen überflüssige Kosten“. Im Jahre 1523 ward er von dem Pfalzgraf Ludwig II. zu schonender Einführung der Reformation nach Zweibrücken berufen und zum Hosprediger ernannt. Er forberte und erreichte auch: Gottes Wort als Lehrgrundlage, Austeilung des h. Abendmahls in beiderlei Gestalt und Feier desselben in deutscher Sprache, Vereinfachung des Opferscharakters, Gestattung der Priesterehe, Aufhebung der Speiseverbote, der verbotenen Verwandtschaftsgrade sowie der nichtbiblischen Feiertage. Als der Bauernkrieg ausbrach, verteidigte er die Reformation gegen den Vorwurf, daß sie an dem Aufbruch laud sei. Auch das Schulwesen suchte er nach Möglichkeit zu fördern. Nach dem Tode Ludwigs ward er

durch den Herzog Ruprecht 1533 zum Stadtpfarrer und Superintendenten ernannt. Verschiedene Streitigkeiten, besonders mit den Wiedertäufern, legten den Wunsch nach einer Kirchenordnung nahe. Sch. erhielt von dem Herzog den Auftrag, eine solche zu entwerfen. Sie erschien 1534 u. d. T. „*Form und Maaß*“, wie es von den Predigern des Fürstenthums Zweibrücken . . . solle gehalten werden“. Die Augsburgerische Konfession erhielt auf seinen Rath Geltung. In der Abendmahlslehre nahm man die von ihm vorgeschlagene Formel an: der Leib Christi sei essentialiter et substantialiter, aber nicht quantitative, qualitative et localiter gegenwärtig. Die von Bucer angeregte Wittenberger Konkordie von 1536 unterschrieb Sch. und suchte in einer Erklärung derselben die Augustana und Tetrapolitana zu vereinigen. Im Jahre 1539 veranlaßte er auf einer Synode eine Ergänzung der Kirchenordnung von 1534 und proponierte eine Kirchen Disziplin mit Jensenen zur Handhabung derselben, welche später in Herzog Wolfgang's Kirchenordnung Aufnahme fand. Am 19. Mai 1540 verließ er. Seine Schriften gab sein Sohn Heinrich, nachmals Zweibrückenscher Kanzler, heraus; außer der oben erwähnten „Ermahnung“: Sermoen vom guten Hirten (1524 in Pforzheim gehalten); Deutsche Schriften 1597; *Operum theologicorum* p. I 1598; *Centuria epistolarum* 1597 — die beiden letzten Schriften mit einer Vita Schwebelii u. d. T. *Scripta theologica*, Bipont. 1605. — 2. Joh., geb. 1499 zu Bischoffingen bei Breisach, gehörte erst zu den Konventualen des Cisterzienserklosters Thenenbach (Oberhelfelreis). Dann befreundete er sich mit der Reformation, trat 1524 aus, ward Vorsteher der Schule von Alt-Peter in Straßburg, später Lehrer der alten Sprachen an der Hochschule und starb 1566.

Schweden. Geschichtliches. Das Christentum wurde in Schweden zuerst von Ansgar verkündigt, der zwei Missionsreisen, die erste 830, die zweite 853 (oder 852), nach diesem Lande machte. Die Gründung der ersten Gemeinde erfolgte in Birka (Stadt auf einer Insel im Mälarsee). Allein die vielen Kriege im Lande und die Abhängigkeit der Schweden an ihre alte Religion waren die Ursache, daß das Christentum nur schwer Wurzel fassen und sich ausbreiten konnte. Noch 150 Jahre nach Ansgars erster Missionsreise war die Christengemeinde in Birka die einzige in Schweden. Nun gingen aber doch mehrere Missionare für die Verbreitung des Evangeliums in verschiedenen Teilen des Landes zu arbeiten an, so die Engländer Sigfrid, Bernard und David, die Deutschen Stefan, Adalward maior und minor und der Schwede Botvid. Unter den Königen Sverker (1130—1156) und Erik dem Heiligen (1150—1160) gewann das Christentum den Sieg, und auf den Synoden in Linköping 1152 (päpstlicher Legat: Nikolaus Albanensis) und Stanninge 1248 (päpstlicher Legat: Wilhelm von Sabina) wurden die Angelegenheiten der

schwedisches Kirche geordnet. Anfänglich der Herrschaft des Erzbischofs zu Hamburg-Bremen unterstellt, leistete sie nach 1103 dem Erzbischof in dem damals dänischen Lund Gehorsam und bekam 1164 einen eigenen in Upsala, obwohl der Erzbischof in Lund noch fortwährend seine Primatrechte über Schweden behielt. Die mittelalterliche Kirche Schwedens hat manchen mächtigen Kirchenfürsten aufzuweisen, der sich thätkräftig an den politischen Kämpfen der damaligen Zeit beteiligte (Jöns Bengtsson Örnstjärna, Kettil Karlsson Baka, Jakob Ulsson Örnstot, Arvid Trolle, Heming Gadd), aber auch Beispiele einer innigen und warmen Gottesfurcht (Virgitta und ihr berühmter Orden, Petrus de Dacia). Sogenannte vorreformatorische Bewegungen können wir in der Kirchengeschichte Schwedens nicht bemerken. Freilich wird erzählt, daß am Ende des 14. Jahrhunderts der Priester an der St. Olofskirche in Wisby, Heyno, die Mönche ihres weltlichen Lebens und Trachtens wegen scharf gerügt und behauptet habe, daß derjenige Priester, der selber in Sünden gebunden sei, nicht Macht habe, anderer Sünden zu vergeben; freilich hatte auch der Humanismus mit Ausgange des 15. Jahrhunderts begonnen im Lande Eingang zu finden (der Bischof Konrad Mogge-Strengnäs); aber am Ende des Mittelalters stand die katholische Kirche in Schweden ebenso stark und unverändert da wie früher. Doch schon zwei Jahre, nachdem Luther seine Thesen an die Kirchthür in Wittenberg angeschlagen, wurde seine Lehre in Strengnäs, einer der Bischofsstädte Schwedens, von dem größten Reformator Schwedens, Olaus Petri (s. d.) verkündigt. Der König Gustav Wasa, der nach den Kämpfen und Verwirrungen des Mittelalters ein bedeutungsvolles politisches Erneuerungswerk durchführte, nahm die Vertreter der neuen Lehre (Olaus Petri, dessen Bruder Laurentius Petri und Laurentius Andreä) in seinen Schutz. Der Reichstag zu Westeras 1527 gab der katholischen Kirche in Schweden den Todesstreich. Die durch die Reformation gegründeten kirchlichen Verhältnisse bekamen festere Formen durch die Kirchenordnung von Laur. Petri 1571. Freilich ein großer Teil der Bevölkerung hielt noch an seinen alten Anschauungen fest, und erst die kirchlichen Streitigkeiten während der Gegenreformation brachten dem schwedischen Volk den teuren Erwerb der Reformation zum Bewußtsein, das einen großartigen Ausbruch fand auf der Kirchenversammlung von Upsala im Jahr 1593. Die lutherische Lehre war die allein herrschende in Schweden, und der territoriale Grundsatz wurde immer strenger durchgeführt (gegen die Katholiken: die Verordnung von Örebro 1617; gegen den Synkretismus das Religionsplakat von 1663 und 1664). An der Spitze der Kirche standen Bischöfe, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, Ernst und Kraft (Johannes Rudbeckius, Laurentius Paulinus Gothus, Hagvin Spiegel, die vier Erzbischöfe Bengelius Vater und 3 Söhne, Jesper Svedberg (s. d.), der Vater des

berühmten Svedborg (s. d.), die Bischöfe Bezelius Vater und Sohn und viele andere) und die Geistlichkeit spielte eine bedeutende politische Rolle sowohl während der Großmachtszeit Schwedens als auch während der sogenannten Freiheitszeit, wo es galt, die bürgerlichen Stände gegen die Übergriffe des Adels zu schützen. Die Verfassung der Kirche war in mancher Hinsicht lange unbestimmt. Die verschiedenen Stifte stellten von einander unabhängige kirchliche Größen dar, und erst nach manchen vergeblichen Versuchen, eine festere Organisation und größere Zusammengehörigkeit zu schaffen, gewann die Kirche durch das Kirchengesetz Karls XI. vom Jahre 1686 die lange vermißte Einheit und eine feste Organisation. Die kirchlichen Behörden wurden der weltlichen Macht völlig untergeordnet, der König trat mit voller Bestimmtheit als summus episcopus der Kirche an die Spitze der Leitung ihrer Angelegenheiten, und das territoriale Prinzip wurde im ersten Paragraphen des Kirchengesetzes bestimmt, der verordnete, daß alle Einwohner Schwedens „sich einzig und allein zu der christlichen Lehre und Glauben bekennen sollten, die in Gottes Heil. Wort begründet ist, nämlich den prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments, und verfaßt in den 3 Hauptsymbolis: Apostolico, Nicaeno, Athanasiano, dazu in der unveränderten Confessio augustana vom Jahre 1530, wiederholt im Upsalaer Consilio vom Jahre 1593 und im ganzen libro concordiae erklärt.“ — Die Verfassung, die die schwedische Kirche durch das Gesetz Karls XI. erhielt, gilt in ihren wesentlichen Stücken noch jetzt. Das territoriale Prinzip aber, das im Kirchengesetz so betont wurde, ist im Lauf der Zeit immer mehr modifiziert und schließlich völlig aufgegeben worden. Schon im 18. Jahrhundert, wo Pietismus und Rationalismus auch in Schweden einzudringen begannen, hatten fremde christliche Religionsbekenner und Juden Religionsfreiheit und gewisse bürgerliche Rechte erhalten. Die strengen Strafbestimmungen wegen Abfalls schwedischer Unterthanen von der Staatsreligion galten jedoch noch lange. Die Regierungskonstitution von 1809, welche als maßgebend für die evangelische Lehre bloß die unveränderte Augsburger Konfession und den Entschluß des Upsalaer conciliums von 1593 nennt, bestimmt, daß die Mitglieder des Ministerrates, die Geistlichkeit und die Inhaber eines Amtes, womit die Pflicht, Unterricht in Religion oder theologischer Wissenschaft zu erteilen, verbunden ist, sich zu der reinen evangelischen Lehre bekennen müssen, daß zu allen anderen Ämtern aber auch Befenner anderer christlicher Glaubenslehren, sogar Angehörige der jüdischen Religion zugelassen werden können. Im Jahre 1858 wurde das bekannte Konventikelsplakat vom Jahre 1726 aufgehoben, wodurch private Erbauungszusammenkünfte verboten wurden. Ein Dissentergesetz wurde erlassen; da es sich aber nicht liberal genug erwies, kam ein neues im Jahre 1873. In diesem heißt es, daß Be-

kenner einer anderen christlichen Lehre als der evangelisch-lutherischen das Recht haben, eigene Gemeinden zu bilden; falls sie wünschen, vom Staate anerkannt zu werden, müssen sie beim König darum einkommen und dabei ihr Glaubensbekenntnis und ihre Gemeindeordnung angeben. Wenn ein Mitglied der schwedischen Kirche fremde christliche Lehre annimmt und deshalb aus der Kirche auszutreten wünscht, muß es dies dem Pfarrer der Gemeinde, der es angehört, melden und zugleich die Genossenschaft angeben, in die es einzutreten gedenkt. (Daß dies keine vom Staate anerkannte Genossenschaft zu sein braucht noch dieser Uebtritt ein wirksamer, geht aus späteren Präjudizats hervor.) Niemand darf jedoch vor dem 19. Lebensjahr als von der schwedischen Kirche geschieden angesehen werden. Innerhalb aller vom Staate anerkannten religiösen Genossenschaften kann die Trauung mit gesetzlicher Gültigkeit von den Vorstehern vollzogen werden. Die Zivilehe ist Kontrahenten verschiedenen Glaubensbekenntnisses erlaubt, weiter den keiner vom Staate anerkannten Genossenschaft Angehörigen und schließlich denen, die zwar nominell der Staatskirche angehören, aber als nicht konfirmiert zu kirchlicher Trauung innerhalb desselben nicht berechtigt sind. Dissidentenkinder sind vom Religionsunterricht in staatlichen Schulen entbunden; das Gesetz erheischt aber, daß sie durch die Fürsorge der Eltern oder des Vormundes anderweit entsprechenden Unterricht erhalten. Geschieht das nicht, so müssen die Kinder an dem Unterricht in den Staatsschulen teilnehmen. — Die Geistlichkeit, die bis 1865 den zweiten Stand in der Reichsversammlung bildete, auch als solcher eine hervorragende politische Bedeutung besaß, verlor ihren politischen Einfluß fast gänzlich durch die Reichstagsordnung vom Jahre 1866, die die alte Standeseinteilung aufhob und an deren Stelle den Reichstag in zwei Kammern teilte. Die bereits 1863 erlassene Verordnung betreffend die Kirchenversammlung (Ryksmöte s. unten), konnte nur im geringen Maß ersetzen, was die Geistlichkeit durch die neue Reichstagsordnung verlor. —

Obwohl durch die freiere Gesetzgebung der letzten Zeit die Thüre weit aufgemacht ist für die große Menge religiöser Anschauungen und Gemeinden, die besonders von England und Amerika in Schweden eingedrungen sind, und obgleich die evangelisch-lutherische Kirche ihre frühere Machtposition und ausschließlichen Vorrang verlor, zählt sie doch als Volkskirche die ungleich größte Anzahl Mitglieder und ist als eine das Volk erziehende, auch mit dem nationalen Leben eng verwachsene Institution von sehr großer Bedeutung. Wenn auch in der Presse und in der Reichsversammlung ziemlich vernehmbar Stimmen sich hören lassen, die die Aufhebung der Staatskirche fordern, dürfte es doch noch sehr lange dauern, bis das schwedische Volk einen so verhängnisvollen Schritt thut.

Kirchliche Statistik.

Die schwedisch-lutherische Kirche umfaßt folgende Bistümer (Stifter):

	Prop- steien	Pfarren	Ein- wohner- zahl (1890)
Uppsala (Erzbistum)	28	169	467 380
Lindöping (Bistum)	21	149	391 462
Skara	16	124	352 506
Strengnäs	16	106	306 132
Vesterås	16	105	363 600
Vexjö	12	96	314 828
Lund	24	240	732 536
Göteborg	14	110	531 864
Kalmar	7	45	141 654
Karlstad	12	62	347 122
Hernösand	15	105	536 833
Visby	3	44	51 337
	184	1355	4 537 254
Die 2 Konviktorien zu Stockholm		18	244 226
	184	1373	4 781 480

Das Bistum Hernösand ist das umfangreichste unter den Bistümern Schwedens. Es umfaßt ungefähr halb Schweden oder beinahe ganz das sogenannte Norrland und erstreckt sich von dem 62. bis zum 69. Breitengrad. Manche Pfarren dieses Bistums sind viel größer als die kleinen Fürstentümer Deutschlands. Weil nun die Einwohnerzahl Norrlands schnell zunimmt (das Land hat nämlich große Wälder und unerschöpflichen Reichtum an Mineralien) und weil der russisch-finnische Einfluß in beunruhigender Weise von der nördlicheren Grenze herandrängt, hat die Regierung wiederholt Anträge gestellt wegen einer Teilung des Bistums, um eine bessere Versorgung besonders des nördlichen Teiles zu ermöglichen. Der Reichstag hat zwar diese Vorschläge bislang abgelehnt, die Teilung des Stiftes dürfte jedoch nur eine Frage der Zeit sein.

Die Pfarreien umfassen oft außer der Muttergemeinde eine oder mehrere sogenannte Annexgemeinden, die unter der Oberaufsicht des Pfarrers von Komministern oder Kapellpredigern versorgt werden. Außerdem gibt es noch viele geistliche Anstellungen am Hofe, in der Armee, an schwedischen Gesandtschaften im Ausland, Irrenhäusern, Krankenhäusern, Gefängnissen, privaten Institutionen und Wohltätigkeitsanstalten. Die Gehälter der Geistlichkeit sind sehr ungleich, die der außerordentlichen Geistlichen (Adjunkten, Komministern, Vize-Pastoren) wechseln zwischen 600 und 1000 Kr., wobei sie die Wohnung selber bestreiten müssen; die der Pfarrer zwischen 2500 und 4500 Kr. außer freier Wohnung (prestbol), können aber bis 10 000 und 12 000 Kr. steigen, die der Bischöfe zwischen 10 000 und 18 000 Kr. außer freier Wohnung. Das Gehalt wird nicht vom Staate, sondern von der betreffenden Gemeinde gezahlt und zwar nicht mehr in Naturalien, sondern in Geld. Auch die Dissidenten müssen nach ihrem Vermögen zum Unterhalt der Staatsgeistlichkeit beisteuern. Dies hat ziemlich

Unzufriedenheit hervorgerufen, dürfte aber gerechtfertigt sein teils durch die erzieherische Bedeutung der Staatskirche, teils dadurch, daß die Pastoren mit einer ganzen Menge rein staatlicher Geschäfte belastet sind, z. B. der ganzen Zivilregistrierung. Nach der Ernennung scheiden sich die Pfarrer in solche regalar (502), patronaler (104) und konsistorialer (749) Art. Bei der 1. Klasse hat die Gemeinde das Recht zwischen drei vom Domkapitel Vorge schlagenen zu wählen; der König ernannt aber nach Belieben entweder einen von diesen 3 oder auch einen anderen. In die patronalen Pfarren wird der Pastor vom Patron berufen. Beim Be setzen der konsistorialen Pfarren schlägt das Domkapitel (s. u.) 3 vor, welche vor der Gemeinde eine Probepredigt halten müssen, worauf die Gemeinde wählt. Doch hat die Gemeinde das Recht einen jogen. vierten Probeprediger zu berufen, wenn mehr denn die Hälfte der Stimmberechtigten darüber sich einigen, der König behält dann das Ernennungsrecht. Die Geistlichen dürfen nicht nach Belieben und ohne Erlaubnis von einem Bistum ins andere ziehen. Zum Bischof wird vom König einer von den 3 ernannt, die bei Abstimmung der Bistumsgeistlichen die größte Anzahl Stimmen erhalten haben. Bei der Wahl des Erzbischofs haben die Geistlichen des Erzbistums, jedes der übrigen Domkapitel, das Konsistorium der Stadt Stockholm und das größere akademische Konsistorium zu Upsala (s. u.) je eine Stimme. —

An der Spitze der ganzen schwedischen Kirche steht der König als *summus episcopus*. Er muß deshalb immer der reinen evangelischen Lehre angehören, „wie sie in der unveränderten Augsburger Konfession und dem Beschluß des Upsalaer conciliums vom Jahre 1593 angenommen und erklärt ist“. Bei der Ausübung seiner kirchlichen Macht muß der König „sich Nachrichten und Ratsschläge bei einem Ministerrate einholen“, dessen Mitglieder sich zur reinen evangelischen Lehre bekennen müssen. Das Recht der kirchlichen Gesetzgebung wird vom Reichstag und dem König ausgeübt; doch ist die Zustimmung auch der Kirchenversammlung (*kyrkomöte*) erforderlich. Diese tagt alle fünf Jahre und besteht aus 60 Mitgliedern, wovon die eine Hälfte Geistliche, die andere Hälfte Laien sind. Unter den geistlichen Mitgliedern sind es 13 kraft ihres Amtes, nämlich die Bischöfe und der *pastor primarius* in Stockholm, die übrigen 17 werden gewählt, ebenso die Laien. Der Erzbischof ist immer Vorsitzender. Außer dem Vetorecht hat das „*Kyrkomöte*“ nur unterthänig seine Meinung in diesem oder jenem Fall zu äußern und seine Wünsche beim Könige vorzubringen. Unmittelbar unter dem König fungieren als permanente kirchliche Behörden die Domkapitel oder die Konsistorien in den 12 Bistümern des Reiches nebst dem Hofkonsistorium und dem Konsistorium der Stadt Stockholm. In den Domkapiteln ist der betreffende Bischof Vorsitzender. Die Mitglieder sind in Upsala und Lund die ordentlichen Professoren der Theologie, unter denen einer als

erster Professor der Theologie und Dompropst Vizevorsitzender ist, in den übrigen Bistümern gewöhnlich ein Dompropst nebst mehreren „*Lektoren*“ an den höheren öffentlichen Schulen des Bischofsitzes. Vorsitzender des Hofkonsistoriums ist der Oberhofprediger und Mitglieder sind die ordentlichen Hofprediger, und die Regimentspfarrer der Regimenter in Stockholm und der Flotte. In dem Konsistorium der Stadt Stockholm ist eigentlich der Erzbischof Präses, daneben aber der Pastor Primarius oder Pfarrer der St. Nikolai-Gemeinde; Mitglieder sind die Pfarrer der übrigen Gemeinden in Stockholm. Dem Domkapitel sind sowohl die Volksschulen als auch die höheren und niedrigeren Lehranstalten des Bistums untergeordnet. Es macht Vorschläge zur Besetzung der verschiedenen geistlichen Ämter (außer den Patronatsstellen), nimmt Beschwerden an und besetzt das Recht, über Geistliche, die sich irgend eines Vergehens schuldig gemacht haben, eine Rüge, Suspension oder Absetzung zu verhängen. Doch kann gegen dies Urteil an den betreffenden höheren weltlichen Gerichtshof appelliert werden. Der Bischof hat nach dem Kirchengesetz jedes Jahr in seinem Bistum zu visitieren entweder in eigener Person oder durch die Kontraktpropste, die auch sonst oft als Stellvertreter des Bischofs oder Vertreter des Domkapitels fungieren müssen. Außerdem liegt es dem Bischof ob, wenigstens alle 6 Jahre die Geistlichen des Bistums zu einer Pastorenkonferenz zu berufen, um mit ihnen wichtige theologische oder kirchliche Fragen zu erörtern und vor ihnen seinen Amtsbericht über die nach der letzten Konferenz verlossene Zeit vorzulegen. — In jeder Kirchengemeinde gibt es einen *Kirchenrat*, dessen Vorsitzender der Pfarrer der Gemeinde oder sein Vertreter ist und dessen Mitglieder von der Gemeinde ernannt werden. Die Aufgabe des Kirchenrats ist die Oberaufsicht über die Mitglieder der Gemeinde in religiös-kirchlicher und sittlicher Hinsicht, ferner Verhütung falscher Lehre und kirchlicher Zwietracht und die Übung der Kirchenzucht. Schließlich hat der Gemeindefkirchenrat das Eigentum der Gemeinde zu verwalten. Einer anderen Gemeindelegation, dem *Gemeindefschulrat*, der gleichfalls den Pfarrer zum Vorsitzenden hat, ist die Fürsorge für die Volksschulen der Gemeinde überlassen. Alle Stimmberechtigten aber der Kommune haben das Recht, gemeinsam mit dem Pfarrer über die Angelegenheiten der Kirche und der Volksschule zu beraten. Diese Institution, deren Ursprung in alte Zeiten zurückgeht, ist eine bedeutungsvolle Äußerung der Neigung des schwedischen Volkes zur Selbstregierung auch auf dem kirchlichen Gebiet.

Große Anstrengungen werden gemacht, um die Volksbildung zu heben, und in dieser Hinsicht hat sich die schwedische Geistlichkeit große Verdienste erworben. Was die Kenntnisse des gemeinen Mannes betrifft, so nimmt Schweden den ersten Platz ein. (Vgl. Prof. A. R. Sidmann, Geogr.-Stat. Taschenatlas, Karte Nr. 34.) Volksschulen, kleinere Volksschulen und Klein-

Kinderschulen gab es 1894 11018, bei denen 13686 Lehrer angestellt waren und in denen 678235 Kinder zwischen 7 und 14 Jahren Unterricht erhielten. Die Anzahl dieser Schulen wächst aber jedes Jahr. Außerdem gibt es höhere Volksschulen, Fortbildungsschulen und Hörschulen. Die Lehrer und die Lehrerinnen an den Staatsschulen erhalten ihre Ausbildung in Seminarien, von denen es 7 für männliche und 4 für weibliche Zöglinge gibt. Der Kursus ist 4jährig.

Der höhere Unterricht der Jugend wird in 79 öffentlichen Lehranstalten erteilt, von denen 36 zur Universität vorbereiten. Außerdem gibt es an vielen Orten höhere Schulen für weibliche Jugend und sogen. Anwendungsschulen von verschiedener Art.

Schw. hat 2 vollständige Universitäten, Upsala und Lund mit 4 Fakultäten. Die theol. Fakultät Upsala zählt 8, die zu Lund 6 Professoren. Außerdem hat jede Fakultät mehrere Dozenten, deren Anzahl wechselt. (Für die Gegenwart hat die Lundsche Fak. 3, die Upsalaer Fak. 6 theol. Dozenten.) Die theologischen Professoren sind sämtlich außer einem Priester in jungen Präbendenstellen und haben so Gelegenheit, unmittelbar das praktisch-kirchliche Leben und dessen Bedürfnisse kennen zu lernen. — Die Anzahl der Theologie Studierenden betrug im Frühjahr 1897 in Upsala 251 und in Lund 70. In die theologische Studienzeit fällt nach 1—2 Jahren ein humanistisches, nach 2—3 Jahren ein theoretisch-theologisches (Dimissions-Examen), wieder nach 1 Jahr ein praktisch-theologisches Examen, worauf noch vor dem Domkapitel das eigentliche Pfarrexamen folgt.

Zur Belebung des religiösen Sinnes und Erweckung geistlichen Lebens wurde noch in der Zeit des Nationalismus im Jahre 1771 die Gesellschaft Pro fide et christianismo gebildet, deren eigentlicher Gründer, der Propst und Oberhofprediger F. M. Wrangel, von den damaligen religiösen Bewegungen in England und Amerika beeinflusst und mit John Wesley befreundet war. Diese Gesellschaft, die noch existiert, wirkt hauptsächlich durch Verbreitung guter religiöser Broschüren und Bücher in lutherisch-kirchlichem Sinne. Eine ähnliche Wirksamkeit wird von „den Freunden der Kirche“ (kyrkans vänner) ausgeübt, ein Verein, der im Jahre 1877 gebildet, viele Mitglieder zählt, sowohl Geistliche als auch Laien, ein eigenes Blatt herausgibt und besonders daran arbeitet, das kirchliche Gemeindeleben zu heben und die Volkskirche gegen die Kräfte, die an ihrer Auflösung arbeiten, zu schützen und zu verteidigen. Ein weit größerer Einfluß in weiten Kreisen ist jedoch von der „evangelischen Vaterlandsstiftung“ ausgeübt worden, gegründet 1856 durch Pastor F. J. Lundberg, der eine längere Zeit in Schottland gewesen und tiefe Eindrücke aus der Freikirche dieses Landes hinweggenommen hatte. Die Aufgabe dieser „Stiftung“ ist, „auf Grund des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses das Wachen des Reiches Christi zu fördern, indem sie mit freiem Anschluß an die Institutionen unserer

Kirche ein Vereinigungspunkt für freiwillige Kräfte sein will, die in unserem Lande dem Evangelium dienen wollen.“ Die Wirksamkeit der Stiftung innerhalb des Vaterlandes wird hauptsächlich ausgeübt teils durch Verbreitung des Wortes Gottes und solcher Schriften, welche sie in Übereinstimmung mit diesem Wort und oben genanntem Bekenntnis findet, und teils durch Verwendung von auf ihr Glaubensbekenntnis hin geprüften Personen (sogen. Reisepredigern) zum mündlichen Zeugnis des Evangeliums. Außerdem treibt die Stiftung auch äußere Mission (s. u.). Sie umfaßt eine große Menge von Missionsvereinen überall im Lande. An der Spitze des Ganzen steht ein Komitee von mindestens 12 Personen. Eine Missionschule (Johannelund) unweit von Stockholm bildet die Missionare aus. Jedes Jahr im Monat Juni wird das Jahresfest in Stockholm gehalten. — Im Gegensatz zur Volkskirche steht vor allem der „schwedische Missionsbund“, 1878 dadurch gebildet, daß besonders durch den Einfluß des bekannten Rectors Waldenström (s. d.) eine große Menge Missionsvereine im ganzen Lande aus der Stiftung schieden und eine besondere Gesellschaft gründeten. Diese hat ganz und gar kein bestimmtes Bekenntnis, sodaß die verschiedensten und sonderbarsten Meinungen in ihr Raum haben. Außer einer großen Schar von Predigern in den verschiedenen Ortschaften unterhält der Missionsbund 8 eigentliche Reiseprediger und zahlreiche Sonntagsschulen (ca. 2140 mit 6240 Lehrern und 85900 Kindern). Zur Ausbildung von Missionaren hat er eine Missionschule in Stockholm errichtet. Im Jahre 1895 gehörten ihm gegen 860 Vereine an, die sich auf 11 Distrikte verteilten, mit ungefähr 760 Bethäusern und 72600 Mitgliedern.

Dem schwedischen Missionsbund am nächsten an Mitgliederzahl stehen die Baptisten. Sie sind seit Mitte dieses Jahrhunderts schnell gewachsen. Nach den letzten Angaben gehören ihnen 555 Gemeinden an, die sich auf 19 Distriktsvereine verteilen, 307 Bethäuser haben und über 38000 Mitglieder zählen. Gegen 41000 Kinder werden von 3060 Lehrern in den Sonntagsschulen unterrichtet.

Weder der Missionsbund noch die Gesellschaft der Baptisten haben von der Erlaubnis Gebrauch gemacht, auf die vom Gesetz vorgeschriebene Weise vom Staate anerkannte eigne Kirchengemeinschaften zu bilden. Trotz ihrer feindsichen Gesinnung gehören sie deshalb formell noch zur Staatskirche. Dadurch behalten sie aber ihre kirchlichen Rechte innerhalb der Staatskirche und können mit größerem Erfolg Anhänger in derselben anwerben. In dieser Hinsicht unterscheiden sich von diesen beiden Gesellschaften vorteilhaft die Methodisten. Ihre erste Gemeinde in Schweden wurde 1867 gegründet, und durch königl. Verordnung vom 10. März 1876 erhielten sie die Erlaubnis, eigene vom Staate anerkannte Gemeinden mit dem Namen „Gemeinden der Methodist-episkopal Kirche“ zu bilden. An der Spitze derselben steht ein Bischof, der an seiner Seite einen Rat von präsidieren-

den Ältesten oder Vorstehern der fünf Distrikte der Gesellschaft hat. Zur Ausbildung von Predigern ist eine theologische Schule in Upsala errichtet. 1895 besaß die Gesellschaft 110 eigene Kirchen und 213 Sonntagsschulen, in denen ungefähr 16 700 Kinder unterrichtet wurden, und gegen 16 400 Mitglieder.

Auch die Heilsarmee, die im Anfang des Jahres 1883 nach Schweden kam, hat eine große Anzahl Stationen. — Außerdem gibt's Irvingianer, Adventisten, Adventisten des siebten Tages, die „neue Kirche“ (Svedenborgianer), vom Staate seit 1885 anerkannt, Mormonen u. a. Die katholische Kirche hat in Stockholm, Gesele, Göteborg und Malmö kleine Gemeinden und treibt schlaue und vorsichtige Propaganda, die freilich bei dem Volk im großen und ganzen nichts erreicht.

Endlich bilden auch die Juden eine vom Staate anerkannte Gesellschaft mit Gemeinden in Stockholm und Göteborg.

Der Mission unter den Heiden, dieser bedeutendsten Erscheinung des kirchlichen Lebens in unserem Jahrhundert, kommt in den verschiedenen religiösen Lagern viel Interesse und Teilnahme entgegen. Doch muß die Zersplitterung in der Heimat nachteilig auch auf die Arbeit unter den Heiden einwirken. Wir lassen hier noch eine summarische Übersicht über die schwedische Missionstätigkeit unter den Heiden folgen.

A. Schwedische Kirchenmission (Svenska Kyrkans Mission). Der Missionseifer, den das neuerwachte religiöse Leben in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hervorrief, hatte schon zur Bildung einiger privaten Missionsgesellschaften geführt, als der Bischof Thomaner auf dem Reichstag 1856—1858 im Stand der Geistlichen den Vorschlag machte, daß die Mission zur gemeinsamen Sache der Kirche gemacht und einer offiziellen kirchlichen Behörde unterstellt werden sollte. Dieser Vorschlag hatte zwar damals keinen Erfolg, er wurde aber auf der Kirchenversammlung im Jahre 1868 vom Dompropst Jörén und Oberlehrer Wibén wieder aufgenommen. Obgleich hier der Vorschlag Beifall fand, kam es doch erst im Jahre 1874 zu dem königlichen Erlaß, der bestimmte, daß eine Direktion der schwedischen Kirchenmission, aus dem Erzbischof als Vorsitzendem und 6 von der Kirchenversammlung gewählten Mitgliedern bestehend, die Leitung der ganzen Thätigkeit der schwedischen Kirche für die Mission ausüben soll. Schon vorher war durch eine königliche Verordnung der dritte der jährlichen vier Betstage zu einem Missionsfest gemacht worden, bei dem in allen Kirchen die Mission zum Gegenstand der Betrachtung und des Gebets gemacht und Geldbeiträge für die Mission gesammelt werden sollten. — Die schwedische Kirchenmission hat 2 Missionsfelder: das südbindische und das südafrikanische.

1. Die Mission unter dem Tamulenvolk im südbindischen Indien wird in Verbindung mit der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft in Leipzig betrieben (s. Mission evang.-luth. zu Leipzig).

Dies Feld übernahm sie von der 1835 gegründeten „Schwedischen Missionsgesellschaft“ (Svenska Missionsfällskapet), der sich 1855 die Lundske Missionsgesellschaft anschloß. 1896 standen im Dienst der Kirchenmission auf den sog. schwedischen Stationen der Leipziger Mission 4 ordinierte Missionare und ihnen zur Seite 59 eingeborene Lehrer und Katecheten.

2. Das zweite Feld, in Natal und Zululand, wurde 1876 in Angriff genommen, erst im Anschluß an die dortige norwegische Mission, wobei der erfahrene norwegische Missionsbischof Schreuder (s. d.) in Entumen den schwedischen Missionaren große Hilfe leistete. Zur Zeit (1897) sind hier auf 8 Stationen und ungefähr 10 Predigtplätzen 8 schwedische Missionare und 11 Lehrerinnen wirksam. Ende 1896 gab es 17 eingeborene Gehilfen, 461 Gemeindeglieder, 231 Schulkinder und 106 Kostschüler.

3. Außer dieser Wirksamkeit unter den Heiden hat die schwedische Kirchenmission eine eigene Wirksamkeit unter skandinavischen Seeleuten in Bordeaux in Frankreich angefangen (s. Seemannsmission).

B. Die 1835 gegründete „Schwedische Missionsgesellschaft“ unterstützte zuerst die Wirksamkeit der Wesleyanischen Missionsgesellschaft auf der damals zu Schweden gehörenden Insel St. Barthélemy, die Baslermission in China, die Londoner Gesellschaft und die Brüdergemeine, nahm aber schon 1836 eine selbständige Arbeit unter den Lappen im nördlichsten Schweden in Angriff. Als sie 1876 ihren übrigen Missionsbetrieb und die dazu gehörenden Einnahmen der schwedischen Kirchenmission überließ, befehlt sie in ihrer Hand die Pflege des in Lappland begonnenen Werkes, wo sie mehrere Schulen und eine „Pension“ gegründet hat und in ihrer Thätigkeit von dem 1864 gegründeten Jögen-Förerberein in Stockholm (Jöföreningen) unterstützt wird.

C. Die „Fosterlandsstiftung“ (Fosterlandsstiftelsen) faßte 1861 den Beschluß, sich auch der äußeren Mission zu widmen und gründete 1862 ein Missionsinstitut in Stockholm, das 1864 nach dem Gut Johannelund direkt vor der Stadt verlegt wurde. Ein Jahr danach konnte die Stiftung ihre eigenen Missionare aussenden.

1. In Ostafrika, wo die Mission erst begonnen wurde, hat die Stiftung mit viel Unglück und großen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt. Jetzt wird in Tigre und Samason (Abessinien) auf 7 Hauptstationen mit mehreren Nebenstationen gearbeitet und zwar 1895 von 12 Missionaren, darunter 7 ordinierten, und 7 Frauen, und von 21 eingeborenen Gehilfen (19 Männer, darunter 4 ordinierten, und 2 Frauen). Schulen gab es 7 mit 88 Kindern, Gemeindeglieder 288, darunter 126 Abendmahlsberechtigte.

2. Nach Indien wurden die ersten Missionare der Stiftung 1877 gesandt. Sie begannen ihre Arbeit unter den Gonds, einem indischen Urvolk in den Zentral-Provinzen. Ende 1895 gab es 7 Stationen, auf denen 13

Männer und 14 Frauen aus Schweden und 28 Eingeborene (9 Frauen) arbeiteten. Gemeindeglieder hatten sie 169, darunter 68 abendmahlberechtigte, Schulen 7 mit 308 Schülern und in 10 Sonntagsschulen 315 Kinder.

3. Schließlich treibt die Stiftung auch Seemannsmission in Hamburg, Lübeck, Liverpool, Grimsby, Marseille und Boston mit 9 (davon 7 ordinierten) Arbeitern.

D. Der schwedische Missionsbund (Missionsförbundet), der, eigentlich ein Teil der Stiftung, 1878 gebildet wurde, als diese sich weigerte, andere Missionare auszuweisen als solche, die sich zur Augsburger Konfession bekannten, sandte 1881 seine ersten Missionare nach dem Kongo. Die Missionare bekommen ihre Ausbildung in der Missionschule in Stockholm. Außer am Kongo, wo auf 5 Hauptstationen 23 Missionare wirken, arbeitet der schwedische Missionsbund noch in Nordafrika unter Mohammedanern und Juden mit 1 Missionar, in Rußland in 3 Hauptdistrikten mit 7 Missionaren nebst 5 eingeborenen Gehilfen, in China, wo 9 Missionare stehen, und im chinesischen Turkestan mit 4 Missionaren. Außerdem hat der Bund einen Seemannsmissionar in London und 2 Missionare in der schwedischen Lappmark.

Endlich gibt es noch

1. einen Frauenverein für die Mission in China, der, 1850 gegründet, die Baslermission in China unterstützt;

2. die schwedische Mission unter den Chinesen, 1887 aus einem Verein zur Unterstützung des Missionars Folke entstanden; sie unterhält nun (1897) gegen 20 Arbeiter (Männer und Frauen) in China, die im Anschluß an die China-Inland Mission arbeiten;

3. den Fönköpinger Verein für innere und äußere Mission, in Thätigkeit seit 1853, unterhält jetzt 3 Missionare in China, von denen 2 im Dienst der schwedischen Mission in China und der dritte im Dienst des Missionsbundes steht.

Schwedler, Joh. Christoph, Liederdichter und gewaltiger, von feuriger Jesusliebe durchdrungener, auch von Zinzendorf hochgeschätzter Prediger in Nieder-Wiesau (Bezirk Vlegnick), zu dessen Predigten die benachbarten evangelischen Böhmen herbeieilten. Er war 1672 in Krobosdorf (Schlesien) geboren und starb 1730 nach 33jähriger Amtierung in Nieder-Wiesau. Von seinen glaubensfreundigen Liedern (über 400) hat das Passionslied „Wollt ihr wissen, was mein Preis“ die weiteste Verbreitung gefunden. Ob das ihm von noch zugeschriebene Lied „Unser Wandel ist im Himmel“ wirklich ihn zum Verfasser hat, ist mindestens zweifelhaft. Vgl. Fischer, II. S. 285.

Schwedmann, Wilh. Gerhard, Dichter des Konfirmationsliedes „Ewig treuer Hirt der Seelen“, gest. 1734 als Inspektor des Waisenhauses in Rötten.

Schwefel, das leicht brennende Mineral, wird als solches in der Bibel gar nicht erwähnt, obwohl es in der Nähe des Toten Meeres gefunden wurde; denn bei der Zerstörung von Sodom und Gomorra fiel er mit Feuer vom

Himmel herab, 1 Mos. 19, 24; Luf. 17, 29, und außerdem wird er in greifbarer Erinnerung an dieses Ereignis von der alt- und neuestamentlichen Prophetie lebhaft als zukünftig anzuwendendes Mittel göttlicher Strafgerichte erwähnt, 5 Mos. 29, 23 u. ö. Die frei brennende und schwer zu löschende Masse (Schwefelstrom Jes. 30, 33) bot sich als Gleichnis für eine allgemeine Volksplage, Hesek. 38, 22 u. ö., wie für den Ort der Dual, an den der Teufel und die Verdammten verjagt werden, Offenb. 20, 10 u. ö.

Schwefelstrom, s. Schwefel.

Schwegler, Fr. R. Albert, eines der bedeutendsten Glieder der „Tübinger Schule“, geb. am 10. Febr. 1819 in Michelbach bei Hall in Württemberg, gest. am 6. Jan. 1887 als Professor an der Universität Tübingen. Als Student in Tübingen (1836–40) empfing er die für sein theologisches Denken bestimmende Richtung von Baur; dann eröffnete er seine eigene schriftstellerische Thätigkeit mit einer (von der Tüb. Fakultät preisgekrönt) Untersuchung über den Montanismus („Der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrh., Tüb. 1841). Sowohl die ganze mehr konstruktive als historisch-induktive Anlage der Schrift wie die Voraussetzungen, auf denen sie ruht, und die Ergebnisse, zu denen sie kommt, zeigen die Abhängigkeit des Zweiundzwanzigjährigen von seinem Lehrer; sie reibt den Montanismus als Glied in die Kette jenes Ebionitismus ein, welcher nach Baur für die Entwicklung der ältesten Kirche die eine und ursprünglich sogar einzige Triebkraft war; so gewiß aber dies Allgemeine und daneben viele Einzelergebnisse Schw.s, wie z. B. die Bestreitung der Geschichtigkeit des Montanus und seiner Prophetinnen, sich als unhaltbar erwiesen haben, so verrät sie doch bereits die bedeutende Kraft des jungen Gelehrten und hat viel zu einer tiefer eindringenden und gerechteren Würdigung jener eigenartigen Erscheinung beigetragen.

Diese Schrift und einige Abhandlungen in den „Theol. Jahrbüchern“ verschlossen Schw. die Aussicht auf ein Fortkommen im Kirchengesamt. 1843 habilitierte er sich deshalb als Privatdozent für Philosophie und Philologie in Tübingen, indem er gleichzeitig als Redakteur der „Jahrbücher der Gegenwart“ thätig war. 1846 veröffentlichte er sein theologisches Hauptwerk „Das apostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung“ in 2 Bänden. Von da ab wandte er sich jedoch auch in seiner schriftstellerischen Thätigkeit, von einer kritischen Ausgabe der klementinischen Homilien 1847 und einer solchen der Kirchengeschichte des Eusebius 1852 abgesehen, mehr und mehr dem Gebiete der Philosophie und der Altertumswissenschaften zu; 1848 zum außerordentlichen Professor für röm. Literatur und Altertümer ernannt, ließ er 1853–56 den 1. und die 1. Abtheilung des 2. Bandes seiner „Römischen Geschichte“ erscheinen; ein früher Tod verhinderte aber den inzwischen zum ord. Prof. Beförderten an der Vollendung des höchstbedeutenden Werkes.

In seinem „Nachapostolischen Zeitalter“ versuchte Schm. zu zeigen, daß die auch von der evangelischen Kirche festgehaltene, vermeintlich ur- und gemeindristliche, weil apostolische Wahrheit und die heiligen Schriften, welche sie verbürgen, in Wirklichkeit nicht ein Vermächtnis des apostolischen Zeitalters, sondern ebensogut, wie die kirchliche Organisation und der Kultus, eine Frucht der geschichtlichen Entwicklung der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten sei. Das ursprüngliche Christentum auch der Apostel (abgesehen von Paulus) war geistlich starres und partikularistisches, in seiner Christologie ebionitisches Judenthum, welches sich selbst nur als eine inner-jüdische Entwicklungsstufe betrachtete. Diefem von Schm. schlechtweg „Ebionismus“ genannten Judenthum trat nun in Paulus ein universalistisches und antinomistisches Christentum entgegen, ohne daß es doch bei der überwiegenden Autorität der Urapostel sich hätte zur Anerkennung emporbringen können. Vielmehr durchliefen beide Prinzipien in den beiden ersten Jahrhunderten eine Reihe analoger Entwicklungsstufen, durch welche sie sich gegenseitig beeinflussten, assimilierten und schließlich das hervorbrachten, was man die altkatholische Kirche nennt. Der wichtigste Schauplatz dieser Entwicklung war nach Schm. die römische Kirche; doch läßt sich auch wenigstens auf dem Boden der kleinasiatischen Kirche, dem nach der röm. Kirche wichtigsten Gebiete des damaligen Christentums, eine ähnliche Ausgleichung nachweisen, nur daß das Ergebnis dort nicht die Ausgestaltung praktischer kirchlicher Organisation, sondern die spekulativ-theologische Ausbildung der Logos-idee und der Trinitätslehre war. Die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters zeigt mithin einen „dialektischen Prozeß“, vermöge dessen die ursprüngliche Position der jüdenchristlichen Geistesreligion mit „immanenter“ Notwendigkeit in ihr Gegenteil der Freiheitsreligion umschlug, bis zuletzt als Ergebnis der Vermittlung dieser Gegensätze eine Kirchenform sich ergab, welche von der einen, petrinischen Seite her die Idee der Einheit, von der andern, paulinischen aber die der Allgemeinheit befaß. Den historischen Nachweis für diese Anschauungen suchte Schm. dadurch zu geben, daß er die kanonischen und apokryphischen Schriften der ersten Jahrhunderte unter eine ausschließliche Beleuchtung von dem oben aufgestellten Gegensatz her rückte und ihre Entstehung und Eigenart daraus ableitete, daß sie Faktoren oder wenigstens Urkunden jenes Entwicklungsprozesses sein sollten.

Es war Schm.s Bemühen, die von Baur entworfenen Grundzüge der kirchl. Entwicklung im apost. Zeitalter zu einem umfassenden Gemälde von der Geschichte der ersten zwei Jahrhunderte auszugestalten. Von den nämlichen geschichtsphilosophischen (Hegelschen) Voraussetzungen ausgehend wie sein Lehrer, überbot er denselben fast noch in kühner, aber von dem Boden sicherer Überlieferung willkürlich sich lösender Geschichtskonstruktion. Wenn er dabei

zu einem Christentum gelangte, für welches die Person Christi selbst eigentlich nur einen mehr oder weniger entbehrlichen Anknüpfungspunkt bildete, wenn er eine Geschichte des Glaubens an Jesus beschrieb, welche die Gestalt Jesu selbst für zu sehr in mythologische Hüllen eingekleidet glaubte, als daß man von ihr nur eine einigermaßen sichere Vorstellung gewinnen könnte, wenn er das Christentum zu einem, bei aller „immanenten“ Logik der Entwicklung doch im Grunde nur zufälligen Produkte menschlichen Geistesringens statt göttlicher Offenbarung erniedrigte, so ist es kein Wunder, daß die theol. Wissenschaft bald diese ganze Konstruktion als einen großen Irrtum erkennen lernte. In der That bildet das Werk Schm.s sowohl mit dem größten Teil seiner Einzelresultate wie mit seiner Gesamtanschauung nur noch eine siegreich überwundene Phase der theologischen Geschichtskonstruktionen.

Schwein bedeutet in den kanonischen Büchern des Alten Testaments stets das Wildschwein, dessen Fleisch zu essen verboten war, 3 Mos. 11, 7; 5 Mos. 14, 8. Als Haustier war das Schwein deshalb unbekannt. Dasselbe Tier ist Ps. 80, 14 genannt, wo Luther es durch den Ausdruck „wilde Sau“ besonders kenntlich macht. Auch in dem Gleichnis Epr. 11, 22 und in dem strafenden Wort des Jesajas Kap. 65, 4; 66, 3, 17 (s. Saublut) erscheint dasselbe Wort, so daß sich daraus der Schluß schwerlich ziehen läßt, es sei die Zucht des zahmen Schweines im Volke aufgefunden. Entartete Volksglieder hatten sich, wie an anderen heidnischen Gebräuchen, so auch an Opfermahlzeiten beteiligt, bei denen Schweinefleisch geopfert und gegessen wurde. Um das bei den übrigen asiatischen Völkern zwar auch für unrein erachtete, aber doch gezüchtete Hauschwein handelt es sich dagegen in späteren Zeiten. Antiochus Epiphanes ließ es in Jerusalem als Opfer darbringen, 1 Makk. 1, 50, und unter seinem Regiment sollten Juden zum Essen des Fleisches gezwungen werden, um sie unter das fremde Gesetz zu zwingen, 2 Makk. 6, 18 u. ö. Aber noch zu Jesu Zeiten gelten Schweine (hier von Luther stets Säue genannt) als verachtete Tiere, die nur außerhalb der israelitischen Volksgemeinde gezüchtet werden, Matth. 8, 30 u. ö., zum Gleichnis für sündige Reue dienen, Matth. 7, 6; 2 Petri 2, 22, und als geeigneter Aufenthalt für Dämonen angesehen wurden, Luf. 8, 32 f. u. ö., daher das Hüten von Säuen ein Herabsinken zur tiefsten Stufe der menschlichen Gesellschaft bezeichnen konnte Luf. 15, 15.

Schweinfurter Konvent, s. Apologie Bd. I S. 176 a.

Schweinitz, 1. David von, asketischer Schriftsteller und Lieberdichter („Ach Gott vom Himmel, sieh darein“; „O Jesu Christe, Gottes Sohn“; „Warum betrübst Du Dich, mein Herz“?; „Du Dir von Herzensgrunde“), geb. 1600 zu Seifersdorf (Schlesien), trat nach juristischen Studien in die Dienste des Herzogs von Liegnitz und starb 1667, nachdem er die Schrecken des 30 jährigen Krieges reichlich erfahren, als

Landeshauptmann des Fürstentums Regnitz. Er war eine Säule der lutherischen Kirche sowohl gegen die wachsenden Übergriffe der Papisten, als gegen die Calvinisierungsversuche der sächsischen Herzöge. Auch diente er seiner Kirche durch treffliche Erbauungsschriften, so: Herzenspalter oder geistlich andächtige Gebete über die Psalmen 1662; Evangelische Todesgedanken 1662; Katechetischer Nuzweder, von ihm im 25. Lebensjahre geschrieben, aus seinem Nachlaß 1699 herausgegeben. Vgl. den Art. „Schweinitz“ in Zedlers Universallexikon. — 2. Edmund A. de, geboren am 20. März 1825 zu Bethlehem Pa., wurde im Jahre 1870 zum Bischof der Brüdergemeine ordiniert, im Jahre 1878 zum Mitglied der Provinzial-Mission-Konferenz berufen, die ihn bald zu ihrem Präses wählte. Dieses Amt hat er bis zu seinem Tode bekleidet. Er starb am 18. Dezember 1887 zu Nazareth Pa. — 3. Hans Christoph von, Verfasser des beim Tode seiner Gattin gedichteten Liebes. Wird das nicht Freude sein“, geb. 1645 in Rubelstadt (Schlesien), nachmals Landesältester im Sörliger Kreise, auch polnischer und sächsischer Rat und Kammerherr, gest. 1722.

Schwein(i)ker, Joh., Lieberdichter des Schwentfeldischen Dichterkreises („O höchster Gott in Deinem Thron“; „O Jesu Christ, mein Gott und Herr“), geboren in Schweidnitz, später Domherr und Rektor in Liegnitz, wo er Schwentfeld die Reformation durchführen half. Nach dessen Vertreibung folgte er ihm 1529 nach Strahburg und legte hier eine Druckerei an. Geburts- und Sterbejahr unbekannt.

Schweistuch, das erst durch die Römer ins Morgenland gekommene Schnupstuch, wird im Neuen Testament allgemein erwähnt, Luk. 19, 20; Mat. 19, 12, zur Bedeckung des Angesichts Verstorbenen Joh. 11, 44; 20, 7. S. Beronita.

Schweiz (Schweizerische Eidgenossenschaft). A. Die Schweiz, 41419,1 qkm groß, ist ein Bundesstaat, bestehend aus 25 Republiken in 22 Kantonen, dessen Bundesversammlung durch das eidgenössische Grundgesetz vom 29. Mai 1874 festgestellt ist. Die gesetzgebende Körperschaft, in Nationalrat mit 145 und Ständerat mit 44 Mitgliedern zerfallend und aller drei Jahre zu wählen, ist die Bundesversammlung, deren Gesetzesvorschläge durch Volksabstimmung zum Bundesgesetz werden. Von dieser Bundesversammlung wird der aus 7 Mitgliedern bestehende Bundesrat als Exekutivgewalt mit dreijähriger Amtsdauer, der Bundespräsident auf ein Jahr und die Bundesgerichte von 9 Mitgliedern und 9 Ersatzmännern auf 6 Jahre gewählt. Der Bundesrat bzw. die Bundesversammlung ist u. a. auch die höchste Instanz bei Beschwerden über Verletzung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit, über die früher das Bundesgericht wohl zum Vorteil der Sache zu entscheiden hatte.

B. Die Geschichte der Schweiz ist nach den Stürmen der Völkerwanderung und nach der Hohenstaufenzeit eine Geschichte fortgesetzter Befreiungskämpfe, zum Teil von Sagen erfüllt

(Arnold von Winkelried, Tell u.), bis der Wiener Kongreß die von 19 Kantonen am 8. September 1814 vereinbarte Bundesverfassung bestätigte, die am 7. August 1815 in Kraft trat. Gleichzeitig garantierte der Wiener Kongreß die Neutralität der Schweizer Eidgenossenschaft, der noch 3 Kantone: Genf, Neuenburg und Valais beitraten. Die nach dieser Zeit entstehenden inneren Kämpfe zwischen Konservativen und Liberalen, bzw. Evangelischen und Katholiken führten zum Sonderbundskriege (1847) und zu der neuen Verfassung vom 12. September 1848, die nach einer partiellen Revision vom Jahre 1866 und verschiedenen Revisionsversuchen in den Jahren 1869 und 1872 von der jetzt geltenden, am 29. Mai 1874 angenommenen, abgelöst wurde. (Das Nähere, bes. bez. der Glaubens- und Kultusfreiheit s. u.) Neuenburg, früher unter der Herrschaft Preußens stehend, trat bereits im Jahre 1848 der Eidgenossenschaft als freier Kanton bei, erlangte die formelle Genehmigung dazu aber erst am 26. Mai 1857. Seit dem Jahre 1872 hat in der ganzen Schweiz eine Art Kulturkampf stattgefunden — s. d. Artt. Mermillod, Marilleh, Lachat —, der eben jetzt zu gütlicher Einigung mit der Bundes- bzw. den Kantonalbehörden geführt hat. Zur Geschichte der Schweiz siehe besonders Müllers Schweizergeschichte und ihre Fortsetzungen, und Schuler, Thaten und Sitten der Eidgenossen.

C. Seine Christianisierung verdankt das Schweizervolk der Berührung mit den Römern, Alamannen, Burgunden und Franken. Eine ausführliche weitwichtige Darstellung derselben mit besonderer Berücksichtigung der vorhandenen Heiligenlegenden, sowie der weiteren Entwicklung der römischen Kirche bis zum Jahre 1000 hat Gelpke gegeben in seiner: Kirchengeschichte der Schweiz, 2 Bde. Bern 1856—61. Die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts ist in der Schweiz an die Namen Zwingli, Dekolampadius, Calvin, Farel u. a. m., die Gegenreformation besonders an den Namen Karl Borromeo geknüpft. Das Nähere dazu s. d. Artt. zu diesen, sowie Merle d'Aubigné, Geschichte der Reformation u. Bd. I—III und d. Art. Reformation. Für den weiteren Verlauf in den folgenden Jahrhunderten bis heute ist zu bemerken, daß die kirchlichen und theologischen Bewegungen Deutschlands sich entsprechend in der Schweiz geltend machten (s. Strauß, Vinet, Zeller u.).

1). Besonders zu erwähnen ist in der Schweiz die Entwicklung der Glaubens- und Kultusfreiheit, deren reiche Geschichte seit der Reformation in Kürze folgende ist. Nachdem durch den 1. Landfrieden vom 26. Juni 1529 die Parität beider Konfessionen anerkannt worden war, brachte der 2. Landfrieden vom 20./24. November 1531 insofern eine Verschiebung zu ungunsten der Reformierten, als den katholischen Minoritäten mit den reformierten Majoritäten Gleichberechtigung und Selbständigkeit zugesprochen wurde, die umgekehrt den reformierten Minoritäten verweigert

wurde; infolgedessen gibt es z. B. heute noch in Thurgau ganz kleine Gemeinden mit 2 selbstständigen Kirchengemeinden (s. auch: Ferd. Meyer, Die evangel. Gem. in Locarno u., Zürich 1836). Während die 7 katholischen Kantone, die 1586 den sogenannten „goldenen oder Borromäischen Bund“ abgeschlossen hatten, den Glaubenszwang durchzuführen suchten — die protestantischen Kantone haben einen wiederholt gegen diesen goldenen Bund geplanten Sonderbund nicht zu stande gebracht —, brachte der Vertrag zu Baden vom Jahre 1632 vollständige, konsequente Gleichberechtigung der Konfessionen in den „gemeinen Herrschaften“, sowie Neuordnung der kirchlichen Verwaltung und des Verfahrens bei kirchlichen Zwisten der beiden Konfessionen innerhalb der Gemeinden. Doch waren die Bestimmungen, ob eine Angelegenheit als Religionsstreit oder Regierungsgeheimnis anzusehen und damit dem schiedsrichterlichen Verfahren oder dem Spruche nach dem politischen Mehrheitsprinzip zu unterbreiten sei, noch sehr unklar. Diesem Uebelstande wurde durch den 3. Landfrieden vom 7. März 1656 abgeholfen, und der vierte vom 18. Juli 1712 zu Aarau brachte nach einem Waffenstillstand der Evangelischen diesen neben einem Gebietszuwachs auch weiteren Gewinn bezw. der Glaubens- und Kultusfreiheit. In den nächsten fünfzig Jahren sind keine Fortschritte auf diesem Gebiete, wohl aber, neben Zügen rührender Toleranz (Brunner, Schmidy u. a. m.), Beispiele blutiger Unduldsamkeit (in Zug, Appenzell und Schwyz) zu verzeichnen. Die Folgezeit wurde toleranter. Als am 12. April 1798 den Schweizern von den Franzosen eine neue Verfassung aufgedrängt wurde, die unter Aufhebung der Kantone die Schweiz zu einer unteilbaren Republik (Helvetien) erklärte, blieb zwar die Glaubens- und Kultusfreiheit auf Grund von Art. 6 unbezweifelt. Die freie Ausübung des Gottesdienstes aber wurde nicht gewährleistet, sondern nur erlaubt, und unterstand hinsichtlich der äußeren Ordnung und der Lehre der Aufsicht der Polizei, die unter dem Schlagwort „Aufklärung“ die Prediger und Lehrer beider Konfessionen mundtot machte und ihnen einen unerträglichen Gewissenszwang auflegte (das einzelne s. Herzog, Über die Religionsfreiheit in der Helv. Republik 1884, S. 85 ff.). Die Bundesverfassung (Vermittlungsakte, acte fédéral) vom Februar 1803, durch die die Kantone wiederhergestellt wurden, enthielt keine Bestimmung über die Glaubens- und Kultusfreiheit, überließ diese vielmehr den einzelnen Kantonen, was insofern viele Mißbilligungen zur Folge hatte, als die katholischen Kantone die angestrengtesten Versuche zum Konfessionsalismus unternahmen. Allgemein war damals zu beobachten, daß in den gesetzlichen Bestimmungen der einzelnen Kantone die herrschende Konfession zur Staatsreligion erhoben, die Parität aber außer in Aargau, St. Gallen und Thurgau nicht garantiert wurde. Den Juden wurde trotz vieler, auch von Napoleon I. unterstützten Gesuche (1803—1808) bürgerliche

Gleichstellung wenigstens in Handel und Wandel nicht gewährt.

Die Zeit von 1803—1848 ist die Zeit der Konfessionswechsel, deren eines vom Jahre 1850 den Strafe des Verlustes des Heimats- und Landesrechtes befreite, wenn auch Schwyz und Unterwalden dem nicht, Appenzell nur bedingungsweise zustimmte. Das Prinzip des Staatskirchentums kam während dieser Zeit immer mehr zur Entwicklung, und von diesem Gesichtspunkte aus empfiehlt eine Bestimmung der Staatsverfassung von Appenzell aus dem Jahre 1834 den Besuch des Gottesdienstes und des Abendmahles, sowie würdige Sonntagsfeier und -heiligung. Das Jahr 1848 brachte nach verschiedenen Verhandlungen eine neue Verfassung, die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht kannte und außer dem Verbote der Niederlassung des Jesuitenordens und der ihm affilierten Gesellschaften, ferner der Gleichstellung aller christlichen Schweizerbürger vor der Gesetzgebung in allen Kantonen und der Nichtwählbarkeit der Geistlichen in den Nationalrat, die heute noch besteht, folgendes bestimmte: die Kultusfreiheit ist auf die zwei christlichen Konfessionen beschränkt; der Bund schützt nur die Angehörigen der beiden anerkannten Hauptkirchen; die Kultusfreiheit der beiden Hauptkirchen unterliegt den vom Bund im Interesse der öffentlichen Ordnung und des gegenseitigen Friedens angeordneten Maßnahmen. Zudem gewährte die Verfassung das freie Niederlassungsrecht in der ganzen Schweiz nur den zu einer der beiden christlichen Kirchen gehörigen Schweizern. In dieser Bestimmung lag der Keim zu der partiellen Bundesrevision vom Jahre 1866, zu der die äußere Veranlassung der am 30. Juni 1864 mit Frankreich abgeschlossene Vertrag wurde, der allen Franzosen ohne Rücksicht auf die Konfession freie Niederlassung in der ganzen Schweiz gewährte, woraus sich eine Anomalie für die nicht zu den beiden Kirchen gehörigen Schweizer ergab. Ihren Abschluß fanden die Verhandlungen über die verschiedenen Fragen und besonders über die Glaubens- und Kultusfreiheit nach langen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionskatholischen (Segeffer) und den Freisinnigen (Anderwert) in der am 19. April 1874 durch Volksabstimmung angenommenen, unter dem 29. Mai 1874 in Kraft getretenen Bundesverfassung, die sich besonders in den §§ 49, 50, 27 und 53 mit dem Kirchen-, Schul- und Begräbniswesen befaßt. Die Hauptgrundsätze, weil prinzipieller Art, seien hier kurz angeführt: die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich; Zwang zur Teilnahme an religiösen Dingen und Strafen wegen abweichender Glaubensansichten gibt es nicht. Über die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllten 16. Lebensjahre bestimmt der Inhaber der väterlichen, bezw. vormundschaftlichen Gewalt. Die politischen und bürgerlichen Rechte sind frei von dem Einflusse oder der Schranke kirchlicher oder religiöser Vorschriften, wie diese

letzteren nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Verpflichtungen befreien können. Steuern für Kultuszwecke werden nur für die Religionsgemeinschaft bezahlt, der jemand angehört. Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und öffentlichen Ordnung gewährleistet, der konfessionelle Friede durch Bundes- und Kantonalgesetzgebung geschützt. Die öffentlichen Schulen sind konfessionslos. Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu, die zu sorgen haben, daß jeder Verstorbene schicklich beerdigt wird. Staatsunterstützungen wird den in den einzelnen Kantonen vorhandenen Landeskirchen oder sonstigen Religionsgesellschaften nicht gewährt. Der Einwie Austritt zu einer Religionsgemeinschaft steht jederzeit offen. Zum Eintritt genügt nur eine einfache Erklärung, ein Taufnachsatz wird für die christlichen Konfessionen gesetzlich nicht gefordert. Beim Austritt sind für das laufende Jahr die zu leistenden beischließenden Kultussteuern noch zu entrichten. Gotteslästerung sowie Verhöhnung kirchlicher Einrichtungen u. unterliegen den Strafen, welche die kantonalen Gesetzgebungen festsetzen. Die geistliche Gerichtsbarkeit ist aufgehoben. Die Beurkundung des Personenstandes ist Sache der bürgerlichen Behörden.

Auf Grund dieser Verfassung wurde die kantonale Gesetzgebung neu geregelt, wobei zu beachten ist, daß die katholischen Kantone, z. B. Schwyz, Unterwalden, Wallis, an erster Stelle die römische Kirche als Landeskirche anerkennen und erst an zweiter die verfassungsmäßig zu garantierende Gewissens- und Kultusfreiheit. E. Langhans und von Salis in Literaturangabe.

Ausnahmen von dieser Freiheit erfahren nur die Juden durch das Schächterverbot und die Heilsarmee, gegen die mit besonderer, von schweizerischen Kirchenrechtslehrern nicht gebilligter Schärfe vorgegangen wird. (E. von Salis, Die Kultusfreiheit in der Praxis.)

Ihre innerkonfessionellen Angelegenheiten ordnen die einzelnen Kirchen unter Oberaufsicht des Staates selbstständig. Die beiden Hauptkirchen sind die sogenannte reformierte und sogenannte katholische Kirche, außerdem werden unter dem Sammelnamen „Angehörige anderer Bekenntnisse“ alle Sekten, sonstigen christlichen Denominationen und Dissidenten zusammengefaßt und die Juden besonders gezählt.

E. Die letzte Volkszählung vom 1. Dezember 1888, bei der im ganzen 2917 754 Einwohner in der Schweiz, darunter ca. 229 000 Ausländer, von denen 112 342 Deutsche waren, gezählt wurden, ergab hinsichtlich des Religionsbekenntnisses folgendes Verhältnis: 1 716 548 Evangelische, 1 183 828 Katholische, 9 309 anderen Bekenntnisses und 8 069 Juden. Auf die Kantone verteilt sind die Evangelischen in der Schweiz nach: Aargau (55), Appenzell A. O. (91), Baselst. (78), Baselst. (67), Glarus (77), Graubünden (55), Neuenburg (87), Schaffhausen (86), Thurgau (70), Waadt (90), Zürich (86); die Katholischen in Appenzell

i. Rh. (99), Freiburg (84), St. Gallen (59), Luzern (94), Schwyz (98), Solothurn (67), Tessin (99), Unterwalden N. O. (99), Unterwalden O. O. (98), Uri (98), Wallis (99) und Zug (93). In Genf sind die Konfessionen annähernd gleich: Ev. 48,6% und Kath. 49,8%. Unter den Sekten sind am stärksten die Methodisten, deren Hauptstift in Zürich ist, mit ca. 6000 Seelen, sehr rührig sind auch die Adventisten. (E. auch K.) Im Dienste der privaten Wohltätigkeit steht seit 1810 die Schweiz. Gemeinnützige Gesellschaft. Die äußere wie innere Not zu lindern, gibt es 168 Waisen- und Armenziehungshäuser, 8 Schwach- und Blödsinnigen-, 2 Epileptischen-, 5 Blinden-, 15 Taubstummenanstalten, 33 Rettungshäuser und ähnliche Anstalten und 3 Heilstätten für Trinker. Die Armenpflege ist zumeist Sache der Gemeinden bei gegenseitiger Unterstützung.

F. Die reformierte Kirche in der Schweiz hat in den verschiedenen Kantonen verschiedene Verfassungen, durch die der Wahlmodus und die Besoldungsverhältnisse der Geistlichen u. a. m. besonders geordnet sind. Das Nähere s. PRE² XIII, 755 ff. Landeskirchliche Pfarrer gibt es 1068 (1896). Die Vorbildung der Geistlichen erfolgt auf den Universitäten Basel, Bern, Zürich, an denen die theologischen Vorlesungen in deutscher, und in Genf, Lausanne und Neuchâtel, an denen sie in französischer Sprache gehalten werden, sowie auf der Akademie von Waadt; der Fortbildung der Geistlichen dient u. a. die seit 54 Jahren bestehende „Schweizerische Prediger-Gesellschaft“. An theologischen und kirchlichen Zeitschriften sind zu nennen: Der Kirchenfreund (j. 1866) von Drelli herausgegeben (positiv); Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, bis 1896 von Stodmeyer, jetzt von Güder redigiert; das schweizerische Protestantenblatt; Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz von Pf. J. Meili seit 1896; Semaine Religieuse; Evangile et Liberté (liberal); Christianisme (positiv); Signal, gegr. von Arthur v. Rougemont; Die Taube, Organ der Ev. Gesellschaft in Winterthur u. a. m.

Die Vorbildung gläubiger Lehrer erfolgt auf freien Seminaren, doch haben diese Lehrer sehr um die staatliche Anerkennung zu kämpfen, die ihnen z. B. in Solothurn versagt wird. Im übrigen aber ist zu bemerken, daß die Regierung zu der Einsicht kommt, daß die Volksschule der Einwirkung der Geistlichen auf die Dauer nicht entbehren kann.

Von Vereinen für christliche Liebeswerke sind zu nennen an erster Stelle die Baseler Missionsgesellschaft (s. d.), ferner die evangelische Gesellschaft, der protestantische kirchliche Hilfsverein, der schweizer evangelische kirchliche Verein, der Verein der Freundinnen junger Mädchen, 1877 gegründet, der sich die Stellenvermittlung, sowie die Gewährung von Obdach und Nahrung an junge Mädchen zur Aufgabe gestellt hat. In über 220 Arbeitsgebieten arbeiten ungefähr 11 000 Schwestern der Diakonissenhäuser Basel, Bern, St. Louis, Neumünster, Riehen und Zürich.

In der französisch sprechenden reformierten Kirche der Schweiz arbeitet man jetzt eifrig an einer Verbesserung und Bereicherung der Liturgie. In den Kurorten der Schweiz wird der evangelische Gottesdienst von schweizerischen und deutschen Geistlichen abgehalten.

G. Die römisch-katholischen Kirchenglieder stehen unter den Bistümern Basel, Chur, St. Gallen, Genf, Lausanne, Lugano, Sitten. Die Zahl der Klöster betrug 1871: 88; 1894: 85; seit 1874 ist die Gründung neuer unterjagt, wie auch seit der gleichen Zeit die päpstliche Nuntiaturs aufgehoben ist. Dem Jesuitenorden und den ihm verwandten Gesellschaften ist die Niederlassung in der Schweiz verboten. Für ihre Rückberufung sind trotz verschiedener Versuche bis heute selbst die ganz katholischen Kantone nicht zu erwärmen gewesen. Seit 1890 gibt es in Freiburg eine internationale approbierte katholische Hochschule, an der Dominikaner lehren; ferner werden 6 katholische Priesterseminare in der Schweiz unterhalten. Die Proklamation des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas hatte auch in der Schweiz eine altkatholische Bewegung zur Folge, die, von Basel-Solothurn ausgehend, sich bald den übrigen Kantonen mittheilte und zum 1. Altkatholikentag von Olten am 1. Dezember 1872 führte, auf dem die Organisation einer Kirche beschlossen wurde, die den Namen:

H. die christkatholische Kirche erhielt. Die 2. Versammlung zu Olten vom 31. August 1873 sah schon Vertreter von 38 Gemeinden beisammen, und die 1876 daselbst tagende Nationalsynode beschloß Abschaffung der lateinischen Sprache im Gottesdienste, der Eölibatsverpflichtung für die Priester und des Beichtzwanges für die Laien; sie wählte den Pf. Prof. Dr. Herzog (f. d.) zum Bischof, der durch den altkatholischen deutschen Bischof Reinkens die Weihe erhielt. Bereits 1874 wurde in Bern eine christkatholische-theologische Fakultät gegründet, und jetzt erhofft man von der Einführung des Gemeindegesanges und eines neuen christkatholischen Gesangbuches, sowie von Männer- und Frauenvereinen und den Vereinen junger Christkatholiken reichen Segen für das kirchliche Leben der Gemeinden, deren es in Basel-Stadt und Land, Zürich, Neuenburg, Solothurn, Aargau, Genf und Bern verschiedene gibt mit ca. 72 000 Seelen und ungefähr 80 Priestern (1895: 737 Tausen, 174 Geschiedenen, 4501 Konfirmanden und 567 Begräbnisse).

J. Freie Kirchen.

a) Démission. Am 12. November 1845 erfolgte im Kanton Waadt die sogenannte „Démission“, der Rücktritt von 150 landeskirchlichen Pfarrern aus ihrem Amte zur Gründung einer freien Kirche. So beklagenswert an sich diese Spaltung war, so hat sie doch für das geistliche und kirchliche Leben des Kantons im Laufe der Jahre manche schöne Frucht getragen.

b) Société évangélique. In Genf bereits seit langen Jahren vorbereitet, wurde im Jahre

1849 eine selbständige Kirche gegründet, die ein ausführliches Glaubensbekenntnis hat und betreffs der Vollziehung der Kindertaufe sehr viel Spielraum gewährt.

c) Eglise indépendante de l'Etat. Infolge politischer Gesetze, die die Stimmberechtigung von der Zugehörigkeit zur Kirche lösten und für das geistliche Amt Gewissensfreiheit ohne konfessionelle Verpflichtung proklamirten, konstituierte sich in Neuenburg 1873 eine Kirche unter obigem Namen auf dem Grunde der Heil. Schrift und des Apostolikums mit Synodalverfassung, konfessioneller Schule und Kultus.

Die stärkste dieser drei Freikirchen ist zur Zeit die Neuenburger. In der Freikirche Waadts hat der verstorbene Prof. Ursé, an dessen Namen sich viel dogmatische Streitigkeiten knüpfen, viele Anhänger, die jetzt diese Streitigkeiten nicht mehr so scharf weiterführen. In den 3 Freikirchen antieren über 280 Geistliche.

Neben diesen 3 Freikirchen gibt es noch freikirchliche Gemeinden in Neuenburg, Bern, Zürich, Winterthur, Gorgen, Uster, Egelschoten, Kanton Thurgau, in Heiden (Appenzell), Nidgag (St. Gallen), Chur u., deren Dasein aus größeren und kleineren Differenzen mit der Landeskirche zu erklären, aber hier nicht näher darzulegen ist. Auch sammeln sich jetzt die Lutheraner und werden kirchlich bebient.

K. Daß in der Schweiz bei dem Zurückdrängen alles kirchlichen Konfessionalismus das Seltenwesen üppig blüht, erklärt sich von selbst; daß die Methodisten ziemlich stark und die Adventisten sehr rührig sind, ist bereits oben erwähnt. Daneben arbeiten in der Schweiz noch die Darbisten, Fröhlighianer, Michelisten, Robertisten, Evangelische Gemeinschaft, Menmoniten, Baptisten, Heilsarmee u. a. m.

Litteratur: Zum Statistiken: außer Finsler, Kirchliche Statistik u., 1854 und Gareis und Zorn, Staat und Kirche u., 2 Bde., 1877 noch Meyer, PRE² XIII 749; Die amtliche Schweizer Statistik, 84. Lieferung 1892, Zur Volkszählung vom 1. Dezember 1888 und v. Drellis „Kirchenfreund“ letzte Jahrgänge.

Zum Geschichtlichen: außer Müller und Schuler (f. B.) das Repertorium der eidgenöss. Abschiede; Blumer, Staats- und Rechtsgesch. u.; Hilty, Öffentl. Vorlesungen 1878. Dörsli, Die Anfänge der Schweizer Eidgenossenschaft u., Jubiläumsschrift, Bern 1891.

Zur Verfassungsgeschichte und Verfassung: J. Langhard, Die Glaubens- und Kultusfreiheit u., Bern 1888. L. A. v. Salis, Die Entwidlung der Kultusfreiheit u., Zeitschrift, Basel 1894. Pers., Schweizerisches Bundesrecht, Bd. II. Der., Die Religionsfreiheit in der Praxis, Bern 1892. Der., Verschiedene Aufsätze in der Zeitschrift für schweizerisches Recht aus den Jahren 1886, 1888, 1891. Hilty, Die Bundesverfassungen u., Jubiläumsschrift 1891. Zeerleder, Kirchenrecht des Kantons Bern, und Stridler, Schweizer. Verfassungsbüchlein oder Grundzüge u. Bern 1891.

Schweizer, Alexander, hervorragender Dogmatiker der reformierten Kirche. Am

14. März 1808 in Murtlen im Kanton Freiburg geboren, studierte er außer in Zürich auch in Berlin und empfing hier von Schleiermacher die für seine ganze theologische Haltung bestimmende Richtung. Nach kurzer Thätigkeit als reformierter Prediger in Leipzig lebte er von 1834 bis zu seinem am 3. Juli 1888 erfolgten Tode in Zürich, wo er als Professor der praktischen Theologie und fast 3 Jahrzehnte zugleich als Pfarrer am Grossmünster, auch als Mitglied des Kirchen- und Erziehungsrates eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltete. Frucht seiner kirchenamtlichen Thätigkeit sind seine in 5 Bänden (1834–62) gesammelten Predigten; neben einer Erstlingschrift „Begriff und Einteilung der praktischen Theologie“ (1836) zeugen ferner auch später noch seine „Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche“, 1848, und seine „Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers“ von seiner fortgesetzten Beschäftigung mit der prakt. Theologie. Seine eigentliche Stellung in der Geschichte der Theologie aber verdankt Schw. dem, was er in dogmatischer Hinsicht zur Wiederbelebung und Fortbildung der zu seiner Zeit wissenschaftlich völlig erstorbenen reformierten Theologie gethan hat. Zuerst bot seine „Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen beurteilt“ (2 Bde. 1844/47) eine „Darstellung des dogmatischen Lehrsystems des kirchl. Lehrbegriffs der reform. Konfession“, wie er sich auf Zwingli und Calvin zurückführt und die reformierte Kirche trotz aller einzelnen Verschiedenheiten als ein eigentümliches Ganze zusammenhält und beseelt, und zwar in einer systematischen Ordnung, welche sich bemühte, den inneren Zusammenhang des gesamten Lehrbegriffes zu entwickeln, ohne daß die Kritik des Darstellers jedoch völlig geschwiegen hätte. Diesem reformierten Seitenstück zu Hefes Hutterus redivivus, welsch letzteres freilich weit weniger umfassend angelegt ist als ersteres, folgte 1854—56 ein zweites, rein dogmengeschichtliches Werk: „Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reform. Kirche“ (2 Bde.), in welchem er die strikte Prädestinationslehre (im calvinischen Sinne) als den gemeinsamen Ausgangspunkt der deutschen und schweizerischen Reformation behandelte, in dem Aufgeben derselben den Grund der Inkonssequenz sah, welcher die luth. Theologie verfallen sei, und die dogmengeschichtlichen Bewegungen innerhalb der reform. Kirche bis in die Mitte des 18. Jahrh. mit großer Sorgfalt darstellte. Seinem Grundgedanken, daß die Grundrichtung der reformierten Frömmigkeit das auf dem Gegensatz gegen alle paganisierende Kreaturvergötterung beruhende Bewußtsein alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott sei, welche als religiöser Determinismus im Interesse unerkümmelter Ehre Gottes durchzuführen sei, blieb Schw. auch in seinem bedeutendsten, weil seine Eigenart am klarsten ausprechenden Werke treu „Die christliche Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen bearbeitet“ (1. Aufl. 1863; 2. Aufl. 1877). Wie

jene prinzipielle Fassung der reformierten Frömmigkeit, so zeigt hier auch der subjektivistische Ausgangspunkt, der der Glaubenslehre gegeben wird, und ihr systematischer Aufbau die Anlehnung an Schleiermacher; aber mehr als von diesem wird dabei die geschichtliche Bestimmtheit des Glaubensbewußtseins und die unlösliche Verknüpfung des Glaubensgefühles mit dem Denken und Willen anerkannt. Indem aber die Aussagen der spezifisch christlichen Erfahrung sich der Kritik nach dem Maßstab der dem Menschen einwohnenden Idee der Religion überhaupt fügen müssen, kommt es zu einer Vertiefung der Originalität und Absolutheit der christl. Religion, welche nicht bloß zur Entfernung eines verknöcherten Dogmatismus, sondern zur Lösung von wesentlichen Tatsachen des Glaubens führt, wie denn Christus aus dem Gottemenschen zum „reinen Abbild des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung“ wird, ohne daß der „ideale“ und der „historische“ Christus schlechthin vereinerleitet werden dürften. Klare Schönheit der Darstell. und streng systematische Durchführung zeichnen Schw.'s Glaubenslehre aus. Prinzipieller Freund der Union, hielt er gerade die Wiedererweckung einer reformierten Theologie für wesentlich, um zur rechten Union zu kommen; indem er aber für jene sich bemühte, gelangte er selbst zu einer theologischen Anschauung, welche ihn zum bedeutendsten Vertreter der „Schleiermacherschen Linien“ macht.

Schwelle heißt nicht bloß, was wir so nennen, sondern auch der über der Thür befindliche Balken, den Luther bisweilen ausdrücklich die obere Schwelle, 2 Mos. 12, 7 oder auch die Überschwelle B. 22, 23, öfter aber auch Schwelle nennt. An mehreren Stellen ist ein Wort gebraucht, das beide Schwellen bezeichnen kann, so daß die Entscheidung schwer ist, welche gemeint sei; dieses ist auch Schwelle oder auch Pfosten und Balken überjet, doch wird dadurch der Sinn nirgends beeinträchtigt. Nur Nehem. 12, 25 sind nicht Schwellen, sondern Vorratskammern gemeint.

Schwentfeldt, Kaspar, von Ossig oder Ossigt (Ossing), geb. 1490, von altem schlesischen Adel, studierte u. a. in Köln, lebte später an verschiedenen kleinen Höfen, z. B. in Liegnitz, wo er im Jahre 1524 in Gemeinschaft mit Valentin Krautwald und anderen die Reformation einführte. Im Jahre 1525 traf er in Wittenberg mit Luther — wie drei Jahre zuvor mit Karlstadt — zusammen. Fortan suchte er in der Abendmahllehre zwischen Luther und Zwingli zu vermitteln, verlangte strenge Kirchenzucht und wurde als Urheber verschiedener Liegnitzer Schwärmereien angesehen. Man suchte ihn jetzt aus Schlesien zu entfernen. Er ging freiwillig, zunächst nach Straburg (1529), wo er fünf Jahre blieb. Durch die zum Teil gegen seine Schwärmereien gerichteten Verhandlungen der Straburger Synode von 1533 sah er sich veranlaßt, weiterzuziehen. Auf dem Tübinger Kolloquium (1535) verpflichtete er sich, die äußere Kirche nicht zu stören. Im

Jahre 1539 veröffentlichte er sein „Summarium etlicher Argumente, daß Christus nach der Menschheit heut keine Kreatur, sondern ganz unser Gott und Herr sei“. Er nannte das die Lehre von der „Vergottung des Fleisches Christi“. Bullinger meinte darin die Meinung des Euthyses wiederzufinden. Demgegenüber veröffentlichte Schwenkfeldt im Jahre 1540 seine „Große Konfession“. Auf dem Konkord zu Schmalkaldeu (1540) wurde ein Verwerfungs-urteil über Schwenkfeldt ausgesprochen, seine Bücher verboten und verbrannt. Vergebens bemühte sich Schwenkfeldt im Jahre 1543, durch seine Polemik gegen die Schweizer bei Luther Beifall zu finden. Mehr und mehr zog sich der Schwärmer mit seinem Anhang — in besonderen „Stillständen“ — von der Kirche zurück, hielt aber fortgesetzt Privatversammlungen, suchte durch seine zahlreichen Schriften Boden zu gewinnen und wechselte mit den meisten Theologen des Reformationszeitalters kleinere und größere Streitschriften.

Schwenkfeldt ist ein protestantischer Mystiker, überwiegend lutherischer Richtung, ein Christologe von ziemlich isolierter Stellung, lange Zeit ziemlich unverständlich, ein ursprünglicher, aber ungeschulter, ein unbeholfener und doch nicht ganz unbedeutender Denker. Er zeigt einen starken praktischen Zug, aber doch ist er eigentlich kein Mann der Kirchenreform. Flacius nannte ihn einen Osiandristen. Aber Schwenkfeldts Christologie ist von der Osianders wesentlich verschieden. Mit den Schweizern will er einen looser Zusammenhang als Luther zwischen den Gnadenmitteln, sowie allem Äußerem und zwischen der göttlichen Gnade, will in keiner Art die himmlische Gnade an sichtbare Elemente gebunden wissen. Das, worauf es im Christentum ankomme, könne durch keine Kreatur, leibliches Wort, Schrift, Sakrament gegeben werden, sondern nur durch das allmächtige, ewige Wort, so aus Gottes Munde geht. Das Äußere ist auch ihm nur Förmlich, Zeugnis, Lehre, Erinnerung Gottes; alle Kreaturen sind nur Bilder Gottes und können Gott nicht in die Seele bringen und Glauben wirken; noch weniger ist Gott an sie gefesselt. Aber in der Begründung hiervon weicht er wesentlich von den Schweizern ab. Denn nicht, weil der Allmacht Gottes durch ein Wirken kreatürlicher Gnadenmittel oder der göttlichen Majestät durch Fesselung der Gnade an ein kreatürliches Ding zu nahe getreten werde, verwirft er die Wirkung der Gnadenmittel. Vielmehr ruhen seine Sätze auf seiner Ansicht von dem Verhältnis zwischen der ersten und zweiten Schöpfung, ja weiter zurück in seiner scharfen Unterscheidung der Macht Gottes und ihres Bereiches von dem Wesen Gottes, das er als substantielle, strahlende Liebe denkt. Es erhellt hieraus auch, daß seine negative Stellung zu den Gnadenmitteln keineswegs die Entbehrlichkeit der Gnade oder die Vollkommenheit des natürlichen Menschen auslegen soll; vielmehr ist ihm der Mensch zunächst unvollendet, zumal die Sünde eingetreten, bis ein zweiter Akt Gottes, seine allmächtige Liebe und Gnade,

den Menschen vollendet. Selbst Flacius thut ihm nicht Genüge; er nennt ihn einen Pelagianer, weil nach ihm dem Menschen durch eine bloße Kreatur, Schrift, Predigt und dgl. geholfen werden könne. Die Idee des Menschen ist ihm erst realisiert, wenn er Gottes ethisches Wesen zu seinem eigenen hat. Das ist von ihm nicht pantheistisch gemeint; Gott ist ihm nicht, wie so vielen Mystikern, nur ein Abgrund, der die menschliche Persönlichkeit zu verschlingen droht, sondern im Innersten ethisches Wesen, daher Persönlichkeit, und in der göttlichen Persönlichkeit ist auch die menschliche geborgen. Allerdings aber ist es das Verlangen nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft, was Schwenkfeldt um so mehr von den kreatürlichen Mitteln abzieht, da diese als leblose nach ihm nicht Gottes Wesen können in sich haben oder in uns bringen. Er meint in dieser Beziehung auf Luthers Autorität in seinen Anfängen sich stützen zu können, klagt aber die Lutheraner an, daß sie von der Mystik sich lossagen, die sie gebär, und zu einer Kirchlichkeit zurückbeugen, welche nur die alte Form der unpersonlichen Frömmigkeit und der Knechtschaft unter dem Buchstaben herstellen müsse. — Hat nun aber auch Schwenkfeldt in Beziehung auf die Wirkung der äußeren Gnadenmittel eine den Schweizern sich nähernde Anschauung, so strebt er doch wieder den Lutheranern näher in betreff des Glaubensinhaltes. Auch er will nicht mit dem unbegrenzten, unbestimmten Göttlichen der Mystiker oder nur mit dem Heil. Geiste, wie Karlstadt, in Beziehung treten, sondern mit Gott in seiner lebendigen Offenbarung. Diese sieht er in der Menschheit des Gottmenschen, und darum ist der innerste Zug seiner Frömmigkeit der Person Christi zugewandt, die er „in dem Strahlenglanze mystischer Erleuchtung in einer neuen Glorie“ schaut. Es ist die Wahrheit d. h. Vollkommenheit der Menschheit und die Einheit und Ganzheit Christi, des glorifizierten Erlösers, auf welche sein Auge vorherrschend gerichtet ist, weil erst von dem glorifizierten Herrn die Mitteilung des göttlichen Wesens, einer höheren geistlichen Natur ausgeht, die unsere Wiedergeburt und Vollendung ist. — Er teilt also das Streben Luthers in Beziehung auf die vollkommene, lebendige Einheit in Christo. Gleichwohl ist Schwenkfeldt auch mit Luther nicht zufrieden; denn seitdem er von einer Mitteilung der Eigenschaften rede, verzichte er auf die Einigung beider Naturen im Wesen. — Zum Menschen gehört nach seiner Idee auch die Einwohnung Gottes. Diese Substanz ist Jesu eigentlicher Leib, seine wahre Menschheit. Freilich mußte nun Schwenkfeldt außer dieser geistlichen Leiblichkeit, die aus Gott durch Maria sei, auch noch einen irdischen Leib aus den irdischen Elementen der Maria, aus der kreatürlichen Welt annehmen, um nicht ähnlich wie die Anabaptisten doketisch zu werden. Wie er sich das Verhältnis dieser doppelten Leiblichkeit zueinander gedacht habe, ist nicht klar. Nur soviel erhellt: die wahre Menschheit sieht er nicht in diesem elementaren Leib;

er gehört ihm nur zum Stande der Erniedrigung und des Leidens; in dem vollendeten, vergötterten Herrn ist er nicht mehr, da ist alle Ungleichheit überwunden. Seit seiner Erhöhung teilt er nun sein geistliches Wesen (seine göttliche Natur), in der unsere Heiligkeit und Auferstehung gesichert ist, den Gläubigen mit; auch im heil. Abendmahl, nur nicht allein an diesem Orte (vgl. J. A. Dörner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 176—182).

Das Dunkle oder Widerstrebende, was seine Theorie hat, liegt darin, daß er das Gleiche als göttlich und als menschlich betrachtet und doch nicht dazu fortschreiten will, es anfangs bloß potentia, göttlich zu nennen, und erst nachdem dies göttliche Wesen oder Ansehen der menschlichen Natur sich vollständig entwickelt hat, dasselbe als aktuell göttlich anzunehmen. Daß er dieses meint, ist klar genug; aber indem er den Leib, sofern er aus der göttlichen Natur ist, unveränderlich, wie diese, glaubt lassen zu müssen, während er doch nach der menschlichen Seite sich entwickelt, leidet u. s. f., so will ihm der Leib, an dessen Einheit er festhält, immer in zwei auseinander gehen, und alle Mühe, die er sich gibt, beide denn doch wieder nach ihrer Einheit und so darzustellen, daß die hohen Prädikate und die niedrigen wohl zusammengehen und der himmlische Leib Christi auch zugleich sterbliches Fleisch sein könne im Stande der Erniedrigung, will nicht helfen. Aber deshalb darf in seiner ringenden Darstellung nicht verkannt werden das wirklich spekulative Element, was sich in dem Versuche zeigt, die Geschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen zu überwinden. Das Verkürzte ist bei ihm das Menschliche. — Das Gesagte erklärt, wie er sich bewußt sein konnte, von dem Eutychianismus mit seiner Meinung ferne zu stehen, ohne doch seine Gegner davon überzeugen zu können. Daß das Aufgeben der Zweifelt der Naturen seine Theorie mehr in Einklang bringen könnte, das mag er wohl gefühlt haben, aber er sah keinen Weg, dies zu thun, ohne daß dies so viel wäre, als das Eine oder das Andere zu leugnen und zum Opfer zu bringen. Sein Bemühen, das Göttliche und Menschliche ineinander zu erkennen, geßte nicht zu dem Resultate, daß er über einen Begriff von ihnen hinausgekommen wäre, wonach sie einander ausschließen (J. A. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1839, S. 204—214. — Nachdem S. Straßburg 1533 verlassen, lebte er fortan in Augsburg, Speier u. anderen süddeutschen Reichsstädten, längere Zeit und zu verschiedenen Malen in Ulm, wo er am 10. Dezember 1561 starb. — Außer den oben genannten Schriften schrieb er u. a.: Vom Fleische Christi, daß der Mensch Jesus Christus vom ewigen Will seines Empfindnis ahn der wahre, natürliche Sohn Gottes sei. Ausgabe von 1584. *Questiones vom Erlösung Jesu Christi und seiner Glorien*, 1561. Von der Speise des ewigen Lebens, 1547.

Wachler, Leben und Wirken C. Schw.

während seines Aufenthaltes in Schlesien 1490 bis 1528. Schlesische Provinzialblätter 1833, I (Fortsetzung des Artikels von Sohr dajelbst). Hahn, Schwenkfeldtii sententia de Christi persona et opere, 1847. Erbsam, Geschichte der protest. Sitten, 1848. Salig, Historie der Augsburg. Konfession, III, 950 f. Baur, Theol. Jahrb. 1848. Dörner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II, 1853. Kadelbach, Gesch. Schwenkfeldts und der Schwenkfeldtianer, 1861.

Schwenkfeldter oder **Neutrale**, die Anhänger Schwenkfeldts; sie selbst nannten sich Befenner der Glorie Christi. Ohne geordnete Gemeinden zu bilden, aber auch ohne sich einer bestimmten Kirche anzuschließen (daher eben „Neutrale“ genannt), pflegten sie ihre Gemeinschaft in Konventikeln, meist in Württemberg, noch zahlreicher in Schlesien, also da, wo ihr Haupt längere Zeit gelebt hatte. In Württemberg erlagen sie den seit 1558 gegen sie beginnenden Verfolgungen und gingen zum Teil zu den Pietisten über. In Schlesien hielten sie sich später mehr zu den Anhängern Jakob Böhmes, ohne daß sie hier bei ihren Sitten und ehrbarem Wandel angefochten worden wären. Erst als Pastor Daniel Schneider, dessen Predigten bei ihnen Anstoß erregt hatten, eine Schrift gegen sie erscheinen ließ („Unparteiische Prüfung des K. Schw. und gründliche Vertheidigung der Augsburg. Konf.“, Gießen 1708), wurden sie 1718 behördlich aufgefordert, ihr Glaubensbekenntnis abzulegen. Hierauf schickte die Regierung in Wien eine Jesuitenkommission nach Schlesien, welche die „Befehung“ mit Gewalt zu erreichen suchte. In Sachen, wohin sich ein Teil unter dem Schutz Zinzendorf's wendete, fanden sie gleichfalls keine Duldung und wanderten nun über Holland und England nach Amerika aus, wo sie in Philadelphia eine Gemeinde bildeten. — Die in Schlesien zurückgebliebenen Schwenkfeldter erhielten übrigens unter Friedrich II. durch ein Edikt von 1742 vollkommene Duldung, was ihre Glaubensgenossen in Amerika veranlaßte, dem König eine Schrift zu widmen, in welcher sie ihre und ihres Stifters Lehre und Geschichte darlegten (Allgem. deutsche Bibliothek, 23.—26. Bd., Berl. u. Stettin 1780). Ein weiteres Lebenszeichen der nordamerikanischen Gemeinde ist die Schrift: Dankbare Erinnerung an die Gemeinde der Schw. zu Philadelphia, Görlitz 1816.

Schwenker, J., Niederländer des Nürnberger Dichterkreises, gebürtig aus Altdorf, gest. 1724 als Schloßprediger zu Oberpfalzburg.

Schwerin, Haupt- und Residenzstadt des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin — 36387 Einw. — war schon i. J. 1018 eine Burg der Fürsten der Obotriten. Der durch seine Kämpfe mit Heinrich dem Löwen bekannte Niklot (s. d.) verbrannte sie, da er sie gegen jenen nicht zu halten vermochte, i. J. 1161. Doch letzterer erbaute sie wieder, und gab dem um sie sich erhebenden Orte bereits 1166 deutsches Stadtrecht. So ist Schwerin die älteste deutsche Stadt in Mecklenburg. Gleich-

zeitig erbaute Heinrich hier einen Dom und verlegte den Bischofsitz von dem Orte Mecklenburg nach Schwerin (erster Bischof Berno, gest. 1191). Das Bistum war Suffraganat des Erzbistums Bremen. Die Diözese umfaßte so ziemlich das ganze heutige Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin mit Ausnahme des nordwestlichen, zu Rügenburg (i. d.), sowie des südlich der Elbe und östlich der Peene, zu Havelberg bezw. Ramin gehörigen Teils, außerdem das heutige Vorpommern in seinem nördlichen Teile und die südliche Hälfte der Insel Rügen. Die Bischöfe, von dem weltgeistlichen Domkapitel gewählt, zählten zu den Reichsfürsten, vernochten aber diesen Anspruch nicht auf die Dauer gegen die steigende Macht der Landesherren zu wahren. Am 12. November 1419 weihte Bischof Heinrich III. die Universitäts zu Rostock und wurde vom Papste Martin V. zum Kanzler derselben ernannt. Zur Zeit der Reformation saß auf dem Bischofsstuhle — seit 1524 — Herzog Magnus von Mecklenburg. Derselbe setzte dem Eindringen der lutherischen Lehre keinen Widerstand entgegen, betrachtete sich vielmehr nur als Administrator des Bistums, vermählte sich auch i. J. 1543. Die Administration währte bis zum weisfälischen Frieden, in welchem auch das Schweriner Bistum säkularisiert und dem Herzoge Wolf Friedrich von Mecklenburg-Schwerin zugesprochen wurde. Die Reformation hatte schon unter der Administration des Herzogs Ulrich ihren vollständigen Sieg errungen. Die erste lutherische Predigt wurde in der Schloßkapelle von Heinrich Wölens, dem Hofprediger der Anna von Brandenburg, Gemahlin des Herzogs Albrecht des Schönen, gehalten. 1552 fiel auch der katholische Gottesdienst im Dom. Dieser, die Kathedrale Kirche der Diözese, war freilich nicht mehr der von Heinrich dem Löwen errichtete Bau, sondern ein an dessen Stelle 1248 begonnener, Anfang des 15. Jahrhunderts vollendeter gotischer Backsteinbau von imponierenden Dimensionen, wenn auch der feineren Ausführung ermangelnd. Eine besondere Berühmtheit hatte er durch das vom Grafen Heinrich von Schwerin 1222 aus dem gelobten Lande mitgebrachte „heilige Blut“, welches eine große Schar von Pilgern herbeizog und erst 1552 vernichtet wurde. Heute ist die „Blutkapelle“ die Begräbnisstätte des Fürstenhauses. Der Herzog Christian Louis, welcher in Paris zur katholischen Kirche übergetreten war, suchte das Bistum Schwerin wieder aufzurichten, ernannte auch nach einander zwei seiner Kapläne zu Bischöfen, erlangte jedoch die päpstliche Bestätigung nicht, weil er sich weigerte, die nötige Dotation zu bewilligen und dem Papste das Recht der Nomination zu überlassen. Dagegen behielt er seinen Brüdern und den Landständen gegenüber das Recht, katholischen Gottesdienst in der Schloßkapelle zu halten (1665). Bei seinem Tode 1692 war dann die katholische Gemeinde heimatlos, bis i. J. 1794 die noch heute stehende Kirche ad Sct. Annam erbaut wurde. Die in Schwerin vorhandene katholische Gemeinde zählt ca. 800 Seelen.

Schwerin, Reichsfreiherr Otto von, Dichter des Liedes „Mein Alter bricht mit Macht herein“, geb. 1616 in Stettin, zuletzt Oberpräsident des Geh. Rats und Prinzen-erzieher, gest. 1679. Er war ein Glaubensgenosse und Vertrauter der Kurfürstin Luise Henriette, durch die er der märkischen reform. Landeskirche ein ausgedehnteres Recht zum Gebrauch des Gesangs alter und neuer geistlicher Lieder neben dem Psalmengefang verschaffte.

Schwert, die Hauptwaffe des Kriegers, wird in der Bibel deshalb sehr häufig erwähnt, weil das Wort zu einer ganzen Anzahl von bildlichen Ausdrücken verwendet wird, in denen entweder der Kampf mit dem Schwerte dem Schwerte selbst gleichgestellt wird, z. B. 2 Mos. 5, 3, oder die Wirkungen des Schwerfreiches in eigentlicher oder übertragener Bedeutung als Sieg, Strafe und Herrschergewalt oder als Schädigung und Vernichtung mit dem Schwertschlag selbst verglichen werden, z. B. Jerem. 24, 10; Ps. 55, 22. Diese Gleichnisse, wie alles, was sonst vom Schwert gesagt ist, bieten dem Verständnis nirgends Schwierigkeiten. Vgl. d. Art. Messer.

Schwertrüder (Schwertritterorden, Schwert-ritter, Ritter Christi, fratres militiae Christi, Gladiiferi, Ensiferi) sind die Angehörigen eines geistlichen Ritterordens, der zum Schutze der Missionen in Livland von Albrecht von Buzhöwden, dem Gründer und ersten Bischof von Riga, und dessen Freund, dem Abte Dietrich von Dorepde zu Dinamünde, Anfang des 13. Jahrhunderts unter dem Patronat der Maria, als der Beschützerin des Bistums Riga, ins Leben gerufen und von Papst Innocenz III. bestätigt wurde. Die Ordensregel war die der Tempelherren (i. d.), das Ordenskleid von weißer Farbe mit rotem Schwert, Kreuz und Stern. Zum ersten Ordensmeister wurde Benno (Binno) von Rohrbach, zum zweiten Volquin Schenk von Winterfeld erwählt. Die anfänglichen Streitigkeiten des Bischofs Albrecht mit dem Orden wegen des eroberten Landes, wegen der Abgaben an den Bischof etc. (i. Heinrich der Letzte in Grubers: Origines Livoniae) fanden im Jahre 1210 eine gütliche Beilegung. Die fortgesetzten, wenn auch siegreichen Kämpfe gegen die Heiden schwächten aber den Orden so sehr, daß er bereits unter dem 2. Ordensmeister ums Jahr 1230 beim deutschen Ritterorden den Antrag auf Verschmelzung mit diesem stellte, anfänglich infolge des Widerstands Hermanns von Salza, des deutschen Ordensmeisters, erfolglos, endlich aber infolge einer furchtbaren Niederlage durch die heidnischen Litauern am 22. November 1236 und nach langen Verhandlungen sowie durch päpstliche Vermittlung im Jahre 1237 mit Erfolg, nachdem Papst Gregor IX. die Ritter ihres Eides entbunden hatte. Bis zum Jahre 1521 nur als ein Appendix des Deutschordens unter einem besonderen Magister provincialis mit dem Sitze in Riga fortbestehend, erlangte der Orden durch Albrecht von Brandenburg infolfern mehr Selbständigkeit, als er von diesem

Jahre an sich wieder seinen Heermeister selbst wählen durfte. Unter Karl V. erhielt der Ordensheermeister Sitz und Stimme im Reichstage. Im Jahre 1562 trat der Heermeister Gottthard Kettler der Reformation bei, verzichtete auf seine Ordenswürde und nahm den Titel „Herzog von Kurland und Semgallen an“.

S. Pott, *De gladiiferis sive patribus militiae Christi*, Erl. 1806, sowie Liter. PRE. ³ XIII 784.

Schwertorden, s. Schwertbrüder.

Schwertschlacht bezeichnet Esh. 9, 5 nicht sowohl eine Schlacht in unserem Sinne, als ein Töten der Feinde mit dem Schwert neben anderen Arten der Erwürgung und Vernichtung.

Schwester, barmherzige, s. Barmherzige Schwestern.

Schwestern der heil. Dreifaltigkeit, s. Trinitariacorden.

Schwestern des freien Geistes, s. Brüder und Schwestern des freien Geistes.

Schwestern des gemeinsamen Lebens, s. Brüder des gemeinsamen Lebens.

Schwestern des heil. Andreas, s. Andreastöchter.

Schwestern (oder Töchter) des heil. Karl Borromeo, eine 1652 von dem Abt Epiphanius Louis zu Eßival gestiftete Abzweigung der „Barmherzigen Schwestern“ (s. d.) mit dem Mutterhaus St. Charles zu Nancy.

Schwestern des guten Heilands, von Anna Leroy 1720 gestiftet und nach der Revolution als religiöse Genossenschaft für Pflege kranker Frauen und Unterricht wieder hergestellt.

Schwester graue, s. Graue Schwestern.

Schwestern vom Allerheiligsten Heiland oder Niederbronner (Elsäß) Schwestern, eine Abzweigung der „Barmherzigen Schwestern“ (s. d.), von Elisabeth Eppinger gestiftet und 1866 vom Papst bestätigt, mit dem Zweck, der Krankenpflege in Deutschland, Frankreich und Österreich.

Schwestrones = Schwestern des freien Geistes, s. Brüder und Schwestern des freien Geistes.

Schwindelgeist bezeichnet einen Geist der größten Verfehrtheit, der mit einem Taumel verglichen wird, Jes. 19, 14.

Schwulst nennt Luther 3 Mos. 26, 16 und 5 Mos. 28, 22 eine Krankheit, die sicher die Schwindsucht (rev. Bibel: Darre) bezeichnet, s. Bd. IV, S. 97a.

Schwur, s. Eid.

Schwurker, s. Schweiniger.

Schwyz, s. Schweiz.

Schyn = Schijn, s. d.

Sciavelli, vgl. Fabiani, Bd. II, S. 497.

Scientia libera, media, necessaria. Die Allwissenheit Gottes wird von der alten Dogmatik als eine sc. necessaria bezeichnet in Bezug auf Gott selbst et res absolute possibiles omnes, womit „dasjenige Wissen gemeint ist, welches dem philosophischen Wissen entspricht, in welchem wir unser selbst und alles wahrhaften Seins als eines Notwendigen (sub specie aeternitatis) uns bewußt sind im Gegen-

der empirischen Kenntnis des Wirklichen“ (Hase); als eine sc. libera dagegen in Bezug auf die Wirklichen in ihrer Existenz von dem freien Willen Gottes (seiner libertas) abhängigen Dinge. Unter der scientia media versteht die Scholastik das Wissen Gottes um die in der Zukunft unter gewissen Bedingungen möglichen Dinge (futuribilia, quae positis quibusdam conditionibus evenire potuissent), daher auch scientia futuribulum genannt. Vermitteltst des (übrigens anthropomorphistischen, vgl. Hase, Hutterus redivivus, 12. Aufl. S. 116) Begriffs der sc. m. versuchte man vielfach die Imputation der Schuld und Sünde Adams an seine Nachkommen zu rechtfertigen: Gott sah vorher, daß sie an Adams Stelle ähnlich würden gehandelt haben. Vgl. d. Art. Präcienz u. Dörner, Christl. Glaubenslehre, I S. 312–315.

Sciffi Clara von, s. Clarsifinnen.

Scillitanische Märtyrer, eine Gruppe von nordafrikanischen Märtyrern unter Kaiser Severus um 200, unter ihnen Speratus, deren Heimat die römische Kolonie Scillitana war.

Scioppius (Schoppe), Kaspar, geboren am 27. Mai 1576 zu Neumarkt in der Pfalz, trat im Jahre 1598 zur römischen Kirche über und starb am 19. November 1649 zu Padua. Von Haus aus Philolog, hat er sich um die Reinigung der lateinischen Sprache große Verdienste erworben, doch ist sein Gedächtnis um seiner Streit- und Schmähthaten willen kein ungetrübt. Seine Angriffe auf den Jesuitenorden und dessen Erziehungsmethode wurden Ursache zu drei von Zimhofer unter dem Pseudonym Eugenius Ravanda Nixenensis 1638 bis 1641 herausgegebenen Streitschriften, die den Jesuitenorden in Schutz nahmen. Sc.s Schritten sind in den Monum. pietatis 1709 von Bossius herausgegeben worden.

Scolari, Paulus, s. Clemens III b.

Scoten, s. Skoten.

Scotienna prior, s. Schottisches Bekenntnis.

Scotismus, **Scotisten**, s. Duns Scotus.

Scott, Professor in Oxford, gestorben 1887, wurde zum Mitarbeiter an der englischen Bibelrevision erwählt, welche von der Konvokation von Canterbury 1870 beschloffen wurde. Er war bei der Bearbeitung des Neuen Testaments beteiligt.

Scotti, Graf, geb. 1602 in Piacenza, gest. 1669 in Padua. S. Zimhofer.

Scotus, s. Duns Scotus.

Scotus Erigena, s. Erigena.

Scotus Marianus, s. Marianus.

Scotus Michael, s. Michael Scotus.

Scribonius, s. Grapheus.

Scriptio continua heißt die Schreibung des hebräischen Textes ohne Worttrennungspunkte, wie sie keineswegs älteste Sitte gewesen zu sein scheint; wenigstens ein großer Teil des Alten Testaments scheint ursprünglich Worttrennung besessen zu haben, und während eine Zeitlang die ungehemmte Aneinanderreihung der Buchstaben herrschend war, woran auch die tabballistische Meinung erinnern mag, daß das Gesez einst wie ein einziges Wort

geschrieben gewesen sei, ist man später wieder zur Schreibung mit Worttrennung zurückgekehrt und hat die jetzt sogenannten Finalbuchstaben, die einer älteren Zeit der Buchstabenbildung angehörten, wieder hervorgeholt, um damit den Wortschluß zu kennzeichnen. — Für das Neue Testament wurde die scriptio continua nachweisbar erst vom 4. Jahrhundert an durchbrochen; *J. Bibeltext Bd. I S. 425 b.*

Scriptio defectiva ist die Schreibung des hebräischen Textes ohne konsonantische Bezeichnung der Vokale, während diese letztere scriptio plena genannt wird. Man hat neuerdings vielfach behauptet, daß ursprünglich gar keine Vokalbuchstaben am Wortende, geschweige in der Wortmitte geschrieben worden seien. Allein das Richtige scheint nur dies zu sein, daß die Vokalbuchstabensetzung nicht erst später überhaupt geschaffen, wohl aber teilweise vermehrt und gleichmäßiger gestaltet wurde. König (Einleitung in das Alte Testament § 19, 3 d) nimmt an, daß die wesentliche Konstituierung des überlieferten Vokalbuchstabenbestandes vor der Entstehungszeit der Chronika geschehen ist.

Scriptio plena, *J. Scriptio defectiva.*

Scriptoris, *J. Paulus Scriptoris.*

Scribener, Frederik Henry Ambrose (gestorben 1891), hat sich hervorragend an der Textkritik des Neuen Testaments beteiligt, nach Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort. Seine kritischen Grundsätze bezüglich der Verwertung der älteren und jüngeren Quellen stehen zum Teil im Gegensatz zu denjenigen der vorgenannten Textkritiker und verwerten eine ausschließliche Bevorzugung der älteren griechischen Texte (vgl. sein Hauptwerk: Plain introduction to the criticism of the New Test. 1861 und die ausführliche Einleitung zu dem Werk A full collation of the Codex Sinaiticus with the received text of the New Test. 2. edit. 1867). Weitere Verdienste hat sich Scribener durch Textbergleitungen und durch die Herausgabe von Handschriften (u. a. Codex Augiensis und Codex Bezae) erworben.

Scriber, Christian M., geboren am 2. Januar 1629 zu Rendsburg, nach des Vaters frühem Tode von der frommen Mutter erzogen, studierte in Rostock, wo er sich wie Heinrich Müller an Lüttemann angeschlossen, ward 1653 Archidiaconus in Stendal und 1667 Pfarrer an St. Jakob in Magdeburg. Hier entfaltete er eine reiche Thätigkeit als Prediger und Seelsorger und war der Gemeinde so lieb, daß er bei seinem Abschied (1690) sagen konnte, sie würde ihr Auge ausgerissen und ihm gegeben haben. Nach Ablehnung mehrerer ehrenvoller Berufungen (z. B. durch die Königin von Schweden) siedelte er, um für sein Alter sich größerer Stille erfreuen zu können, als Oberhofprediger und Konsistorialrat in die kleinere Stadt Quedlinburg über, wo er jedoch nur 3 Jahre wirken konnte und schon am 5. April 1693 verstarb. —

In weitesten Kreisen aber ward er bekannt durch seine gedruckten Predigten sowohl als vor allem durch seine asketischen Schriften. Auf

das lutherische Bekenntnis seinerseits fest gegründet, erkannte er die drohende Gefahr der Veräußerlichung des Luthertums und drang in seinen Predigten und Schriften — selbst eine durchaus innerliche Natur — auf Verinnerlichung des Christentums und zwar in solch praktischer und zugleich inniger und pädagogischer Weise, daß seine asketischen Schriften noch heute unübertroffen sind. Er verstand es wie kaum ein anderer einen Reichtum von Gleichnissen, Erzählungen und Beispielen herbeizuschaffen und dadurch seine Ausführungen aufs treffendste zu illustrieren. Auch die Sprache und der Satzbau ist zumal für die damalige Zeit sehr durchsichtig.

Die Predigten („Von der Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes im Leben, Leiden und Sterben“ 1670, Stuttgarter Ausgabe 1865; „Die lebendige und thätige Erkenntnis der Kinder Gottes“ (1686); „Die heilige gottwohlgefällige christliche Haushaltung“; „Die neue Kreatur oder das in Christo erneute menschliche Herz“ (1692) sind zwar nicht frei von Schematismus, aber voll tiefer Gedanken und echt seelsorgerlicher Weisheit.

Noch bekannter sind „Gottholds Gelegenheits- und Gleichnisandachten oder erbauliche Parabeln“ (1667), 400 Parabeln, in welchen er in den verschiedensten Bildern das Irdische als Gleichnis des Himmlischen in poetisch schöner und ergreifender Weise darstellt. Seine großartigste Werk ist der „Seelenjagaz“ (1675 bis 1692), 5 Teile, welcher, aus Magdeburger Predigten entstanden, „den Weg einer Seele beschreibt aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein. Ausgehend von dem Adel der Seele führt uns Scriber durch das Todesthal der menschlichen Sündenart über den steilen Weg der Buße zu der lichten Höhe des Glaubens, den Pfad des Lebens im Glauben entlang an allen christlichen Tugenden vorbei, mitten durch das Thor der Trübsale und der schwersten Anfechtungen vor das Thor des Todes und hindurch zu der Seligkeit bei dem Herrn in der Stadt der goldenen Gassen.“

Von seinen sonstigen Schriften ist noch hervorzuheben: Gottholds Siech- und Siegesbette, aus langer Krankheitserfahrung hervorgegangen (1687 und Stuttgart 1870), und die Chrysologia catechetica (7 Goldpredigten über die Hauptstücke des lutherischen Katechismus). — Seine Kirchenlieder sind außer dem schönen Abendlied „Der lieben Sonne Licht und Pracht“ weniger hervorragend.

Scriber war lange vergessen und seine Schriften nur in alten Exemplaren bekannt, unter denen eine schöne Ausgabe des Seelenjagaz von Britius 1744 mit vorangestelltem Lebenslaufe Scribers hervorragt. Erst die Mitte dieses Jahrhunderts zog ihn wieder ans Tageslicht und machte ihn durch die Ausgabe der Gebrüder Heinrich und Rudolf Stier (Barmen 1848) und des evangelischen Bichervereins in Berlin (1852/53) von neuem zugänglich und bekannt.

Litteratur. E. B. Krieg, M. Chr.

Scriber; Schmidt, Gesch. d. Pred. 1872; Brauns, Tholudische Sonntags Bibl., 2 Bändchen 1847, S. 1—136; Palmer, Lebensbilder der Erbauungsschriftsteller der lutherischen Kirche. 1. Bändchen 1870, S. 113—147; Herzog, R. E.

Scudder, John, Dr., der Pionier der neueren Mission in Indien, war 1793 in Freehold im Staate New-Jersey geboren und von Jugend auf ein lebendiges Glied am Leibe Christi voll aufrichtiger Frömmigkeit und hohem Bekennermut. Nach medizinischen Studien wurde er 1815 Arzt in New-York und erlangte bald wegen seiner scharfen Beobachtungsgabe und zarten Rücksicht auf die Kranken eine umfangreiche Praxis, die er auch ganz in den Dienst seines unermüdblichen Befehrungsseifers stellte. Außerdem hielt er mit den Jünglingen der holländisch-reformierten Kirche, zu der er sich äußerlich hielt, ohne sonst auf konfessionelle Differenzen etwas zu geben, wöchentliche Versammlungen und wurde vielen ein Führer zu Christo. Da kam das Büchlein: „Die Befehrung der Welt oder die Ansprüche von 600 Millionen“ in seine Hände, und er entschloß sich mit seiner jungen Frau zum Missionsdienst. Von dem 1810 zusammengetretenen amerikanischen Board ausgesandt, reiste er am 8. Juni 1819 mit Woodward, Winslow und Spaulding (s. d.) nach Kalkutta ab, wo sie nach einer wunderbaren Fahrt, auf der das ganze Schiffsvolk sich wenigstens vorübergehend für das Evangelium gewinnen ließ, am 11. Dezember landeten. Von da ging es nach Jassna, der nördlichsten von Tamulen bewohnten Provinz Ceylons, die aus einer Gruppe niedriger, durch schmale Kanäle von einander getrennter Inseln besteht und von den Portugiesen in 37 Pfarochien geteilt und mit ebensoviele Kirchen ausgestattet worden war. Die englische Regierung trat 6 dieser Pfarochien an die Amerikaner ab, und so konnte auch Scudder auf der Station Panditeripo von einem solchen Kirchengebäude Besitz nehmen. Bald kam es dort zu rührigstem Leben. Schon nach wenigen Monaten predigte er tamulisch und widmete sich mit besonderer Vorliebe der Schule, wo es zu verschiedenen außerordentlichen Erweckungen kam, so hier und auf den andern Stationen wurden diese Revivals in echt amerikanischer Weise systematisch zur Einbringung einer Missionsernte verwandt. 1836 kam Scudder nach Madras, wo er eine großartige Thätigkeit in Heidenpredigt und Christenverbreitung entwickelte; doch wollte er nur an Lesekundige seine Traktate verteilen und führte deshalb eine genaue Kontrolle ein. Da er aber bei dieser unermüdblichen Arbeit auch die einfachsten Vorsichtsmaßregeln zum Schutz der Gesundheit außer Acht ließ, wurde seine Kraft bald erschöpft, und ein Fieber zwang ihn 1842 zur Heimkehr. In Amerika suchte er vor allem die Jugend für die Mission zu gewinnen, wie denn seine eigenen ihn überlebenden 7 Söhne in den indischen Missionsdienst traten. Schon seit 1844 wirkte sein ältester Sohn Henry in Madras. 1849 kehrte auch der Vater nach kurzer Verthannt in Madras dahin zurück

und nahm seine ausgedehnten Reisen wieder auf. Doch verjagten bald seine Kräfte, da er außerdem durch den gleichzeitigen Tod seiner Frau und eines erwachsenen Sohnes aufs tieffte erschüttert war. Er war aber nicht zur Rückkehr nach Amerika zu bewegen und willigte endlich nur in eine Erholungsreise nach dem Kap. Dort wurde er mitten in eifriger Thätigkeit vom Schlag getroffen und starb am 13. Januar 1855 im 36. Jahr seiner Missions-thätigkeit.

Seine Söhne hatten schon seit 1850 ihre missionarische Wirksamkeit nach Arcot ausgedehnt, wo sie das System, nur christliche Schulen zu halten und unter den Heiden durch Straßenpredigt zu wirken, mit Geschick und größter Konsequenz verfolgten. 1855 übernahmen sie von der Ausbreitungsgesellschaft ihre Gemeinden in Tschitur und Belur, und 1872 kam ein neues verheißungsvolles Arbeitsfeld unter den Malas, einer Bauern- und Weberkaste in dem Distrikt Cuddapah, hinzu. Inzwischen (1857) hatten die Söhne Scudders auch ihr Verhältnis zum Board gelöst und sich der Reformed Dutch Church angeschlossen. Jetzt sind noch 5 Scudders und 3 weibliche Glieder dieser Familie auf dem geeigneten Missionsfeld von Arcot und Umgebung thätig.

Scultetus, I. Hieronymus, römisch-katholischer Theolog, ein geborener Schlesier, als Kanonikus zu Brandenburg wegen seiner Beredsamkeit und Gewandtheit 1507 zum Bischof von Brandenburg ernannt. Als solcher sollte er den 1517 in Wittenberg ausgebrochenen Ablassstreit beilegen. In der That gelang es ihm durch den Abt von Lehnin, Luther zum Schweigen und zum Einhalten mit dem Vertrieb seines schon gedruckten deutschen Sermons über den Ablass zu bewegen, bis Ert und Konforten Luther zwangen, das Schweigen zu brechen. Persönlich verhandelte S. zwei Mal mit Luther: freundschaftlich in Wittenberg vor der Leipziger Disputation, als unter dem Reichsvikariat Friedrichs des Weisen ein für Luther günstiger Wind wehte; feindlich in Worms, wo er sich privatim vergeblich bemühte, ihn nachgiebig zu stimmen. Im Jahre 1520 ward er zum Bischof von Havelberg ernannt, starb aber das Jahr nachher. — 2. **Abraham**, namhafter reformierter Theolog, geb. 1566 in Grünberg (Schlesien). Seine gymnasiale Bildung erhielt er in Grünberg, Breslau, Freystadt und Gölitz, seine theologischen Studien machte er in dem damals philippinischen Wittenberg und 3 Jahre lang in Heidelberg. Im Jahre 1594 ward er zweiter Prediger in Schriesheim bei Heidelberg, das Jahr nachher Schloßkaplan Friedrichs IV., 1598 Prediger an der Barfüßerkirche, 1600 Kirchenrat und Schulinspektor, 1614 nach dem Tode des Hofpredigers Pitiscus dessen Nachfolger, 1618 Professor der Theologie an der Universität. Seine Thätigkeit reichte zugleich weit über die pfälzische Kirche hinaus. So bekleidete er 1610 den Fürsten Christian I. von Anhalt in den Jülichischen Erbfolgekrieg, 1612

den Kurfürsten Friedrich V. zu seiner Vermählung mit Elisabeth Stuart nach England. Bei ersterer Gelegenheit half er die Jülich-Cleve-Bergsche reformierte Generalsynode mit ins Leben rufen und wohnte der ersten selbst bei. Ferner weilte er 1616 längere Zeit in Berlin, um den Kurfürsten Joh. Sigismund bei Einführung des reformierten Kirchenwesens zu unterstützen. Im Jahre 1618 wurde er als Abgeordneter zur Dordrechter Synode geschickt und trat dort den Remonstranten (s. Armenianer) entgegen. Auf dem Kurfürstentag zu Frankfurt, wo Friedrich V. zum König von Böhmen gewählt wurde, hielt er bei der Schlufffeierlichkeit die Predigt. Er besand sich auch im Gefolge des „Winterkönigs“, als dieser in Prag einzog, trug aber durch sein rabiales Predigen wider die Bilder in den Kirchen nicht wenig dazu bei, daß die lutherisch Gesinnten unter den Böhmen sich dem König entfremdeten. Bald nach der durch die Schlacht am Weißen Berge herbeigeführten Katastrophe mußte auch S. fliehen. Er wollte eben seine Professur in Heidelberg antreten, als die Kaiserlichen auch hier erschienen und ihn abermals zur Flucht nötigten. Nach vorübergehendem Aufenthalt in Würtemberg ward er 1622 Prediger in Emden, starb aber schon 1624 daselbst. Er gilt bei den Reformierten für eine „irenische“ Natur. Doch verstand er die von ihm zwischen Reformierten und Lutheranern eifrig betriebene Union so, daß die ersteren dabei kein einziges Stück ihres Bekenntnisses zu gunsten der Lutheraner aufzugeben hätten. Sein Hauptwerk ist *Medulla theologiae patrum* 1605 ff., 4 Tle. (Frankfurt, Ausgabe des ganzen Werkes 1634), eine sehr gelehrte, aber selbst von Mallet „konfessionell tendenziös“ genannte Darstellung der patristischen Theologie. Von seinen zahlreichen übrigen Werken sind hervorzuheben: *Annalium evangelii decas* I. II. Heidelberg 1618 ff., Fragment einer Reformationsgeschichte; ferner: *Kirchenpostille* oder *Auslegung der sonntäglichen Evangelien* 1611, oft aufgelegt, in fremde Sprachen übersezt und 1613 in Rom auf den Index gesetzt; *Idea concionum* oder ausführliche Predigentenwürfe zu ganzen Büchern der Bibel; *Axiomata concionandi practica* 1619. Auch eine Ethik schrieb er, über die Piscator sich zu dem Urteil berief: *Cedat Aristotelis, cedat doctrina Platonis, Ethica Sculteti ter meliora docet!* Seine Selbstbiographie erschien nach seinem Tode u. d. T.: *De curriculo vitae A. S. narratio apologetica*, Emden 1625. Vgl. die Leichenpredigt von Salmuth auf S., Emden 1625.

Scultetus, s. Prätorius, Christoph.

Scythen. Mit diesem Namen werden bei griechischen und römischen Schriftstellern die barbarischen Völker bezeichnet, welche nördlich vom Schwarzen Meere wohnten und von da nach Vorderasien sich ausbreiteten. Im Jahre 630 unternahmen sie einen räuberischen Einfall in das medische Reich und kamen bis nach Ägypten. Nicht unmöglich ist es, daß Zephaniah, sowie Jeremia (Kap. 4–6) bei ihren Verichts-

verkündigungen diesen Eroberungszug in lebhaftester Erinnerung haben. Eine Überschwemmung Palästinas durch die Scythen ist jedenfalls geschichtlich nicht bezeugt. Die medische Invasion berichtet Herodot (I 103; vgl. IV 11). Ez. 38 f. (vgl. B. 15 f.) schildert mit lebendigen Farben den Überfall Israels durch nördliche Nomaden; der dort genannte König Magog (Gen. 10, 2) wird von Josephus (Ant. I 6) der Stammvater der Scythen genannt. — 2 Makk. 4, 47; 3 Makk. 7, 5; Kol. 3, 11 werden die Scythen als die Hunnen des Altertums angeführt; ihre Grausamkeit war sprichwörtlich.

Scythianus, s. Mani, Manichäismus Bb. IV, S. 432 b.

Scythopolis, 2 Makk. 12, 29, Luther: der Scythen Stadt, Name für Beth Sean (s. d.) in LXX und bei Josephus, das heutige Bisan.

Seal wird Esra 10, 29 unter den Kindern Dani aufgeführt.

Sealthiel (von Gott Erbetener): 1. einer der sieben Söhne des Jechonah 1 Chron. 3, 17; — 2. Vater des Serubabel Esr. 3, 2; Neh. 12, 1; Hagg. 1, 1; Mt. 1, 12 (in der dritten Reihe des Geschlechtsregisters); in der Vulgata: Salathiel, im Griechischen aber: Salamiel (vgl. 4. Mos. 1, 6).

Searjah 1 Chron. 8, 38 Sohn des Aziel, einer der Nachkommen Sauls.

Sear Jajub („ein Ubriges wird wiederkehren“) nach Jes. 7, 3 Sohn des Propheten Jesaja, unter König Sotnam geboren. Sein Name soll einen Grundgedanken der prophetischen Weissagung illustrieren, der 10, 21 gedeutet ist: ein Rest wird wiederkehren seil. zu Jajube und darum aus der Verbannung in die Heimat (Jes. 11, 11; Jos. 3, 5).

Seb, Ri. 7, 25; Ps. 83, 12 ist der Name eines Schlachtfeldes im Westjordanland, auf welchem Gideon die Midianiter besiegte und der Midianiterfürst Oreb getötet ward (s. Oreb). Die Erwähnung dieser Kämpfe bei Jes. 9, 4; 10, 26 und in den Psalmen zeugt von der Bedeutung, welche ihnen beigelegt wurde.

Seba: 1. Gen. 10, 7 Sohn des Kusch. Josephus versteht unter Seba das altberühmte Reich Meros in Äthiopien, Sitz eines Priesterstaates mit Orafel des Amon, Stapelplatz des arabisch-afrikanischen Karawanenhandels. Strabo erwähnt an der Westseite des Arabischen Meeresbusens (vielleicht in der Gegend des heutigen Massauah) eine bedeutende Stadt *Sabai*. Die Sebaer haben sich wahrscheinlich nach Westen hin ausgebreitet. Jes. 45, 14 werden sie mit Ägyptern und Äthiopiern genannt, als Leute von auffällig hohem Wuchs. — 2. 2 Sam. 20, 1 Sohn Achis, Anführer des rebellischen Nordheeres, das Davids Herrschaft stürzen wollte. — 3. Jos. 19, 2 Stadt des Stammes Simeon, geographisch nicht zu bestimmen. — 4. s. Sema.

Sebadja, nach 1 Chron. 8 (9), 15 ein Sohn des Benjaminiten Beria, nach 1 Chron. 26 (27), 2 ein Sohn des Korachiten Mesulemja und nach Esr. 8, 8 ein Sohn Michaels aus den Kindern Sephatja, die mit Esra zurückkehrten.

Sebah, ein Nicht. 8 mehrfach erwähnter

Hürst der Midianiter, der mit Zalmuna von Sideon gefangen genommen und erwürgt wurde, da sie seine Brüder schonungslos ermordet hatten.

Sebalbus, legendarische Persönlichkeit der Heiligengeschichte, eine der idealisierten Gestalten, in welchen die volkstümliche Begeisterung des Mittelalters für das asketische Lebensideal ihre Gedanken verkörpert hat. Die erste Erwähnung desselben findet sich in den Annalen des Lambert von Hersfeld, der für das Jahr 1072 bemerkt, daß sein Gedächtnis damals im ganzen Frankenland gefeiert und durch die Wunder, die an seinem Grabe geschahen, täglich Mengen von Volks zu demselben gelockt worden seien. Möglicherweise also, daß nicht lange vor dieser Zeit ein frommer Einsiedler in der Nähe des erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts urkundlich vorkommenden Nürnberg gelebt hat und gestorben ist. Soviel aber ist gewiß, daß die Stadt dem an das Grab desselben sich knüpfenden Kult wesentlich Gebung verdankte. Sie erklärte ihn darum zu ihrem Schuttpatron; im 13. Jahrhundert begann man den Bau der seinem Gedächtnis geweihten Kirche, die später die Hauptpfarrkirche Nürnbergs war; 1397 wurden die Gebeine des Heiligen in einen silbernen Sarg verschlossen, der zum letztenmale 1850 geöffnet worden ist; am 26. März 1425 erfolgte die Kanonisierung St. Sebalbs durch Martin V.; der vom Papst zur Feier seines Gedächtnisses bestimmte 19. August wurde bis zur Reformation festlich begangen, und 1508—1519 schuf Peter Vischer zur Aufbewahrung des Sarges in Gemeinschaft mit seinen 3 Söhnen ein Tabernakel, welches durch seine großartig freie und tief sinnige Komposition und seine entzückende Durchführung eines der bedeutendsten Meisterwerke der deutschen Erzgießerei und die hervorragendste Zierde der Sebalbuskirche in Nürnberg ist.

Die fromme Überlieferung des Volkes hat diese geschichtlich etwas unkenntliche Gestalt mit vielem Sagenwerk zu beleben gesucht. Ihr ist St. Sebald, von gelehrten Geschichtskonstruktionen abgesehen, ein (dänischer?) Königssohn, der in Paris ausgebildet ward, dann sich mit der Tochter eines französischen Königs vermaählte, aber noch am Hochzeitstage von ihr sich trennte, nachdem er sie zu dem gleichen Vorsatz ewiger Keuschheit berebet hatte, zu dem er sich selbst entschlossen. In der Einsamkeit eines frommen Übungs gewidmeten Lebens im Walde hatte er doch mit dem Teufel und seinen Geistern fortwährende Kämpfe zu bestehen, in denen er sich durch Kasteiung und Abtötung den Sieg zu sichern suchte. In Rom erwingte er dann vom Papste den Auftrag, durch die Predigt und heiliges Leben zur Ehre Gottes beizutragen. Unter manchen Wandern durchzog er Italien und kam nach Bayern, setzte bei Regensburg auf seinem Mantel über den Fluß und lebte dann als Einsiedler und Wunderthäter bis zu seinem Tode im Nordgau (bei Nürnberg). Obwohl die Überlieferung in diese Geschichte verchiedene wirklich historische Persönlichkeiten ver-

flücht, läßt sich doch durchaus nichts Sicheres darüber ausmachen, wie viel daran Wahres und welches die Zeit des Lebens St. S. sei.

Die Kunst pflegt St. S. als Pilger mit dem Stabe und dem zweitürmigen Modell seiner Kirche auf der Hand darzustellen. Letztere ist kunsthistorisch besonders merkwürdig, weil ihr ältester Teil, der Westchor, romanischen, das Schiff den Übergangsstil und der herrliche Ostchor reine Gotik aufweist. Sie wird seit dem J. 1886 einer durchgreifenden Restauration unter Leitung von Prof. Hauberrisser-München unterzogen.

Sebam (Sibma), Stadt in Peräa, durch ihre Weinberge berühmt; ursprünglich zum Stammgebiet Ruben gehörig (Jos. 13, 19), später moabitisch. Jesaja (16, 8), Jeremia (48, 32) geben betrübt Kunde von dem Abfall der lieblichen Stadt, welche nach Hieron. nur 500 Schritt von Hesbon entfernt war.

Seban, s. Sibma.

Sebanja, nach Nchem. 9, 4 f.; 10, 12; 12, 14 einer der Leviten, die den erneuerten Bund versiegelten; nach 10, 4 auch der Name eines solchen Priesters.

Sebaste, das alte Samaria (s. d.), nach wechselvollen Schicksalen unter den Ptolemäern, Seleuciden und Makkabäern durch Herodes wieder zur Blüte gebracht und prächtig ausgemacht, dem Augustus zu Ehren Sebaste genannt und heute ein unbedeutendes Dorf mit wenigen Überresten aus der herodianischen Zeit, Sebasteja (Stadtplan in The Survey of Western Palestine, Memoirs II.)

Sebastian von Heusenstamm, s. Heusenstamm.

Sebastiani, Joh., Tonkünstler, geb. 1622 in Weimar, gest. als kurfürstlicher Kapellmeister in Königsberg. Unter seinen zahlreichen Kompositionen ist hier seine Matthäus-Passion zu erwähnen, in der sich mehrere von ihm komponierte Choräle befinden, die vielfach in den Gemeindegesang übergingen, so: „In dich hab ich gehoffet“.

Sebastianus, geboren in der Narbonne (Frankreich), wuchs in Mailand auf und trat in das Heer des Kaisers Diokletian, der ihn wegen seiner Besonnenheit und Treue zum Hauptmann der Leibwache machte. Er war damals auch schon ein Jünger Jesu geworden, und obwohl er, um den gefangenen Christen seinen Trost und Liebesdienst nicht durch vorzeitiges Märtyrertum zu entziehen, mit seinem Christentum nach außen nicht hervortrat, so konnte es doch auf die Dauer nicht verborgen bleiben, und Sebastianus wurde vor dem Kaiser verklagt. Dieser ließ ihn (288) zum Hohn auf seinen irdischen Stand auf offnem Feld an einen Baum anbinden und wie nach einer Zielscheibe mit Pfeilen nach ihm schießen. Sein mit zahllosen Wunden bedeckter Leichnam wurde in die große Kloake geworfen, die seit Jahrhunderten den Unrat Roms dem Tiber zuführte, von einer Christin Lucina aber aufgehoben und in den Marmolenen beigesetzt. Sein Tag ist der 20. Januar.

Sebat, f. Sabat.

Seber, ein Sohn Kaleb's von seinem Nebenweib Maacha, 1 Chron. 2, 48.

Sebering, Joh., protest. Theolog, geboren 1825 in Schemnitz (Ungarn), 1857 Superintendent daselbst, 1860 Militärpfarrer in Wien, 1863 Professor der praktischen Theologie daselbst, 1869 auch Militär-Superintendent, 1895 in den Ruhestand getreten. Er veröffentlichte u. a.: Der Pseudoprotelantismus auf kirchenrechtlichem Gebiete, 1867; Evangelisch-christliche Religionslehre für die k. k. Militär-Unterrichtsschulen, 1887; Vorträge über Glauben und Geschichte des Christentums für die k. k. Militärakademie, 1886.

Sebina, ein Sohn Nebos, Esr. 10, 43.

Sebna, Hofmeister des Königs Hizkia, später Schreiber oder Kanzler des Königs (2 Kön. 18, 18; 19, 2; Jes. 36, 3; 37, 2). Er war ein Parvenü, Bedrücker des Volkes, Haupt der ägyptischen Hofpartei.

Sebuba (Geschenke), Sohn des Königs Jojakim (2 Kön. 23, 36).

Sebuel, nach 1 Chron. 24 (23), 16 ein Sohn Gerson's und Enkel Moses; nach 1 Chron. 26 (25), 4 gehörte ein Sebuel zu den Kindern Heman's, des Sangmeisters Davids.

Sebul, Amtmann Abimelech's in Sichem (Riich. 9, 28 ff.).

Sebulon ist der sechste Sohn der Lea und Ahnherr des Stammes Sebulon. Derselbe hatte seinen Wohnsitz im Nordosten des heil. Landes, von Naphtali, Asser und Issachar begrenzt. Jos. 19, 10 ff. gibt als Südgrenze den Bach Zaitneam (Wadi el-milch?), Kisloth Ihabor (Kfal f. Nazareth), als Ostgrenze Dabratz (Deburje), Githa Hapher (El-Mesched) und Rimmon (Rumman), als Nordgrenze das Thal Zephthah-El an. Sebulon erscheint hier durch Asser vom Mittelmeer geschieden. Aber die Gegensprüche über Sebulon 1 Mos. 49, 13; 5 Mos. 33, 19 bringen es mit Pönnizien und dem Mittelmeerhandel in Verbindung. Ri. 1, 30 werden Kitron und Nahalol als nichteroberte canaanitische Städte im Gebiete Sebulon erwähnt. Die Sebuloniten nehmen hervorragenden Anteil an den Kämpfen in der Richterzeit. Aus ihrem Geschlecht stammt der Richter Elon (f. d.). In späterer Zeit wurde Sebulon besonders durch die assyrischen Heerzüge und die assyrische Herrschaft betroffen (Jes. 9, 1). Die Jugendheimat Jesu, Nazareth, im sebulonischen Gebiete gelegen, wird erst im N. L. erwähnt. — Jos. 19, 27 ist nicht eine Stadt Sebulon, sondern der Stamm gemeint. — Josephus erzählt im jüdischen Krieg von der Zerstörung einer Stadt Sebulon in der Nähe von Ptolemais durch Cestius.

Secession und Seceders in Schottland nennt man die Abtrennung von Kirchengemeinschaften von der presbyterialen Staatskirche. 1. Die erste Secession erfolgte 1733 durch Gründung des Associated presbytery, später Associate Synod (Spaltung 1747 in Burghers und Antiburghers, desgleichen 1795 in Burghers des alten und neuen Lichts, Antiburghers des alten und neuen Lichts. 2. Die Bildung des

Presbytery of Relief 1752, veranlaßt durch die Forderung der zwangsweisen Unterordnung von Mitgliedern des Presbyteriums, welche sich der Ausdrängung eines Geistlichen widersetzen. Große Weitherzigkeit, Ablehnung der Forderung des Bestimmterbekenntnisses, eine geistliche, zwangsweise Einführung der wahren Religion und Kirche. 3. Die Disruption von 1843 mit Bildung der „freien Kirche Schottlands“.

Geschichte und Fortentwicklung derselben, f. Schottland.

Sechacha, nach Jos. 15, 61 eine Ortschaft in der Wüste Juda.

Sechanja, 1 Chron. 24 (25), 11 Name eines Priesters; Esr. 8, 3; Neh. 12, 3 ein Priester, der mit Serubabel heraufzog.

Sechem, 1. ein Sohn bezw. Nachkomme Manasses, Jos. 17, 2; 2. nach 1 Chron. 7 (8), 19 ein Sohn Semidas, der nach 4. Mos. 26, 32 ein Sohn Gileads war, während nach 4. Mos. 26, 31 Sechem selbst ein Sohn Gileads war; 3. f. Sichem.

Secher, nach 1 Chr. 8 (9), 31 verglichen mit 9 (10), 35 ein Sohn Seleks, des Vaters Gibeons.

Sechsgrundsbaptisten, f. Baptisten Bd. I, S. 282 a.

Sechstagerwerk, f. Schöpfung.

Sectau, Flecken in Steiermark. Hier wurde 1142 ein Augustiner-Chorherrenstift, 1219 durch den Erzbischof Eberhard von Salzburg ein Bistum gegründet. Bischof Martin V. Prenner (1585—1616) führte die Gegenreformation trotz alles Widerstrebens der Evangelischen durch und wird deswegen der Apostel von Steiermark oder Malleolus haereticorum (Reherhämmerchen) genannt. Im Jahre 1786 wurde das Bistum von Joseph II. zum Erzbistum erhoben, kam jedoch 1824 wieder unter Salzburg. Der Bischof von Sectau hatte übrigens nur bis 1786 seinen Wohnsitz in Sectau, jetzt in Graz.

Seckendorf, Johann Karl Christoph Graf von, württembergischer Minister, Zeit- und Gesinnungsgenosse F. F. Mosers und L. v. Pfeils, einer der edelsten Vertreter des württembergischen Pietismus, der die Gemeinschaft der Stillen im Lande aufsuchte und auch den Umgang mit geringen Handwerkern wie dem Schuster Blumhardt, dem Vater Christian Gottlieb's, nicht verschmähte, Mitbegründer der Stuttgarter Bibelgesellschaft, starb 1814.

Seckendorf, Veit Ludwig von, omnium nobilium christianissimus et omnium christianorum nobilissimus, Sohn eines wegen verachteten Überganges zu Piccolominis Heer enthaupteten schwedischen Feldobersten und durch seine Mutter Urentel Sebastian Schertlins v. Burtenbach, wurde 1626 zu Herzogenaurach in Franken geboren, war als Knabe Page am Hofe Ernsts des Frommen und wurde nach Abholzung des Gymnasiums zu Gotha, nach Studien auf der Universität Strahburg und bald wieder aufgegebenen Kriegsdiensten beim Landgrafen von Hessen-Darmstadt Gotschäcker

Hof- und Kammerjunter, später Hof und Kammererrat und als Regierungs- und Konfistorialdirektor die rechte Hand seines fürstlichen Gönners in der Ausführung der von diesem geplanten Verbesserungen des Schul- und Kirchenwesens. Bei dem Tode eines christlichen Fürsten, das er in seinem „Fürstenstaat“ 1656 entwirft, hat ohne Zweifel Ernst der Fromme ihm vor Augen gestanden. 1664 folgte er einem Rufe Herzogs Moritz von Sachsen-Weitz als Kanzler und Präsident des Konfistoriums, nach dessen Tode 1681 er sich in die gelehrte Ruhe seines Gutes Mensewitz zurückzog, bis er 1691 von Kurfürst Friedrich III. zum Kanzler der neugegründeten Universität Halle berufen ward, als welcher er noch die pietistischen Streitigkeiten schlichtete, aber bereits 1692 starb. Sein Compendium historiae ecclesiasticae 1660—64 ist lange als Lehrbuch der Kirchengeschichte auf den gelehrten Schulen in Gebrauch gewesen. In seinem „Christenstaat“ 1685 zeigt er sich als Apologet des Christentums, zugleich als Anwalt der von Spener geforderten Verbesserung des Kirchenwesens. In seinem Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismus o. de reformatione religionis 1688 hat er die Histoire du Luthéranisme des Jesuiten Maimbourg, auf gründlichsten Quellenstudien fußend, Schritt für Schritt widerlegt. Er dichtete u. a. das Lied „Liebster Vater, soll es sein“.

Se(ä)dingen, Stadt am Rhein im badischen Oberheinkreis mit einem von St. Fridolin gegifteten Kloster (s. Fridolin).

Secundinus, ein Manichäer und als solcher einst mit Augustin befreundet, schrieb an ihn einen Brief mit der Mahnung, das Christentum wieder zu verlassen, den Augustin 403 in seiner Schrift Contra Secundinum Manichaeum erwiderete.

Secundus von Ptolemais in Syrien war mit Theonäs von Marmarica einer der ersten und entschlossensten Anhänger des Arius, der mit diesem schon 321 abgekehrt, auch in Nicäa, wo die meisten seiner Gesinnungsgenossen sich zuletzt zur Unterschrift des Symbols herbeiliessen, fest blieb und deshalb mit Arius und Theonäs nach Syrien verbannt wurde, von wo er ebenfalls 328 zurückkehrte.

Secundus aus Thessalonich, begleitete (Act. 20, 4) den Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem.

Secundus von Tigisis, Primas von Numidien im Anfang des 4. Jahrhunderts, präsierte 305 einer Synode in Cirta in Numidien, auf der es sich um die Auslieferung heiliger Schriften handelte, deren fast alle anwesenden Bischöfe mit Recht beschuldigt wurden. Aber auch Secundus selbst mußte diesen Vorwurf über sich ergehen lassen und dazu schweigen. So erklärt sich denn auch der Beschluß dieser Synode, daß jeder über sein Vernehmen in dieser Sache, ob er nämlich Traditor gewesen sei oder nicht, bloß Gott Rechenschaft ablegen solle. Trotzdem finden wir denselben Secundus bald darauf auf Seiten der Rigoristen, die jeder

Unterscheidung eines Traditors die Gültigkeit absprachen. Nach dem Tode des Bischofs Mensurius von Karthago (gest. 311), mit dem er Briefe gewechselt hatte, die zwar nicht mehr vorhanden sind, deren wesentlichen Inhalt aber wir aus Augustins breviculae collationis contra Donatistas libri III kennen und in denen Secundus bereits die nüchternen und maßvolle Stellung des Mensurius beanstandete, der das Drängen zum Martyrium durch Selbstanzeige bei der heidnischen Obrigkeit verurteilte, trat Secundus gegen den von der Gemeinde etwas eilig zum Nachfolger des Mensurius gewählten bisherigen Archidiacon Cäcilianus auf, der die Gesinnung seines Vorgängers teilte. Dazu sah er sich durch diese Wahl in seinem Recht als Primas von Numidien beschränkt, das eine Mitwirkung bei der Erwählung des Erzbischofs von Karthago als des Primas des ganzen lateinischen Afrikas forderte. Endlich aber war auch nicht er, sondern der noch dazu als Traditor verdächtige Suffraganbischof Felix von Aptunga zur Ordination Cäcilians herbeigerufen worden. So erschien er denn 312 mit 70 Suffraganbischöfen in Karthago und hielt eine Synode ab, die Cäcilian für abgesetzt erklärte und den Lektor Majorinus wählte. S. Donatisten.

Sedan, eine Ende des 16. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Bouillons durch Heinrich de la Tour d'Auvergne gegründete reformiert-französische theologische Akademie, die bald zu hoher Blüte gelangte. An ihr wirkte u. a. der Hebraist Tromellius und der französische Streittheologe du Moulin, der hier viele seiner Schriften verfaßt hat, wie auch der wegen seines kräftigen Eintretens für die evangelische Sache viel verfolgte Louis Cappel I. sein Refugium und seine letzte Anstellung als Prediger und Professor hier gefunden hat. Mit dem Übergang der Stadt Sedan an die Krone (1642) ging die Akademie ein.

Sedechia, vgl. Gedekia.

Seder olam ein annalistisches jüdisches Geschichtsbuch; man unterscheidet sed. ol. rabba, wahrscheinlich im 2. Jahrhundert n. Chr. von einem R. Jose ben Chasafia verfaßt, das für die Chronologie der israelitischen Geschichte Bedeutung hat, und ein sed. ol. suta im 8. oder 9. Jahrhundert abgefaßt. Beide übersezt und kommentiert von J. Meyer, 1699.

Sedes apostolicae, apostolische Sitze, wurden in der alten Kirche die Bischofsitze an solchen Gemeinden genannt, welche von den Aposteln selber gegründet waren, besonders die zu Rom, Antiochien, Jerusalem, Alexandria, Ephesus und Korinth. Die Inhaber derselben erfreuten sich eines besonderen Ansehens gegenüber den übrigen Metropolitane (s. d.). Der Bischof von Rom aber machte den Anspruch, auf der „cathedra Petri“ zu sitzen und Nachfolger des Apostelfürsten im Bischofsamt zu sein, und gründete darauf seine Primatsansprüche. Rom wurde die sedes apostolica, der apostolische Stuhl quondam même.

Sedes doctrinae, s. Schriftbeweis.

Sedes impedita heißt ein bischöflicher bezw. erzbischöflicher Stuhl, wenn sein Inhaber durch Gefangenhaft oder Wegführung an der Amtsführung behindert ist, so daß auch ein schriftlicher Verkehr mit ihm nicht möglich ist. In diesem Falle hat das Kapitel einen Vikar für die Verwaltung der Diözese zu bestellen, unter gleichzeitiger Anzeige an den Papst, der entweder diesen bekräftigt oder seinerseits einen „apostolischen Vikar“ (vicarius apostolicus) ernannt. Streittig ist, ob diese Grundsätze auch für den Fall gelten, wenn der Bischof von seiner eigenen Regierung gefangen gehalten wird. Ist der päpstliche Stuhl selber sedes impedita, so leiten die Kardinalen selbstständig die Kirche oder die Bischöfe regieren *salva autoritate Romanae sedis* mit erweiterter Vollmacht. Vgl. Richter = Dove-Kahl, Lehrb. d. kath. und ev. Kirchenrechts. 8. Aufl. S. 450 f.

Sedeur, der Vater Elipurs, eines Hauptmanns der Rubeniten, 4 Mos. 1, 5; 2, 10; 7, 30. 35; 10, 18.

Sedisvakanz (sedes vacans) ist die Erlebigung eines bischöflichen oder erzbischöflichen Stuhls durch Ableben, Resignation u. Während derselben steht die Verwaltung der Diözese dem Kapitel zu, das zu diesem Zweck binnen 8 Tagen (bei Strafe der Devolution dieses Rechts an den Metropolit) bezw. bei Metropolitankapiteln an den ältesten Suffraganbischof, bei eremten Sizen an den nächsten Bischof für die Temporalien einen oder mehrere Ökonomen, für die Spiritualien einen Offizial oder Kapitularvikar zu ernennen oder den Generalvikar des abgegangenen Bischofs zu bestätigen hat. Derselbe soll eine akademische Würde im kanonischen Rechte haben und sonst fähig sein und übt die gesamte bischöfliche Jurisdiktion während der Vakanz aus, darf jedoch nur, wenn die letztere über ein Jahr lang dauert, die Diözese visitieren oder eine Diözesanynode abhalten und die Benefizien, welche zur freien Kollatur des Bischofs stehen, bezeugen. Ebenso sollen während des ersten Jahres der Sedisvakanz keine Ordinationen stattfinden, außer wo es sich um solche Priesterkandidaten handelt, welche ein beneficium erhalten haben oder erhalten sollen. Entzogen sind dem Kapitularvikar alle nur auf besonderer päpstlicher Verleihung beruhenden, sowie die den bischöflichen ordo voraussetzenden Rechte. Auch darf er, selbst wenn er Bischof ist, keine Pontificalhandlungen ausüben. Ökonomus und vicarius capitularis haben dem Nachfolger auf dem Stuhl über ihre Verwaltung Rechnung zu legen. — Betrifft die Sedisvakanz den päpstlichen Stuhl selber, so besorgt das Kardinalskollegium bis nach vollzogener Neuwahl die Geschäfte.

Sedlnitzky von Choltitz, Leopold Graf, wurde 1787 auf dem Schlosse Weppersdorf in Österreichisch-Schlesien als Sprößling einer frommen römisch-katholischen Familie geboren und früh zum geistlichen Stande bestimmt. Nachdem er schon mit dem zwölften Jahre eine Domherrnstelle des Breslauer Hochstifts erhalten hatte,

absolvierte er in Breslau seine Gymnasial- und Universitätsstudien, dabei von einem zur evangelischen Kirche übergetretenen vormaligen römischen Priester, dessen Vorlesung über Religionsphilosophie er mit Bewilligung seiner Vorgesetzten hörte, auf die Heilige Schrift hingewiesen. Die durch Befolgung dieses Hinweises in ihm erweckte Liebe zur Schrift entfreundete ihn zunächst keineswegs der römischen Kirche. Aber als er als Assessor und Sekretär im fürstbischöflichen Vikariatamt dem Verein zur Verbreitung der Heiligen Schrift unter Christen aller Konfessionen beitrug, mußte er bald, trotz des Wohlwollens des Fürstbischofs Hohenlohe, Erfahrung von der Bistheindschaft der offiziellen Kirche machen. Auf der anderen Seite gab ihm gleichzeitig eine Anstellung an der Regierung und dem Provinzial-Schulkollegium in Breslau Gelegenheit, den Zustand und das Leben der evangelischen Kirche kennen zu lernen. Doch blieb er bei aller Anerkennung des relativen Rechtes des Protestantismus der Überzeugung, daß derselbe keine kirchenbildende Kraft habe. Und so sehr ihn einerseits die Wiederherstellung des Jesuitenordens, das Wiederaufleben der Aulasse, die Steigerung der Heiligen- und Reliquienvereinerung und die wiederholten Bibelverbote mit Schmerz erfüllten, weil er darin seine Hoffnung auf eine Reformation der Kirche und Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen vereitelt sah, so widerlegte er sich doch andererseits den Bestrebungen auf Abschaffung der lateinischen Sprache im Gottesdienst und des Celibats. Nur mit schwerem Herzen nahm er 1835 die auf ihn gefallene Wahl zum Fürstbischof von Breslau an. Hier war es der Streit um die gemischten Ehen, der schließlich den Bruch herbeiführte. Die Lokalität, mit welcher er an der in Schlesien hergebrachten Praxis festhielt, wonach in gemischten Ehen die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter in der Konfession folgten, erregte den Widerspruch der ihn von Anfang an mit Mißtrauen betrachtenden ultramontanen Partei und die Mißbilligung des päpstlichen Stuhls. Ein Schreiben Gregors XVI. stellte ihn wegen dieser Sache und seiner Zuneigung gegen die Hefseianer zur Rede. Ein Rechtfertigungsschreiben beantwortete der Papst mit der Aufforderung, die bischöfliche Würde niederzulegen. Er folgte dieser Aufforderung 1840. Von Friedrich Wilhelm IV. daraufhin zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, mit der Bedingung, seinen Wohnsitz in dessen Nähe zu nehmen, brachte er den Rest seines Lebens in Berlin zu. Doch erst 1863 trat er zur evangelischen Kirche über, wozu ihn einerseits die nicht nur seiner evangelischen Erkenntnis widersprechende, sondern auch alle kirchliche Tradition verlassende Proklamierung der unbefleckten Empfängnis, andererseits die fortschreitende bessere Einsicht in das Verhältnis beider Kirchen bewog. Der beste Beweis seiner Lauterkeit war die Verborgenheit, in der er bei und nach seinem Uebertritt sich hielt, sowie der aufrichtige Schmerz, mit dem das Unfehlbarkeitsdogma, das er noch erlebte,

ihn erfüllte. Er starb 1871. Sein Vermögen verwandte er zu milden Zwecken, so zur Gründung einer Pensionsanstalt für Gymnasialisten (Paulineum) und eines Konvikts für Theologiestudierende (Melancthoneum), beide in Berlin. — Vgl. Erlanger Zeitschrift 1873.

Sedulius, mit dem Beinamen **Scotus** (Scotus und Junior, irischer Kleriker, gelehrter lateinischer Dichter und Grammatiker im 9. Jahrhundert, lebte vorwiegend in Lüttich als Lehrer an der Domschule zu St. Lambert unter den Bischöfen Hartgar (840–854) und Franco (854–901), später in Mailand unter dem Erzbischof Tado (860–868). Seine zahlreichen Gedichte, von denen an 90 erhalten sind (meist Den, Episteln, Satiren, Elegien), sind zum großen Teile Gelegenheitsgedichte, einflußreichen Personen, jenen Bischöfen oder weltlichen Großen wie Karl dem Kahlen, Ludwig dem Deutschen, Lothar II. u. a. gewidmet. Sie bezeugen, daß der Verfasser die antike Mythologie und Geschichte, die lateinische Litteratur der klassischen und der späteren Zeit, wahrscheinlich auch das Griechische kennt (in einem lothringischen Kloster St. Michael wird eine von ihm stammende Handschrift eines griechischen Psalters aufbewahrt). S. weiß plastisch, auch humorvoll zu schildern (cf. De strage Normannorum und die poetischen Bittbriefe an den Lütticher Bischof), doch leidet seine Poesie an übertrieben panegyrischem Ton und überladener Wortschwall. Besonderes Interesse verdient das Gedicht *De rectoribus christianis* oder *Via regia*, weil es die Gedanken des Verfassers über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt erkennen läßt. Es ist wahrscheinlich an Lothar II. gerichtet und zeichnet, in der Form sich an des Boëthius *De consolations philosophiae* anlehnend, das Idealbild eines christlichen Regenten. Derselbe soll nicht nur weltlicher Herrscher, sondern auch Schutzherr der Kirche sein. Er ist *vicarius* Gottes in der Leitung der Kirche, hat ihre Rechte und Einkünfte zu wahren, für einen tüchtigen Klerus zu sorgen, mehreremal im Jahre Synoden abzuhalten; andererseits soll er sich vor dem göttlichen Amte der Priester beugen, selbst wenn Kirchenbuße von ihm verlangt würde. An theologischen Werken des S. sind zu nennen: biblische Kommentare (Kompilationen aus Älteren, besonders aus Origenes z. B. *Expositio in Evang.*, *Collectanea in epistolas Pauli*). Wahrscheinlich gehört ihm auch das grammatische Werk an: *Comm. in Eutychie's artem de discernendis coniugationibus*.

Sedulius, Cälius, christlicher Hymnendichter der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts gestorben um 454, vielleicht aus Irland gebürtig, hatte anfangs den „unfruchtbarsten Spielen“ weltlicher Poesie gedient; allein durch Gottes Gnade bekehrte, widmete er sich der christlichen Dichtung. Sein bedeutendstes Werk ist sein *Carmen paschale*, welches in 4 Büchern, auf Grund der Evangelien, die Wunder Christi in warmer Begeisterung und kunstvoller, dem römischen Dichter Vergil nachgebildeter Form

besingt. Vorausgeschickt ist ein einleitendes Buch, welches die hervorragenden Wunder des Alten Bundes behandelt. Denselben Stoff, wie im *Carmen paschale*, bearbeitete S. prosaisch in seinem *Opus paschale*, welches die in der dichterischen Bearbeitung nur angedeuteten biblischen Stellen genau mitteilt und zur Ergänzung derselben dienen soll. Die Prosasprache des Dichters ist, im Gegensatz zu der seiner Poesie, sehr geschraubt und schwülstig. Außer den genannten sind uns von S. noch 2 Gedichte erhalten: eine Elegia, auch *Collatio veteris et novi testamenti* genannt, in welcher Vorgänge des Alten Bundes zu solchen des Neuen in vorbildliche Beziehung gesetzt werden, und ein alphabetischer aus 23 Strophen bestehender Hymnus zur Verherrlichung Christi. Zwei Teile des letzteren, welcher in formaler Hinsicht dadurch bedeutung ist, daß in ihm zuerst der Reim in sehr ausgedehntem Maße zur Anwendung kommt, sind in den kirchlichen Gebrauch übergegangen: das Weihnachtsgedicht „*A solis ortus cardine*“ und das Epiphaniengedicht „*Herodes hostis impie*“. (Vgl. Luthers Übertragungen beider Hymnen „Christum wir sollten loben schon re.“ und „Was fürchtst du, Feind Herodes, sehr re.“). Vgl. Günter, *De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio*, Wien 1878. Beste Ausgabe der Werke des Sedulius von Faust. Arevalus, Rom 1794.

Seebach, Christoph, Lieberdichter („Der Herr ist König und herrlich geschmückt“, „Triumph, Triumph, des Herrn Gesalbter siegt“), chiliastischer Prediger in der Wetterau, der seinem Kollegen Gruber (s. d. 3) und dem von ihm hochverehrten Peterfen (s. d.) litterarisch mehrfach sekundierte.

Seeberg, Alfred, geb. 1863 in Livland, studierte 1884–88 in Dorpat, habilitierte sich daselbst 1891, wurde 1892 etatsmäßiger Dozent, 1895 Dr. th. und ordentlicher Professor der neutestamentlichen Exegese in Dorpat. Er schrieb bisher: *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Leipzig 1891. — *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig 1895. Die erste dieser Schriften beschäftigte sich mit dem Nachweis, daß *κρίσις* bei Paulus ausschließliche und die Gottheit involvierende Bezeichnung des erhöhten Christus sei, und daß die ihm gewidmete Anbetung auf dem Bewußtsein ruht, daß er ein selbständiges göttliches Ich ist, welches doch eine Einheit mit Gott bildet. In den beiden andern wird der Tod Christi unter Ablehnung der Theorie von dem stellvertretenden Strafleidenden und vom Opfer als eine Sühne aufgefäßt, wie sie erforderlich war, wenn der heil. Gott wieder in Gemeinschaft mit den Sündern treten sollte; gegenüber modern-subjektivistischer Verflüchtigung der Heilsbedeutung des Todes Christi also ist es S. immerhin um Feststellung eines objektiven Heilswertes desselben zu thun.

Seeberg, Reinhold, D. und ord. Prof. der Theologie in Erlangen, geb. 1859 in Livland, studierte 1878–1884 in Dorpat und Erlangen und wirkte von 1884–1889 zuerst als Privatdozent und dann als etatsmäßiger Dozent der Theologie in Dorpat, seit 1889 in Erlangen,

wo er seit dem Tode Franks vorzugsweise die systematischen Fächer vertritt. Als Früchte seiner reichen literarischen Thätigkeit sind zu nennen: Studien zur Gesch. des Begriffes der Kirche, Erl. 1885. — Vom Lebensideal, Dorpat 1886. — Ein Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines mittelalt. Frommen (Heinrich Suso's) in prot. Beleuchtung, Dorp. 1889. — Thomasiaus Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 2. Aufl., neubearbeitet. 1889. — Graul's Unterscheidungslehren der verschiedenen christl. Bekenntnisse, 12. vielfach neubearb. Aufl., Leipzig 1891. — Brauchen wir ein neues Dogma? Leipzig 1892. — Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt (in Zahn's Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons V.), Leipzig 1893. — Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dens., Leipz. 1894. — D. Fr. S. R. v. Frank, Leipzig 1894. — Glaube und Glaube, Barmen 1894. — Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. Leipzig 1895. Bd. II. unter der Presse. — Gewissen und Gewissensbildung, Erl. 1896. — Die Kirche und die soziale Frage, Leipz. 1896. — Melanchthons Stellung in der Geschichte der Kirche und der Wissenschaft 1897. Außerdem schrieb S. zahlreiche Artikel in Zeitschriften. Mit Prof. R. Bonnewitz gibt er neuerdings heraus: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Leipzig 1897.

Mit umfassender wissenschaftlicher Bildung ausgerüstet hat S. in diesen Schriften Bedeutendes zur Sicherung und Förderung positiver Theologie geleistet.

Seebold, D. Herm., einer der Vorkämpfer in der Erweckungszeit der hannoverschen Landeskirche, geb. 1801, gest. 1887 als aktiver Propst zu Lichow. Als Pastor zu Stöckheim veröffentlichte er 1858 (3. Aufl.) eine ausführliche Erklärung des kl. luth. Katechismus für Volksschullehrer und das Jahr nachher eine Erklärung dieses Katechismus in Fragen und Antworten für den Schul- und Konfirmandenunterricht, „von hohem innern Wert, nur in den meisten Antworten zu wortreich“ (v. Bezziowitz).

Seeb-Baptists (Samenbaptisten), auch **Snafe-Baptists** (Schlangenbaptisten) genannt, eine Denomination der gegenüber arminianischen Einflüssen an der streng calvinistischen Lehre festhaltenden Particular-Baptists. Sie lehren, daß diejenigen, die nicht ausdrücklich sind, nicht von Adam abstammen, sondern aus einer Verbindung der Schlange, des Teufels, mit der Eva hervorgegangen seien, und halten darum jede religiöse Erziehung der Kinder für unnötig, weil eines jeden Geschick prädestiniert sei. **S. Baptisten**, Wb. I S. 282 a.

Seeger, Joh. Gottlieb, gest. 26. Februar 1743, württembergischer luth. Pfarrer seit 1721 in Lomersheim, zuletzt in Nietenau, bedeutender Prediger und Seelsorger. Obwohl er sich durch sein erstes Dringen auf Bekehrung bei Gemeindegliedern und Geistlichen der Umgebung viel unbediente Feindschaft zuzog, hat er doch, auch über die Grenzen seiner Gemeinde hinaus,

erwecklich gewirkt. Neben dem öffentlichen Gottesdienst hielt er Privaterrbauungsstunden, die aber nur von den „ordentlich Wandelnden“ besucht werden durften. Die Ernstesten und Tüchtigsten unter diesen suchte er sich zu Helfern im seelsorgerlichen Dienst an der Gemeinde heranzubilden.

Seeger, Joseph Karl Aug., Dichter des Liedes „Du bleibst doch meine Zuericht“, geb. 1795 in Mundelsheim, ein Urenkel J. A. Bengels, gest. 1864 als Pfarrer in Unterfelmingen.

Seehofer, Arjaci, geboren in München, studierte in Wittenberg, wurde 1522 in Ingolstadt Magister, nachdem er sich eidlich von der lutherischen Lehre losgesagt hatte, wurde aber im August 1523 angeklagt, weil er im Anschluß an die bei Melanchthon nachgeschriebenen Hefte über die paulinischen Briefe las, und wäre zum Feuertode verurteilt worden, wenn nicht Herzog Wilhelm von Bayern um seiner Jugend willen für ihn eingetreten wäre. Doch wurden 17 Sätze aus seinen Schriften zusammengestellt und mußten von ihm am 7. September widerrufen werden. Dazu wurde er aus der Universität ausgestoßen und im Benediktinerkloster Ettal in der Diözese Freising eingekerkert. Argula von Staufen, die Gemahlin des herzoglichen Pflegers Friedrich von Grumbach, forderte daraufhin im Vertrauen auf ihre Schriftenntnis die ganze Ingolstädter Fakultät zu einer öffentlichen Disputation in deutscher Sprache heraus, um sie auf Grund der Schrift des Unrechts zu überführen, und zahlreiche Streitschriften suchten die Sache des unglücklichen Magisters zu verteidigen. Unter diesen ist hervorzuheben eine Schrift Luthers von 1524 „Wider das blind und tolle Verdammnis der 17 Artikel von der elenden, schändlichen Universität Ingolstadt ausgegangen“. Seehofer entkam aus seiner Gefangenschaft, vielleicht nicht ohne Dazuthun des Abts Staupitz in Salzburg, dessen Klosterpfengrel er unterstand, und begab sich nach Wittenberg, von wo aus sich Luther für ihn bei Staupitz um eine Geldunterstützung verwandte. 18 Monate war er dann in Preußen thätig, kehrte darauf nach Wittenberg zurück und wurde 1534 Lehrer am St. Anna-Gymnasium in Augsburg. Von 1536 an wirkte er in Württemberg als Geistlicher in Leonberg und dann in Winnenden, und machte sich um die Einführung der Reformation im Lande und als tüchtiger Prediger verdient. Er starb 1545. Von seinen Schriften sind zu nennen: „Enarrationes evangelicorum dominicalium ad dialecticam methodum et rhetoricam dispositionem accommodatae; adiecti sunt loci theologici, quorum cognitionem ecclesiastes in promptu habere debet“, ein Werk, das im Index der Sorbonne von 1544, im Löwener Index von 1550 steht. Ferner schrieb er: „Schlußreden von der Messe, Fegfeuer und Ablass“, eine lateinische Postille und „Tragstücke von den Hauptpunkten christlicher Religion“. Seehofers Schriften stehen im römischen Index in der 1. Klasse.

Seekers, auch Waiters, Quaestionistae,

Scrutatores. Expectantes, „Suchende“ genannt, weil sie die wahre Religion erst „suchen“, eine englische Sekte des 17. Jahrhunderts mit rationalisierender Lehre: die Aussagen der Schrift sind nicht genügend, um darauf Glauben und Leben zu gründen; es bedarf einer höheren Autorität, einer über die Schrift hinausgehenden Erleuchtung. Die Sakramente dürfen auch von Laien verwaltet werden. Verboten ist die Kindertaufe und der Abendmahlsgenuß des weiblichen Geschlechts. Das Abendmahl kann den Tod Christi nicht symbolisieren, weil von Christo vor seinem Tode eingelegt. Buße und Sündenvergebung stehen nicht in Beziehung zu Christus und beruhen nur auf der Herzensbekehrtheit des einzelnen. — Dieser Anschauung gegenüber, nach welcher die Seekers eine geschlossene Sekte mit festem Lehrbegriff sind, hat es Weingarten (Die Revolutionskirchen Englands) wahrscheinlich gemacht, daß die oben genannten Bezeichnungen nur Spottnamen gewesen sind für die schwärmerisch christliche Bewegung, welche auf eine Reformation des Christentums im Sinne einer „geistigen“, „johanneischen“, der Sakramente nicht mehr bedürftigen Form desselben, auf die Herbeiführung eines „Christentums des Logos und des Parakleten“ abzielte.

Seeland, f. Dänemark.

Seele, hebr. nephesch von naphesch atmen; lat. anima = Hauch, zusammenhängend mit dem griechischen *ἄνεμος*; griech. *ψυχή* von *ψωω* hauchen, nach Curtius auf die Sanskritwurzel *spu* blasen zurückgehend; das deutsche Wort „Seele“ lautet mhd. *sēle*, ahd. *sēla*, *sēula*, gotisch *saiwala*; es ist dem Germanischen eigentümlich und unbekannter Herkunft, ungewiß, ob mit „See“ zusammenhängend, wie Gust. Freytag annimmt: „Bei dem Worte Seele sah der Deutsche noch das rasstlose Wogen der bewegten See vor sich, welcher er die unablässig waltende Gewalt seines Innern verglich“ (Bilder a. d. deutschen Vergangenheit, I. S. 295). Schon aus diesen Bezeichnungen geht hervor, daß unter der Seele allgemein die dem Leibe immanente unsichtbare Lebenskraft verstanden wird, welche das einheitliche Subjekt der mannigfaltigen Lebensäußerungen ist. Das Verhältnis derselben zum Leibe ist das eigentliche Rätsel der wissenschaftlichen Forschung. Der materialistische Materialismus identifiziert Leib und Seele. Letztere ist ihm nur eine Funktion des leiblichen Lebens ohne selbständige Existenz, mit dem Leibe entstehend und vergehend. Scheint eine Reihe von Thatfachen für den oberflächlichen Blick diese Annahme zu begünstigen, so versagt sie doch völlig, wo sie die geistigen Erscheinungen und besonders die konstante, dem leiblichen Stoffwechsel entzogene Einheit des Bewußtseins nicht bloß in dem Neben-, sondern auch in dem Nacheinander der Empfindungen und Vorstellungen erklären soll. Letztere weist mit Notwendigkeit auf eine selbständige geistige Substanz im Menschen hin (vgl. O. Büchel, Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung, Leipzig 1865, I, Die Seelenfrage), welche als die bewegende, gestaltende, empfindende und vorstellende Kraft (Entelechie) den Leib durchdringt, welche sich zugleich als solche im Unterschiede nicht bloß von anderen Wesen, sondern auch von ihren eigenen Vorstellungen erfassen und sich im Gegenjag zu ihren Trieben bestimmen kann und ihre Selbständigkeit schon dadurch beweist, daß sie nicht befriedigt zu werden vermag durch das, was dem leiblichen Leben dient, so sehr sie auch durch letzteres beeinflusst wird.

Diese Selbständigkeit der menschlichen Seele und ihr überragender Wert im Verhältnis zum Leibe wird in der Heil. Schrift auf das bestimmteste hervorgehoben, indem ihr einerseits ein unmittelbarer Ursprung aus dem göttlichen Geiste, der freilich nicht emanatistisch zu denken ist (vgl. den Schöpfungsbericht 1 Moje 2, 7), anderseits eine gesonderte Fortdauer (Unsterblichkeit, s. d.) nach ihrer im Tode erfolgten Trennung vom Leibe zugeschrieben wird. In der Seele konzentriert sich das Leben (so daß beide Begriffe auch wohl mit einander vertauscht werden können — vgl. die Stellen bei Cremer, Bibl. theol. Wörterb. s. v. *ψυχή* — und auch den Tieren „Seele“ zugeschrieben wird, sofern auch sie Leben haben) und zwar das individuelle Leben, wie es sich in einem bestimmten menschlichen Einzelwesen besondert und durch differente, eigentümliche, zugleich leiblich bedingte Eigenschaften, Anlagen, Fähigkeiten von anderen unterscheidet. Bei dem Worte „Seele“ muß daher der Leib stets mitgedacht werden, dessen die Seele ist, der ihr Organ bildet, durch welches sie sich äußert, in welchem sie sich ausprägt; und der „Geist“, das eigentliche, allgemeine, über sinnliche Lebensprinzip wird „Seele“, sofern er in einer menschlichen Persönlichkeit individuelle Gestalt gewinnt und das Subjekt eines geistig-leiblichen Daseins bildet. Es ist hier zu vergleichen, was schon in den Artt. „Dichotomie“ und „Geist des Menschen“ in Bezug auf den Unterschied von „Seele“ und „Geist“ ausgeführt ist. „Der Geist ist das übersinnliche Wesen, das zur Welt der Ideen und zu Gott selber in einem Verhältnisse der Verwandtschaft und des Verkehrs steht, und dessen Element das Allgemeine und Universale ist, das königliche Prinzip im Menschen, welches den Stempel eines Herrschers ihm auf die Stirn drückt und durch welches er die Herrschaft über die Erde ausübt. . . Der Leib, welcher nach dem Ausdruck der Schrift von der Erde genommen ist, ist der Gegenjag des Geistes, zu seinem dienenden Werkzeug bestimmt. Die Seele aber ist das zum individuellen und persönlichen Dasein entzogene Band von Geist und Leib und als die Einheit beider zweiseitig, so daß sie zu gleicher Zeit eine natürliche (physische) Seite — deren Sitz der Schriftlehre nach im Blute ist — und eine geistige Seite hat“, sagt richtig Martenien, nur daß man nicht an zwei besondere geistige Substanzen zu denken hat, sondern derselbe innere Mensch ist nach der

einen Seite Geist, nach der andern Seele. — Über die Fähigkeiten der Seele, als welche die Psychologie vor allem das Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögen nennt, siehe die Artt. „Erkenntnis“, „Gefühl“, „Wille“. Die verschiedenen Theorien über die Entstehung bezw. Fortpflanzung der Seele sind in den Artt. „Generatianismus“, „Kreatianismus“, „Präexistantianismus“ besprochen. Ausdrücklich aber sei noch bemerkt, daß die platonische Anschauung von dem Verhältnis der Seele zum Leibe, nach welcher letzterer nur ein Gefängnis ist, in welchem die Seele schmachtet, der Lehre der Heil. Schrift nicht entspricht. Nach ihr ist der Mensch als geistlich-leibliches Wesen von Gott gewollt und soll im Leibe ewig leben. Im Tode streift die Seele wohl diesen Leib der Sünde und des Todes ab, der allerdings oft ein Kerker für die Seele wird, statt ihr als ein williges Organ zu dienen und ihre innere Herrlichkeit abzuspiegeln. Aber in der Auferstehung empfängt sie einen neuen Leib, der vom Geiste verklärt ist, den Stempel des Geistes an sich trägt und von ihm voll und ganz beherrscht und bestimmt wird (*σάμα πνευματικόν* statt des *σάμα ψυχικόν*, daß ein *σάμα τοῦ θανάτου* ist, 1 Kor. 15, 44, vgl. Röm. 7, 24). Ein leibloses Dasein ist für die Seele daselbe, was der Zustand der Nacht für den Leib ist (vgl. das *ἐκδύσασθαι* und das *γυμνός* 2 Kor. 5, 3 ff.), daher nur ein wiederaufzulebendes Interimistum. Vgl. auch die Artt. „Leib“, „Mensch“.

Seelenlehre, s. Psychologie.

Seelenmesse. Betr. die Lehre der römisch-katholischen Kirche von den Seelenmessen vgl. die Artikel Oblationes. — Messe betr. die kirchliche Praxis d. Art. Requiem. Nicht nur die evangelische, sondern auch die griechische Kirche kennt die Seelenmesse nicht. Letztere hat nur die Pannychis, eine in Gebeten für den Verstorbenen und in Chorgesängen bestehende gottesdienstliche Handlung, die am Todes- und Begräbnistage, am zwanzigsten und vierzigsten, am Halbjahrs- und Jahrestage des Todes abgehalten wird.

Seelen schlaf, s. Psychopannychie.

Seelenwanderung. Die heidnische Lehre von der Seelenwanderung bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß die Seele des Menschen sich durch verschiedene Leiber hindurch mittelst der Wiedergeburt fortbewege. Der Brahmanismus hat sie zum religiösen Dogma erhoben. Alle Menschen seelen müssen niedere oder höhere Stufen durchleben, bis sie auf der Höhe der reinen Anschauung angelangt gewürdigt werden, mit der Weltseele vereinigt zu werden. Der Buddhismus eignete sich diese Lehre an, wie wohl sie seinem Systeme fern liegt. Den Ägyptern schreibt Herodot die Seelenwanderung zu. Das 12. Kapitel des Totenbuches berichtet, wie die Seele des Toten sich freiwillig mit verschiedenen Tierleibern vereinigt. Neuere behaupten, daß diese Wanderung des seelischen Lebens nur mythische Bedeutung habe. Bei den Griechen erhob Pythagoras die Seelen-

wanderung (metempsychosis) zur ethischen Lehre. Die Seele ist im Leibe, wie in einem Kerker, mit der allmählichen Befreiung aus demselben wird sie unsterblich und göttlich (carmen aureum). Empedokles nimmt in seinen *κατακροι* eine Wanderung der Seele selbst durch Pflanzenkörper hindurch an. Quellennachweise siehe bei Preller, histor. philos. § 123. 179. Von Plato nur bedingt abhängig haben die Neuplatoniker die Lehre weiter ausgebildet (nach Plato braucht die Seele 10000 Jahre, ehe sie in den Schoß der Gottheit zurückkehrt). Bei den Römern nimmt Plinard einen dreimaligen Wohnungswechsel der Seele an; Vergilius und Cicero bringen öfters die transmutatio in Erwähnung. In der christlichen Kirche hat die Lehre nie Geltung erlangt; nur in den Sekten (Manichäer, Katharer) hat sie ihr Dasein geistigt, nachdem Origenes und der christliche Philosoph Nemesios (*περὶ ψυχῶν ἀνθρώπων*) sie gedankemäßig auszubilden versucht hatten. In neuerer Zeit haben Schloffer und Götz den sonderbaren Versuch unternommen, ihr in der christlichen Dogmatik Eingang und Ansehen zu verschaffen. In engerer Verbindung mit der Seelenwanderung steht der Fetischismus der ostasiatischen und afrikanischen Heidenvölker.

Seelgerät heißen testamentarische Stiftungen katholischer Christen zum Heile der eigenen Seele. Dieselben bestehen in erster Linie aus Seelenmessen, die ebenso vera religionis mysteria christianaque pietatis signa wie auch fidelium mortuorum saluberrima suffragia (so Rit. Roman.) sind. Als durch die Kreuzfahrer der Auszug nach dem Abendlande verschleppt war, wurde zu dessen Bekämpfung die Aufrichtung von Stiftungen kirchlich befördert, die sich meist an St. Georgs-, Nikolaus- oder Heil. Geistkapellen angeschlossen. Insbesondere wurde die Stiftung von Freibädern für Arme als ein besonders verdienstliches Werk gepriesen, welches als opus caritatis saluberrimum in dem jedesmaligen Empfange eines sogenannten Seelbades fortwährend gedacht wurde und der Seele zum exitus epurgatorio mitverhelfen sollte.

Seelsorge (cura animarum). 1. S. als Sorge um und Fürsorge für die Seele. Sollicitudo und cura. Das Wort „Seelsorge“ ist nicht unmittelbar biblischen Ursprungs, sondern in seiner jetzigen Bedeutung durch den kirchlichen Sprachgebrauch gemünzt und geht zurück auf die berühmte pastoraltheologische Schrift Gregors des Großen: Regula pastoralis seu pastoralis curae liber. Wohl redet Paulus 2 Kor. 11, 28 von seiner „Sorge für alle Gemeinden“ (*μέριμνα πᾶσιν τῶν ἐκκλησιῶν*). Aber diese *μέριμνα* ist nicht zunächst = cura, sondern = sollicitudo, nicht die in äußeren Thaten sich kundgebende Fürsorge für etwas, sondern die innerliche Besorgnis um etwas, die durch eine am Herzen liegende Angelegenheit erregte Stimmung der Seele, welche auf deren angemessene Besorgung (cura) zielt und hindrängt. Das thatfächliche curare aliquid wird griechisch nicht sowohl durch *μεριμνᾶν*, als durch

ἐπιμελεσθαι ausgebrüht, wie dies 1 Tim. 3, 5 zeigt, wo von einem „Versorgen der Gemeinde“ Gottes (ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι) die Rede ist, ein Ausdruck, der dem am nächsten kommt, was wir mit cura animarum bezeichnen, nur daß hier das ἐπιμελεσθαι nicht ausdrücklich auf die Seele als Objekt bezogen wird. Aber diese Beziehung des Sorgens, sowohl im Sinne von curare als im Sinne von sollicitum esse, ergibt sich von selbst aus der biblischen Anschauung. Denn das N. T. tadelt immer wieder, daß der Mensch seine Sorge nur auf das niedere Gebiet des Leiblichen, irdischen Lebens richtet (Matth. 6, 28; Luf. 12, 26; 21, 34) und keine andere Sorge kennt, als die μεριμνῆσαι ψαλτικῇ und verbietet deshalb wohl das μεριμνᾶν überhaupt (sorget nichts, μηδὲν μεριμνᾶτε Phil. 4, 6), nicht als ob damit auch das μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου, die Sorge für das, was des Herrn ist (1 Kor. 7, 34), die Sorge für das höhere Leben der Seele als verwerflich bezeichnet werden sollte. Dieser letzteren soll vielmehr dadurch Raum im Herzen geschafft werden (Matth. 6, 33; 16, 25 ff.). Die Erhaltung der ψυχῇ, der Seele zum ewigen Leben (Joh. 12, 25) soll den Hauptgegenstand der sollicitudo, wie der cura des Menschen bilden. „Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern“, ermahnt der Apostel Phil. 2, 12, und dies Wort schließt beides in sich, die innere Erregung der sollicitudo (μετὰ φόβον καὶ τρόμον), wie die energische That der cura (κατεργάζεσθε). Zugleich folgt aus ihm, daß es zunächst Sache eines jeden ist, selber für seine eigene Seele und ihre Rettung zu sorgen (τὴν ἑνυτῶν σωτηρίαν). Jeder ist zunächst für sich selber verantwortlich und muß für sich selber Menschenfäden geben (Gal. 6, 5). Niemand kann dem anderen die Seligkeit verschaffen oder garantieren, wenn er nicht selber nach ihr trachtet. Selbst die treueste Liebe und das heiligste Bemühen des Erlösers um die Seelen scheiterte an dem: „Ihr habt nicht gewollt“ (οὐκ ἠθέλησατε Matth. 23, 37).

2. Brüderliche S. Aber so wenig damit die Überwindung des widerstrebenden Willens durch die Macht des göttlichen Wortes gelungen werden soll, so wenig ist damit ausgeschlossen, daß angesichts der tiefgreifenden Beeinflussung des menschlichen Personlebens durch seine Umgebung einer dem anderen zur Hinderung oder zur Förderung im Trachten nach dem Heil reichen kann. Die christliche Gemeinschaft, welcher der einzelne angehört, ist ein Organismus, ein Leib, dessen Glieder die Einzelpersonlichkeiten sind (Ephes. 4, 1 Kor. 12), und wie die Glieder des Leibes gegenseitig ihre Zwecke fördern, so soll auch ein Christ dem anderen zur Erfüllung seiner höchsten Aufgabe dienen und Handreichung thun (ἐπιχορηγεῖν). Einer soll dem andern zum Guten und zur Besserung gefallen (Röm. 15, 2), einer des andern wahrnehmen mit Reizung zur Liebe und guten Worten (Hebr. 10, 24), einer den anderen ermahnen, je nachdem er wegen seines Seelenzustandes der Ermahnung bedarf (1 Thess. 5,

11, 14), ihm zurechtshelfen mit sanftmütigem Geist, wenn er etwa von einem Fehl überleitet wird (Gal. 6, 1), und ihn befehlen von dem Irrtum seines Weges (Jak. 5, 19). Solche Anweisung kehrt immer wieder in der Heil. Schrift, und der Herr selber befehlt uns darüber, wie solches Ermahnen zu geschehen habe (Matth. 18, 15 ff.). Insofern ist jeder Christ zur Seelsorge an dem Bruder berufen, mit dem ihn Gott zusammengeführt hat, und niemand darf sich mit der Kainsfrage: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (1 Moise 4, 9) der Pflicht der brüderlichen Seelsorge entziehen.

3. Amtliche S. Sodann aber hat vor allem die ganze Gemeinde als solche und von Gemeindegliedern dafür zu sorgen, daß dem Ganzen und den einzelnen das zugänglich gemacht werde, was den Glauben und damit den Heilsstand wirkt und erhält, das ist das Wort Gottes und das ins Wort gefasste Sakrament (vgl. „Gnadenmittel“), das nicht bloß der einzelne für sich zu gebrauchen, sondern auch die Gemeinde für das Ganze und die einzelnen wirksam zu machen hat. Sie bedarf deshalb eines Organs zur öffentlichen Verwaltung der Gnadenmittel für die ganze Gemeinde; sie ist eine christliche Gemeinde nur dann, wenn, und nur dadurch, daß sie ein solches Organ besitzt und damit zur Seelsorgergemeinde (s. d.) organisiert ist. Sie braucht es nicht erst zu schaffen. Gott selber hat es ihr gestiftet in dem geistlichen Amt, dem ministerium verbi divini, der διακονία τῆς κηρυκτικῆς (2 Kor. 5, 19, 20), durch welches er selber ermahnt, die Heiligen zurechtet und den Leib Christi erbaut (Ephes. 4, 12). Sie hat aber die tauglichen Personen, welche Gott ihr allezeit erweckt und geben will (Ephes. 4, 8, 11), mit dem Werke solches Amtes zu betrauen, und diese haben dann die Seelsorge von Amtswegen an der Gemeinde zu treiben, die ihnen befohlen ist, ebenso als Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Kor. 4, 1), wie als Diener der Gemeinde (2 Kor. 1, 24), als deren gottgesetzte Hirten und Lehrer und Aufseher (ποιμένες, διδάσκαλοι, ἐπίσκοποι, Apg. 20, 28; Eph. 4, 11; 1 Petr. 5, 2; 1 Tim. 3, 1 ff.). Als solche sollen sie die ganze Gemeinde (πᾶν τὸ ποίμνιον τοῦ Θεοῦ) weiden nach dem Vorbilde des Erzhirten Christi (1 Petr. 5, 1—4; Joh. 21, 15 ff.) und sie mit der die Seele zum ewigen Leben erhaltenden geistlichen Nahrung versorgen, ihr den ganzen Rat Gottes zu ihrer Seligkeit verbündigen (Apg. 20, 27) und auf ihren religiös-sittlichen Zustand sorgfältig acht geben (προσέχειν, ἐπισκοπεῖν Apg. 20, 28; 1 Petr. 5, 2), damit sie heranwachsen zu einem vollkommenen Mann in Christo (ἀνὴρ τέλειος Ephes. 4, 13), d. i. ihr kein einer Christen und eine Gemeinde Christi konstituierender Faktor fehle; damit sie heilig und unsträflich (ἅγια καὶ ἄνομοι Ephes. 1, 4) und herrlich (ἐνδοξος Ephes. 5, 27) sei und keinen Flecken oder Runzel (στίλβος ἢ ῥυτίς) habe. Weil aber die Gemeinde aus einzelnen

Persönlichkeiten und Kreisen besteht und im ganzen nicht gebaut werden kann, wenn nicht auch diesen Sorgfalt und Aufmerksamkeit zugewandt wird, so sollen die Hirten oder Bischöfe oder Ältesten das Wort Gottes speziell auch auf letztere anwenden, indem sie es recht teilen (das berühmte *ἐντομεῖν* 2 Tim. 2, 15) und als treue und kluge Haushalter jedem seine Gebühr und seinen jedesmaligen Bedarf geben (Luk 12 42), sei es Strafe, sei es Ermahnung, sei es Lehre, sei es Trost; indem sie die verschiedenen Stände über den gerade ihnen geltenden Willen Gottes in der rechten Weise belehren (1 Tim. 5, 1 ff.), wie auch den einzelnen besonders vermahnen (*ἐνταλμασθόντων* Apg. 20, 31) und ihm den Weg Gottes noch fleißiger (*ἀκρίβεστερον*) auslegen (Apg. 18, 26), nicht ohne dabei unablässig für alle zu beten (vgl. die Eingänge der Paulinischen Briefe).

4. Pfarramt = Seelsorgeamt. Direkte und indirekte Seelsorge. So lehrt die Schrift über die brüderliche Seelsorge, welche allen insgemein, und über die amtliche Seelsorge, welche dem ministerium verbi divini sonderlich und von Amtswegen befohlen ist und welche uns hier besonders interessiert. Liegt das Wesen der Seelsorge in der aus der liebenden Besorgnis um das Heil der Seelen geborenen zielbewußten Einwirkung auf das Herz und Gewissen anderer, so ist nun das Subjekt der amtlichen Seelsorge eben der Träger des Amtes als solcher und nicht als christliche Persönlichkeit; ihr Objekt sind ausnahmslos alle Glieder der Gemeinde in ihrer Gesamtheit und im einzelnen; ihr Mittel ist das Wort Gottes in seinem ganzen Umfange, wie es vorliegt in der Schrift, erschallt in der kirchlichen Verkündigung, im Sakrament sich verkörpert, in den Ordnungen, Sitten und Einrichtungen der Gemeinde als Tatpredigt sich ausgewirkt und in der Persönlichkeit des Amtsträgers lebendige Gestalt gewonnen hat; ihr Ziel die Erbauung der Gemeinde und der einzelnen (*οὐκοῦν* in dem umfassenden bibl. Sinne, vgl. d. Art. Erbauung). Die Seelsorge (*cura animarum*) ist also zunächst nicht eine einzelne besondere Funktion des Pfarramtes neben anderen, sondern geradezu die dem Pfarramt eigentümliche und sein Wesen konstituierende Thätigkeit. Das Pfarramt ist als solches Seelsorgeamt. Alles pfarramtliche Handeln hat eine seelsorgerliche Seite und Tendenz und verliert in dem Maße an Wert, als ihm die seelsorgerliche Qualität fehlt. Die Predigt muß „etwas von dem Zuhörer wollen“, wie man richtig gesagt hat; sie ist keine bloße rednerische Leistung, sondern eine positive Einwirkung auf die Gemeinde zu dem allgemeinen Zweck ihrer Erbauung oder zur sittlichen Bestimmung derselben in einer bestimmten Richtung des christlichen Lebens (*usus est quasi anima totius concionis*). Die rechte Katechese wird immer zugleich zur Paraklese. Die Liturgie, obwohl wesentlich darstellendes Handeln, hat eine seelsorgerliche Seite, sofern sie die Herzen für die

Aufnahme des Wortes Gottes und die Teilnahme am Sakrament vorbereitet und auch ihrerseits dem allgemeinen Zweck der Erbauung dient. Bei den liturgischen Handlungen sakramentaler Natur kommt das seelsorgerliche Moment *ex professo* in der mit denselben verbundenen freien pastoralen Rede zum Ausdruck; die Benediktionshandlungen (s. Benediktionen) aber sind eminent seelsorgerlicher Art, sofern sie Gottes Wort mit seinen Verheißungen auf den einzelnen legen, ihm applizieren und ihn dadurch segnen. Überall wo *δικονία τοῦ λόγου*, Dienst und Darreichung des Wortes ist, da ist auch Seelsorge und zwar direkte Seelsorge. Seelsorge als indirekte *διὰ οὐκ ἐπίσκοπος*, Dienst der Aufsicht, aber ist alles, was von seiten des Pfarramtes geschieht, um die rechte Zuhörung des Wortes Gottes an die Gemeinde und die einzelnen möglich zu machen und etwaige Mißstände und Verhältnisse zu beseitigen, welche die Darreichung und die Wirksamkeit des Wortes hindern. Ob und in wie weit der Pfarrer auch auf die natürlichen Lebensverhältnisse seiner Gemeinde, ihre Änderung oder Besserung, einzuwirken hat, bestimmt sich einzig und allein nach dieser seiner seelsorgerlichen Aufgabe und hat an ihr Maßstab wie Grenze. Es ist nicht seines Amtes, überhaupt für die Verbesserung der irdischen Lage seiner Gemeinde thätig zu sein, Wohlfahrtsanstaltungen zu schaffen, den Kulturzustand der Gemeinde zu heben, sondern er wird hier nur soweit eingreifen, als Mißstände hervortreten, welche die Ausbreitung und Herrschaft des Wortes Gottes in seiner Gemeinde schädigen und es einzelnen oder ganzen Kreisen schwer, wo nicht unmöglich machen, es zu hören und danach zu leben. Er ist nicht zur direkten Mitarbeit an der Lösung der sozialen Frage, sondern zum Mithelfer seiner Gemeinde berufen, daß diese die Grundfrage ihrer Seligkeit richtig löse. Selbst die leibliche Armen- und Krankenpflege ist wohl eine allgemeine Liebespflicht des Christen und einer christlichen Gemeinde, aber die Sorge für dieselbe erst in zweiter Linie eine Pflicht des Seelsorgeamtes, das nicht gesetzt ist, zu Tische zu dienen (*διακονεῖν τραπεζαῖς*), sondern am Gebet und am Amt des Wortes anzuhalten (*προσευχῇ καὶ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσηκουμέναι* Apg. 6, 2. 4). Es kann dies gerade in unserer Zeit nicht scharf genug betont werden gegenüber den christlich- und national-sozialen Velleitäten, welche dem Pfarramt das Ziel verrücken und ihm statt des Weinberges des Herrn den Kohlgarten diesseitiger Interessen als Arbeitsfeld anweisen wollen, damit es der Welt gefalle und dem Kulturmüßismus der Gegenwart „nugbar“ erweise.

5. Generelle und spezielle S. Ob- jekt der letzteren. Es ist im wesentlichen das gleiche seelsorgerliche Handeln, mit denselben Mitteln zu demselben Zweck, wenn der Pfarrer der ganzen Gemeinde Buße predigt und wenn er einen einzelnen wegen einer bestimmten Sünde zur Buße vermahnt (pri-

vata pastoris opera non est specie diversa a praedicatione publica. Larnov). Aber in dem letzteren Falle tritt das Wesen der Seelsorge als positiver Einwirkung auf Herz und Gewissen vermittle der Applikation des göttlichen Wortes schärfer in die Erscheinung. Deshalb behandelt die praktische Theologie die sogenannte spezielle, an die einzelnen sich wendende Seelsorge (cura animarum specialis) als die ausgeprägteste, spezifische Form der seelsorgerlichen Thätigkeit in der besonderen Disziplin der Poimenik (s. d. Art. Pastoral). Dabei darf jedoch der enge Zusammenhang der speziellen mit der generellen Seelsorge (cura animarum generalis) nicht außer acht gelassen werden, wie ihn das Gleichniß vom verlorenen Schaf Luk. 15 illustriert. Hier läßt der Hirte allerdings die 99 Schafe der Herde in der Wüste und geht dem einen verlorenen nach, aber doch nur, um dasselbe zu jener zurückzuführen, zu welcher es gehört und welche der Hirte bei seinem Suchen und Nachgehen nicht aus den Augen verloren hat. Somit dient die spezielle Seelsorge der generellen, wie sie ein Ausfluß und eine Fortsetzung derselben ist. Aber hat es die spezielle Seelsorge nur mit den Verlorenen und Verirrten zu thun, welche sich vom Ganzen der Gemeinde gelöst haben und von der cura generalis nicht erreicht werden? So Steinmeyer. Nach ihm sind diejenigen Object der speziellen Seelsorge, „welche der Gemeinde nicht leisten, was sie dem Ganzen schuldig sind, und die von der Gemeinde nicht empfangen, was ihr berechtigter Anspruch erheischt“. Ähnlich Palmer, welcher die Seelsorge mit der Erziehung parallelisierend, der cura specialis „unter den Mündigen die relativ oder momentan Unmündigen“, und Nisch bzw. Ugelis, welche ihr „den leidenden, den sündigen, den irrenden Menschen“ zuweisen und danach die parakletische, die pädagogische und die diakritische Seelsorge unterscheiden. Dem entgegengelegt wollte Spener und der Pietismus vorzugsweise die Erweckten und Geförbten in spezielle seelsorgerliche Behandlung genommen wissen, damit ein Stamm von „Kernchristen“ in der Gemeinde herangebildet werde, während nach von Zeßschwitz die Kirche in der Seelsorge ihre communionsfähigen Glieder in die Weltverhältnisse der einzelnen hinein begleitet, um dieselben bewahrend und weisend (propädeutisch und progressiv Seelsorge) auf der Höhe des im Kultus sich darstellenden Heils und Gemeindeglaubens zu erhalten. Köstlin aber statt genereller und spezieller Seelsorge lieber „öffentliche und private“ sagen will und den Unterschied beider darin setzt, daß für die private Seelsorge keine bestimmten Formen feststehen, sondern ihre Form sich durch die jeweilige Lage dessen, an den sie sich wendet, bestimmt. Speziell wird die Seelsorge nach ihm, wenn sie speziellen Umständen, bestimmten Sünden, Irrthümern, Anfechtungen gegenübersteht und dieselben zu überwinden sucht, was ebenio bei der öffentlichen wie bei der privaten der Fall sein kann. —

Wenn der pietistische Begriff der cura specialis, der die ecclesiola in ecclesia, den Konventikel zum Ziel hat, für uns nicht in Betracht kommen kann, so wird doch auch die Meinung abzuweisen sein, als ob der speziellen oder privaten Seelsorge prinzipiell besondere Kategorien der Gemeindeglieder als Object zuzuweisen seien. Die lutherische Kirche wenigstens hat auch die cura specialis ausdrücklich auf alle ohne Ausnahme erstreckt wissen wollen und entsprechende Ordnungen für ihre Übungen geschaffen bzw. beibehalten. Und nur weil diese Ordnungen in der neueren Zeit gefallen sind und die cura specialis wesentlich der Thätigkeit des Pfarrers anheimgegeben ist, hat man angelächelt der Unmöglichkeit, sie bei den gegenwärtigen Verhältnissen thatsächlich auf alle zu erstrecken, aus der jetzt herrschenden Praxis die betreffenden Theorien abstrahiert.

6. Formen der cura specialis. Beichte, Hausbesuch. Denn wenn wir von der patriarchalen Zeit absehen, so hat die mittelalterliche Kirche durch ihre das ganze Weltleben ihrer Glieder umspannenden Sakramente und Sakramentalien, vor allem aber durch das Institut der Ohrenbeichte kirchliche Formen und Ordnungen für die Übung der speziellen Seelsorge an allen ihren Gliedern geschaffen, und die lutherische Kirche hat das Beichtinstitut nicht beseitigt, sondern in gereinigter Form beibehalten (vgl. d. Art. Beichte; Privatbeichte). Die Privatbeichte und =absolution, welche, schon als solche wegen der in ihr stattfindenden Applikation des Wortes Gottes an den einzelnen eminent seelsorgerlicher Natur, durch das je nach den Umständen mit ihr verbundene Beichtverhör sich noch wirksamer gestaltete, gab Gelegenheit und Form der Übung der cura specialis an allen communionsfähigen Gemeindegliedern ohne Ausnahme. Dazu kamen die in verschiedenen lutherischen Ländern eingeführten sogen. Gebetverhöre (s. d.), Patenbefragungen und =vermahnungen, Brautegamina (s. d.), die gerichtlichen Eidesverwarnungen, der obligatorische pastorale Sühneverfuch bei Ehescheidungsprozessen, das von dem braecium saeculare geschützte Recht des parochus, seine Gemeindeglieder vor sich zu beschneiden, zc. — ein großer Reichthum kirchlicher Formen der Seelsorge, von dem uns gegenwärtig kaum noch etwas geblieben ist, nachdem das wichtigste Institut, die Privatbeichte, durch den Unverfall des Pietismus und Rationalismus unwiederbringlich, wie es scheint, verloren ging. Wir können es deshalb auch verstehen, daß sich die altlutherische Orthodogie (mit wenigen Ausnahmen: Nik. Deming, gest. 1600; Mengerling, gest. 1647; Fecht, gest. 1716, u. a.) allerdings mit zum Teil selbstamen und unpassenden Gründen gegen den Hausbesuch, visitatio domestica, (abgesehen von der selbstverständlich auch von ihr gemollten und gebilligten Besuchung und Tröstung der Kranken und Gekrankten) als seelsorgerliche Form erklärte,

während der Pietismus von demselben als einem „neuen Mittel“ Außerordentliches erwartete und Spener sich zu dem Ausruf verstieg: „Fallor aut haec sola ratio est, qua ecclesiae consulatur“. Die visitatio domestica war in der damaligen Zeit wenigstens kein notwendiges Mittel, um an den einzelnen seelsorgerlich heranzukommen, und ist als kirchlich vorgeschriebene Form der cura specialis reformierten bezw. calvinistischen Ursprungs. Reformierter Brauch ist es, daß der Pastor von Zeit zu Zeit, hauptsächlich vor den großen Gemeindefunktionen, zusammen mit einem Ältesten alle Häuser seiner Gemeinde besucht, um sich von dem Stand des religiösen Lebens ihrer Glieder zu überzeugen und letztere zur Kommunion zu laden. Wenn man aber der lutherischen Privatbeichte vorgeworfen hat, daß sie zur toten Form geworden sei, so litt wenigstens bei ihr doch nicht die Würde des Amtes, während (man vgl. die Schilderung des holländischen Predigers Ketsveld in den „Skizzen aus dem Pfarrhause in Masland“) diese Hausbesuche en gros erst recht zur mechanischen Abmachung verfielen und bei ihnen dem Pfarrer nur zu leicht „der Eliazmantel der *doxa* des Amtes von den Schultern fällt“, wie Steinmeyer sich ausdrückt. Im übrigen geht dieser Theologe in der Verwertung des Hausbesuches als seelsorgerlicher Form zu weit. Man muß auf die veränderten Zeitverhältnisse Rücksicht nehmen und erwägen, daß es heutzutage vielfach kein anderes Mittel gibt, den einzelnen mit der cura specialis zu fassen, ja ihn überhaupt noch mit einem Worte Gottes in Berührung zu bringen. Ein Geistlicher, der es wirklich ernst nimmt mit seinem Amte und daß *νοῦς τε καὶ ἔκαστος* üben will (Apg. 20, 31), wird deshalb nicht bloß die Kranken treu besuchen, sondern auch sonst jede Gelegenheit zum Hausbesuche benutzen. In den Gemeinden ist auch meist ein lebhaft empfundenes desiderium nach solchen Besuchen. Aus denselben schließt der einzelne, daß die Kirche „sich um ihn kümmert“, und so dienen sie dazu, der öffentlichen Verwaltung der Gnadenmittel den Boden zu bereiten und die Herzen zu gewinnen. Wenn Böhe will, daß der Pastor nur gerufen in die Häuser kommen solle, so kann er heutzutage in vielen Gemeinden lange und vergebens auf solchen Ruf warten. Unsere Zeit verlangt aggressive und nicht bloß expectative Seelsorge, und wenn Palmer mit Recht die regelmäßige periodische visitatio domestica als unnütz und unpassend bezeichnet (s. o.), so soll der Pastor um so sorgfältiger und eifriger die gottgewiesenen Gelegenheiten zu einem Hausbesuche benutzen, sei es Krankheit oder ein Todesfall oder die Konfirmation eines Kindes oder ein vorgefallenes Ärgernis oder dauernde Fernhaltung vom Gottesdienst und Sakrament u. Nur daß er eben wirklich als Pastor und nicht bloß als Gast komme und dem Worte Gottes nichts abbreche, eine Gefahr, die allerdings hier nahe liegt! Daß er auch über dem Unterwegssein

in der Gemeinde die gewissenhafte ernsthafte Vorbereitung auf die öffentliche Predigt und die Kasualreden nicht veräume und sich gegenwärtig halte, daß der Schwerpunkt der pfarramtlichen Thätigkeit und die gemeindefammelnnde Kraft in der öffentlichen Verkündigung des göttlichen Wortes und nicht in der privaten Seelsorge liegt! Auch bei der größten Treue und dem regsten Eifer wird er auf dem Gebiete der letzteren nicht allen Anforderungen selbst in mittelgroßen Gemeinden genügen können. Es liegt eine Wahrheit in dem Steinmeyer'schen Ausspruch, daß die spezielle Seelsorge zu keiner Zeit in der Kirche geblüht habe. Da muß der Pastor sich damit trösten, daß *ultra posse nemo obligatur* und daß ihn jeder, der Bedürfnis nach geistlichem Zuhilfenahme aus Gottes Wort hat, finden kann und er jedem zu Dienste steht, der ihn aufsucht.

7. Hilfskräfte der Seelsorge. Seelsorge und innere Mission. Um dem hier vorliegenden Mangel abzuhelfen, kann sich übrigens der Geistliche Hilfskräfte in der Gemeinde heranzubilden, die sich ihm freiwillig zu Diensten stellen und ihn in der seelsorgerlichen Gemeindepflege unterstützen, ohne daß es immer einer vereinsmäßigen Organisation bedarf, wie sie die innere Mission kennzeichnet (s. d. Art. Mission, innere). So unentbehrlich die letztere gegenüber den vielfachen Nothständen und Schäden besonders der größeren Stadtgemeinden und so wertvoll ihre Hilfe für die Seelsorge ist — man denke an Jünglings-, Lehrlings-, Jungfrauenvereine, Vereine zur Armen- und Krankenpflege, Gemeindefrauentag, Stadtmision u. —, so kann sie doch nie die amtliche Seelsorge ersetzen, auch wenn sie, wie es gefordert werden muß, mit dem Pfarramt Hand in Hand geht. Die Erfahrung lehrt immer wieder, daß man sich wohl in äußeren Nothen gern von den Organen der inneren Mission helfen läßt, daß man aber den Pfarrer selber sehen will, wo ernstlich das Gewissen und das Bedürfnis nach Gottes Wort erwacht ist. Die Gemeinden haben auch in der Gegenwart noch mehr Vertrauen zu dem geistlichen Amte als solchen, als man gemeinlich glaubt, und das Pfarramt erweist sich auch heute noch als eine gewichtige Macht im Volksleben, gerade je mehr der Pfarrer Pfarrer ist, sich auf die eigentliche große Aufgabe seines Amtes konzentriert und nicht in allerlei Aufwendungen seine Kraft verzettelt.

8. Niemand soll sich deshalb auch damit entschuldigen, er habe kein Geschick zur Seelsorge, wo ihm oft nur der Eifer und die Liebe und der Mut des Bekenntnisses fehlen. Nicht Virtuosität, sondern Treue wird auch hier verlangt (1 Kor. 4, 2). Es ist ja leichter, in den gebahnten Geleisen und den geordneten Formen der Predigt und Kasualrede Gottes Wort zu verkündigen, als es von Mensch zu Mensch mit wirksamer Applikation auf die verschiedensten Fälle und Charaktere und auf die Gefahr des Widerpruchs und vielleicht des Hohnes hin geltend zu machen. In der seel-

jorgerlichen Unterredung will der einzelne nicht die Kanzelsprache hören. Der Seelforger muß seine Stimme wandeln können, was er allerdings nur vermag, wenn er wirklich im Worte Gottes lebt (1 Kor. 9, 20 ff.; Gal. 4, 20). Aber Eifer und Treue überwindet und lernt vieles, und dem, der ernstlich um Geschick und freudiges Aufstehen seines Mundes bittet, wird gegeben, was er bedarf. Mit Gehet auf den Lippen und Kol. 3, 12 im Herzen soll sich der Seelforger zu seinen Gängen rufen.

9. Was endlich das Verhältnis der Seelforge zur Kirchengewalt anlangt, so ist hier auf den ausführlichen Artikel über letztere zu verweisen. Beide hängen auf das engste mit einander zusammen, und die Grenze, an welcher das seelforgliche Verfahren in das kirchengewaltliche übergeht, liegt da, wo dem Seelforger ausgesprochene und hartnäckige Weigerung der Buße bei einem Gemeindegliede entgegentritt. Da steht mit der Handhabung des Bindeschlüssels und der privaten Suspension vom Sakrament und folgeweise von allen kirchlichen Rechten und Ehren die Kirchengewalt ein, ohne daß durch dieselbe ein ferneres seelforgliches Nachgehen völlig ausgeschlossen ist. Erst die öffentliche Ausschließung des Sünders aus der Gemeinde stiftet die Seelforge an demselben. Während letztere allerdings nicht Sache des einzelnen Pfarrers, sondern des Kirchenregimentes ist, steht die private suspensio a sacris unzweifelhaft dem Pfarramt als dem Amt der Schlüssel zu, nur daß auch hier dem von der Suspension betroffenen Gemeindegliede die Möglichkeit bleiben muß, gegen willkürliche Handhabung des Bindeschlüssels den Schutz des Kirchenregimentes anzurufen. — Die Litteratur der Seelforge ist unter „Pastoraltheologie“ verzeichnet, jedoch das neueste gründliche Werk von Köstlin, Die Lehre von der Seelforge nach evangelischen Grundsätzen, Berlin 1895, noch nicht mit ausgeführt. Für die einzelnen Zweige der Seelforge sind die Artikel: Gefangenenspflege, Krankenseelforge, Militärseelforge zu vergleichen.

Seelforgerbezirk. In dem Artikel „Personalgemeinden“ ist darauf hingewiesen, daß eine nach lokalen Gesichtspunkten erfolgte genaue Abgrenzung der Gemeinde die naturgemäße Voraussetzung und Basis einer geordneten und wirksamen Seelforge ist. In richtiger Erkenntnis dieses Verhältnisses hat man in neuerer Zeit vielfach angefangen, unzulängliche natürliche Gemeinden, an denen mehrere Geistliche thätig sind, nach Straßen und Quartieren in sogenannte Seelforgerbezirke einzuteilen und den einzelnen an der Gesamtgemeinde wirkenden Pastoren je einen Bezirk zuzuweisen, in welchem ihnen sonderlich die sogenannte „spezielle Seelforge“ kompetiert, während dabei die Vollziehung bestimmter Amtshandlungen, wie Taufen, Trauungen, Begräbnisse u. oft noch zwischen sämtlichen Geistlichen der Parochie nach Amtswochen wechselt, oder so, daß jeder Geistliche der Gesamtparochie auch in Bezug auf familiäre kirchliche Handlungen nur für

die Einwohner des ihm zugewiesenen Bezirks zuständig ist. Es lassen sich hier in der Praxis sehr verschiedenartige, mehr oder minder einschneidende und historisch gewordene individuelle Verhältnisse berücksichtigende Arten der Scheidung denken, wie denn solche Bezirkseinteilung immer nur ein Surrogat für den idealen Zustand ist, daß jede Gemeinde nur einen Pastor und ihr besonderes Gotteshaus hat, welches zusammen mit dem Pastorat ihren lokalen und geistlichen Mittelpunkt bildet. Solange die verschiedenen Seelforgerbezirke noch zu einer Kirche gehören und ihre Glieder dieselben Gemeindegottesdienste besuchen, muß auch bei der Einteilung die Einheit der Parochie und des geistlichen Amtes an ihr noch in irgend einer Weise gewahrt und darf nicht völlig radikal vorgegangen werden. Es ist schon viel gewonnen, wenn dem einzelnen Pastor für die mehr oder minder freiwillige spezielle Seelforge ein bestimmtes, lokal abgegrenztes Wirkungsgebiet zugewiesen ist, in welchem er genauer mit den Zuständen und Personen bekannt wird und welches seiner speziellen *ἐπισκοπή* (Aufsicht) unterstellt ist. Eine Hauptbedingung aber wird immer sein, daß die einzelnen Amtsträger sich ohne gegenseitige Eifersucht in die Hände arbeiten und nicht ihre Ehre, sondern das Wohl der Gesamtgemeinde und den Bau des Reiches Gottes in ihr suchen.

Seelforgergemeinde nennt man das von dem Pastor D. Sulze in Dresden in verschiedenen Schriften (vgl. besonders: Die Organisation der evangelischen Gemeinde. Ein Vortrag. Leipzig 1890, und die größere Schrift: Die evangelische Gemeinde. Gotha 1891) von dem Boden des modernen Gemeindepinzips (s. d.) aus aufgestellte Gemeinideal, nach welchem das eigentliche Subjekt der Seelforge nicht sowohl das geistliche Amt, sondern die empirische Gemeinde ist, die an ihren Gliedern seelforgertätig thätig wird und so sich selber erbaut. Um das zu können, muß sie entsprechend organisiert sein. Jede Gemeinde wählt demnach aus ihrer Mitte ihre Vertretung, ihr Presbyterium. Dasselbe hat unter der Leitung des Geistlichen und mit Hilfe von Hausväterverbänden und sonst erforderlichen Helfern und Helferinnen die Seelforge und die Liebesthätigkeit in der Gemeinde wahrzunehmen. „Durch die seelforgertätige Liebesthätigkeit der Gemeinden ist das „ungeschichtliche“ Christentum in die Gemeinden selbst aufzunehmen, mit dem geschichtlichen (das die Kirche vertritt) in Wechselwirkung zu bringen und mehr und mehr zu überwinden.“ „Der Hausväterverband, diese Gemeinde in der Gemeinde, ist aus den Wahlberechtigten zu sammeln und als ein innig verbundener Verein zu konstituieren. Derselbe soll den Stamm der Gemeinde bilden. Er hat in seiner Mitte und in der ganzen Gemeinde auf Zucht und Sitte zu halten, mehr und mehr in dem Bekenntnis der Gemeinde in bewußtvoller Weise sich zusammenzuschließen und dem Gewissen der Gemeinde Ausdruck zu geben und es zur Geltung zu bringen.“ Daneben sind

Versammlungen der ganzen Gemeinde zu veranstalten, in welchen neben der Pflege der christlichen Geselligkeit über die Gemeindezustände referiert wird. Die kirchlichen Handlungen sind so umzubilden, daß sie als Gemeindeakte erscheinen, in welchen „die Gemeinde den ihr von Christo anvertrauten Lebensinhalt ihren einzelnen Mitgliedern darbieten hat“. Danach hat sich auch der Kirchenbau umzubilden. „Der Grundriß der Meßkirche, die Teilung der Kirche in Chor und Schiff ist zu verbessern. Die Orgel ist im Angesicht der Gemeinde, vor ihr das Predigtstuhl und vor diesem der Altar aufzustellen.“ „Die Geistlichen haben die seelsorgerische Liebesthätigkeit der Gemeinde zu leiten, die Einheit des Gemeindelebens aufrecht zu erhalten und in der ‚Bestimmungspredigt‘ die Seelsorge an der Gemeinde als solcher zu üben. Sie vertreten der seelsorgerischen Selbstthätigkeit der Gemeinden gegenüber die Kirche und ihre Ubertreuer.“ Dies die Hauptsätze. Die Anlehnung an Calvinische Gedanken springt auf den ersten Blick in die Augen, ebenso aber auch der Gegensatz gegen den lutherischen Begriff der Gemeinde (s. d. Art. Gemeinde, Bd. II. S. 717 ff.). Dort das „organisatorische Prinzip“ die göttlichen Faktoren der Gnadenmittel und ihre Verwaltung durch das ministerium verbi divini; hier „die im Wohlthun und in der Seelsorge thätige Liebe der Gemeindeglieder zu einander“, d. h. die in der Gemeinde waltenden menschlichen religiösen und sittlichen Kräfte. Dort die Herrschaft von oben, die unbedingte Geltung des göttlichen Wortes, an das Amt und Gemeinde gleicherweise gebunden sind; hier die Konstruktion von unten und das Ende: die Herrschaft des „Herrn Omnes“, bei welcher das geschichtliche Christentum schließlich von dem „ungeschichtlichen“ überwunden und verschlungen wird. Dort Seelsorge im Namen Gottes als Applikation des Wortes Gottes auf den einzelnen und Einwirkung durch dasselbe auf sein Gewissen; hier Sittenzucht und Wohlthun, Seelsorge im Namen der Gemeinde, sittlicher Einfluß der Persönlichkeit und des ganzen sozialen Körpers, dem der einzelne angehört. So ist dies Gemeindeglied für einen Lutheraner weder eine christliche Gemeinde im biblischen Sinn, noch ein Ideal.

Seemannsmission, derjenige Zweig der inneren Mission, der sich der seefahrenden Bevölkerung annimmt.

1. Die Notwendigkeit, Seemannsmission zu treiben, liegt auf der Hand. Die von Jahr zu Jahr sich steigenden verschuldeten und unverschuldeten Notstände weisen darauf hin, wie sehr die innere Mission verpflichtet ist, auch für die seefahrende Bevölkerung zu sorgen. Die Notstände sind sowohl kirchliche, indem die jährlich wachsende und zu immer größerer Ausnutzung des Schiffes treibende Konkurrenz dem Seemann immer mehr auch den Sonntag raubt und ihm selten noch Gelegenheit gibt, mit der Kirche in Berührung zu kommen und das Wort Gottes in seiner Muttersprache zu

hören, als auch sittliche, indem der Seemann in den Hafenstädten Versuchungen ganz besonders verderbenbringender Art ausgesetzt ist, und indem die Arbeit des Seemanns es nur allzu leicht mit sich bringt, daß er nach den Entbehrungen der Seereise in einem möglichst zügellosen Leben einen gewissen Ausgleich sucht. Dazu kommt, daß die Seeleute besonders in fremden Häfen vielfach von Betrügnen ausgebeutet werden, in deren Händen sie oft auch materiell zu Grunde gerichtet werden (Ausmusterungsgeschäft durch den Feuerbaas). Demgegenüber geht der Zweck der Seemannsmission dahin, „die Seeleute möglichst vor den ihnen drohenden Gefahren zu schützen und für ihr geistliches und leibliches Wohl in geeigneter Weise Sorge zu tragen“. Und die Erreichung dieses Zweckes wird angestrebt „durch Anstellung von Geistlichen und Missionaren, beziehungsweise Kolporteurs, Besuche der Schiffe sowie der Schlafstellen am Lande, Anbachten am Lande und auf den Schiffen, Verbreitung der Heiligen Schrift, von Traktaten, Predigten und ähnlicher Litteratur, Einrichtung von Seemannshäusern und, wenn dies nicht thöricht, von Lesezimmern, von Sparrassen.“ Vgl. § 3 und 4 des Statuts des „Generalkomitees für deutsche evangel. Seemannsmission in Großbritannien“. — An dieser Aufgabe mit zu arbeiten, ist keineswegs nur Sache der Küstenbewohner, da die Seeleute ebenso wie in Deutschland so auch in den übrigen Ländern sich ebenso sehr aus den Binnenländern (besonders aus den Flußgebieten) rekrutieren wie aus den Küstestrichen. Der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Schon äußerlich angesehen gibt es wohl kaum ein Gebiet der inneren Mission, das in so kurzer Zeit so weite Ausdehnung gewonnen hat. In allen einigermaßen besuchten Hafenstädten arbeiten die Seemannsmissionen der verschiedenen seefahrenden Nationen in irgend welcher Form, oder wo sie nicht direkt die Arbeit aufnehmen konnten, da haben sie's doch nicht daran fehlen lassen, ihre Seeleute darauf hinzuweisen, wo und wie sie auch in diesen Hafenstädten das Wort Gottes in der Muttersprache hören können. Die Verteilung und der Verkauf von Bibeln und Schriften geschehen von Jahr zu Jahr in immer größerem Maßstabe, und die Schiffsbesuche von Seiten der Missionare oder Pastoren werden heute viel lieber gesehen wie zu Anfang, wie auch die auf den einzelnen Stationen errichteten Lesezimmer immer mehr aufgesucht werden. Die inneren Erfolge sind naturgemäß noch weniger zu Tage tretend wie bei der sonstigen Arbeit im Reiche Gottes. Der kurze Aufenthalt im Hafen macht es meistens unmöglich, die Wirkung der Missionsarbeit bei dem einzelnen zu beobachten. Aber trotzdem fehlt es nicht an erfreulichen Beweisen, wie dankbar und segensreich auch diese Arbeit ist.

2. **Geschichtlicher Überblick.** Zuerst trat England in die Arbeit der Seemannsmission ein. Der Anstoß dazu ging von einem einzelnen Manne aus, George Charles Smith (geb. 1781, gest. 1862). Urfprünglich

Hochbootsmann in der englischen Kriegsmarine und als solcher ein Mann von rohem Wesen und unbeugsamem Sinn, kam er nach einem erlittenen Schiffbruch unter den Einfluß eines frommen Geistlichen in Plymouth, der ihn bestimmte, Theologie zu studieren. Als Pfarrer nahm er sich später besonders der seefahrenden Bevölkerung an und durch seinen glühenden Eifer und seine hinreißende Beredsamkeit wußte er nicht nur mit großem Segen unter den Seeleuten zu wirken, sondern auch viele einflußreiche Freunde zu gewinnen, mit deren Hilfe er verschiedene Vereine interkonfessionellen Charakters gründete zur Förderung des von ihm begonnenen Werkes. Seit 1825 trat auch die englische Staatskirche als solche in die Arbeit ein. Die größte nicht nur aller englischen, sondern überhaupt aller Seemannsmissionsgesellschaften — die Mission to Seamen — wurde 1856 gegründet, und neben ihr entstanden im Laufe der Jahrzehnte noch verschiedene große und kleine Gesellschaften, so daß man heute weder in Großbritannien noch im Auslande in einem einigermaßen bedeutenden Hafenplätze eine englische Mission vermißt.

Dem Beispiele Englands folgten die anderen protestantischen seefahrenden Nationen. Wahrscheinlich auch auf Anregung Smiths wurde in Amerika die „Amerikanische Gesellschaft der Seemannsfreunde“ gegründet (1828), neben welcher bald noch mehrere Gesellschaften meistens mit lokaler Wirksamkeit entstanden. Dann traten die Skandinavier in die Arbeit ein; zuerst Norwegen, bald auch Schweden, Dänemark und Finnland. Die Anregung dazu war ebenfalls von einem einzelnen ausgegangen, dem norwegischen Pastor Storchmann, dem bei seinen Reisen im Auslande die Pflichtvernachlässigung seiner Kirche gegen die Seeleute aufs Herz gefallen war. Das Hauptarbeitsfeld dieser skandinavischen Seemannsmission lag von Anfang an in England, obwohl auch in Hafenstädten anderer Länder Stationen gegründet wurden.

Am spätesten wurde in Deutschland die Arbeit aufgenommen. Die Anregung dazu erfolgte von England aus, wo sich die deutschen Gemeinden in den Hafenstädten (besonders die in Hull, Liverpool, Sunderland, Edinburgh und Ost-London) schon länger ihrer seefahrenden Glaubens- und Volksgenossen kirchlich angenommen hatten. Durch die Bemühungen des Pastors Harns in Sunderland, der vom Zentral-Ausschuß für innere Mission in Berlin unterstützt wurde, wurde das Werk und das Interesse an demselben auch in der Heimat gefördert, so daß etwa seit dem Jahre 1885 auch die deutsche Seemannsmission als ein einheitlich geleiteter Organismus mit in die Reihe der übrigen Seemannsmissionen getreten ist.

3. Was nun speziell die deutsche Seemannsmission betrifft, so liegt ihr Hauptarbeitsfeld in England, wohin von den 40 000 Seeleuten der deutschen Handelsflotte, die zum bei weitem größten Teil der evangelischen Kirche an gehören, alljährlich nicht weniger als etwa

30 000 auf deutschen und englischen Schiffen kommen (nach London allein etwa 20 000). Organisiert ist sie in folgender Weise.

a) Die konfessionell lutherische Seemannsmission wird getragen von den verbundenen lutherischen Landesvereinen für innere Mission in Schleswig-Holstein, Mecklenburg, Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Königreich Sachsen, Preußen, Frankfurt a. M. und Bayern. Die meisten dieser Vereine hatten sich 1882 zufolge einer auf der 4. allgem. evangel.-lutherischen Konferenz zu Schwerin gegebenen Anregung zu näherer Verbindung die Hand gereicht und beschlossen auf einer im Jahre 1886 in Hannover stattfindenden Konferenz, aus Vertretern der einzelnen Vereine ein Komitee zu bilden zwecks geistlicher Versorgung der deutschen Seeleute auf Grund des Bekenntnisses der evangel.-luth. Kirche. Zum Vorort bestimmte man Hannover; Uhlhorn und Petri wurden als Vorsitzender resp. Schriftführer in den geschäftsführenden Ausschuß gewählt. In verschiedenen Ländern bildeten sich sofort einige Hilfskomitees, so in Hannover und Mecklenburg, wie denn auch das bereits bestehende Hilfskomitee in Hamburg seine Unterstützung zusagte. — Als Arbeitsgebiet wurde zunächst England ins Auge gefaßt und zwar der am Bristolkanal gelegene Distrikt mit der Hauptstation Cardiff. Als erster Seemannspastor ging im Jahre 1887 Pastor Jungclaussen, bisher in Iphoe, nach Cardiff, wo von einer baptistischen Gemeinde bereits seit dem Jahre 1872 deutsche Seemannsmission getrieben wurde. Bald mußte ihm ein Kandidat als Hilfsprediger zur Seite gestellt werden. Das 1888 gegründete Seemannsheim wurde 1895 bedeutend erweitert, in welchem Jahre auch ein eigener Betstuhl geweiht werden konnte. Cardiff wurde im Jahre 1895 von 179 deutschen Schiffen mit 3092 deutschen Seeleuten angelaufen. 2902 Seeleute besuchten die 209 für sie gehaltenen Gottesdienste (Cardiff ist die einzige deutsche Seemannsmissionsstation, wo wegen des Nichtvorhandenseins einer deutschen Gemeinde besondere Seemannsgottesdienste gehalten werden müssen); 630 Schiffsbesuche wurden gemacht; 16 Seeleute bekehrten das Heilige Abendmahl; 2000 bekehrten im Lesezimmer; 4500 Blätter, Traktate und Bücher wurden verteilt und 19 117 Mark Lohnverpächnisse durch Vermittelung der Mission nach Hause gesandt. — Eine Nebenstation errichteten die verbundenen luth. Vereine 1890 in der Hauptstadt in Südafrika, wohin alljährlich etwa 800 Matrosen der deutschen Handelsflotte und etwa 1500 der deutschen Marine kommen. Man gewann für die dortige Arbeit den zweiten Geistlichen der dortigen lutherischen Gemeinde. 1891 gründete man bereits die zweite Hauptstation und zwar in Hamburg, wo für die etwa 60 000 deutschen Seeleute, die alljährlich dort an- und abgemustert werden, abgesehen von dem durch P. Mind gegründeten Seemannsheim und einem durch baptistische Kreise errichteten Lesezimmer, bis dahin noch nichts ge-

than war. Jungelaussen wurde mit der Gründung dieser Station betraut. Sein Nachfolger in Cardiff ward Pastor Dhlters, jetzt Leiter des Stephanistestes bei Hannover. — Als 3. selbständige Station kam 1886 Bremerhaven hinzu nebst Lehe und dem neuen Fischereihafen in Westermünde. — Die Einnahme der verbundenen Vereine betrug für die Seemannsmission 1895 30 000 Mk.

b) Daneben wirkt im friedlichen Einvernehmen der Zentralaussschuß für innere Mission in Berlin. Derselbe errichtet selber keine Stationen, wirkt aber überall anregend und unterstützend. So gebührt ihm vor allen Dingen das Verdienst, daß die deutsche Seemannsmission so schnell fest organisiert ward. Wesentlich durch die Bemühungen des Zentralaussschusses ist es auch möglich gewesen, daß im Jahre 1896 in Berlin ein „Komitee für deutsche evangelische Seemannsmission in den Hafenplätzen des In- und Auslandes“ gebildet wurde, bestehend aus Mitgliedern des Zentralaussschusses und des preussischen Oberkirchenrates, der schon ein Jahr zuvor die erste allgemeine Kirchensynode für die deutsche Seemannsmission bewilligt hatte. Durch dieses Komitee wurde am 1. Juli 1896 in Danzig und Königsberg je ein eigener Seemannsmissionar angestellt, ebenso in Stettin, wo bereits im Jahre 1887 durch die Bemühungen des pommerischen Vereins für innere Mission ein Seemannsheim gegründet war. — Gleichzeitig hat dies Komitee sein Augenmerk auf die Erweiterung der deutschen Seemannsmission in den skandinavischen Häfen gerichtet, wie sich auch neuerdings den preussischen Oberkirchenrat dazu verstanden hat, den ihm unterstellten Geistlichen in den ausländischen Hafenplätzen aufs neue die Fürsorge und kirchliche Versorgung der deutschen evangelischen Seeleute ans Herz zu legen. Mit Gissabon und Rio de Janeiro sind außerdem Verhandlungen angeknüpft worden wegen eventueller Berufung eines eigenen Seemannsmissionars.

c) Als dritte größere Korporation wirkt unter den deutschen Seeleuten das „Generalkomitee für deutsche evangelische Seemannsmission in Großbritannien“, in welchem wie der Zentralaussschuß so auch das Komitee der verbundenen luther. Vereine Sitz und Stimme hat. Dasselbe veranlaßt seine Entstehung den eifrigen Bemühungen des Pastors Harms in Sunderland. Es hat sich 1885 gebildet durch Zusammenschluß der einzelnen damals bereits bestehenden englischen und schottischen Komitees für deutsche Seemannsmission. Vorstehend dieses Komitees ist Pastor Harms, Ehrenvorsitzender der deutsche Generalkonferenz Jordan in London. Die Jahresversammlungen des Generalkomitees, welche alljährlich zu London im Mai stattfinden, bilden zugleich den Mittelpunkt für die Berufsarbeiter der gesamten deutschen Seemannsmission. — Das Arbeitsgebiet umfaßt 6 Distrikte: London, Humber-Distrikt, Sunderland, Tyne-Distrikt, Tees-Distrikt und Firth of Forth-Distrikt, so daß wir also

mit dem von den lutherischen Vereinen versorgten Bristolkanal-Distrikt im ganzen 7 Distrikte in England haben, in welchen zusammen in 27 Hafenplätzen gearbeitet wird. In den einzelnen Distrikten ruht die Leitung der Mission in den Händen von Lokalkomitees, die sich meistens zusammensetzen aus den deutschen Konsuln, angesehenen Kaufleuten und den Pastoren der deutschen Gemeinden. Das Generalkomitee hat die Gesamtleitung in Händen und hält die Verbindung mit den heimischen Missionskreisen aufrecht. — Die Geldmittel werden durch die Lokalkomitees in England, den Zentralaussschuß in Berlin und einzelne Hilfskomitees in Deutschland aufgebracht.

d) Außerdem sind besonders früher noch verschiedene kleinere Komitees und einzelne Persönlichkeiten selbständig thätig gewesen, um Seemannsheimstätten ins Leben zu rufen wie in Hamburg, Stettin, South-Shields, Liverpool, Antwerpen und Kiel, oder um Seemannsdiakonen auszusenden, wie Pastor von Bodelschwingh deren zwei in Rotterdam und Antwerpen stationierte. In Antwerpen ist seit 1891 die Arbeit dem damals dorthin berufenen Pastor der deutschen Gemeinde übertragen worden.

Eine weitere Organisation hat die deutsche Seemannsmission durch den vor einigen Jahren ins Leben gerufenen „Bund deutscher christlicher Seeleute“ erfahren, ebenso durch die im Jahre 1892 erfolgte Begründung der „Blätter für Seemannsmission“ (Quartalschrift, herausgegeben von Pastor Harms in Sunderland und Seemannspastor Jungelaussen in Hamburg), welche das Organ für die gesamte deutsche Seemannsmission bilden.

Nur die deutsche Seemannsmission errichtet eigene Seemannsheime (die bestehenden englischen und skandinavischen Heime stehen nur in sehr loser Beziehung zur Mission). Diese Seemannsheime, welche etwa unseren Herbergen zur Heimat entsprechen, sind wegen der großen sekundären Schwierigkeiten fort und fort die Sorgenkinder der deutschen Seemannsmission gewesen. Doch wegen der gerade ihnen zufallenden wichtigen Missionsaufgabe dürfen sie nicht aufgegeben werden. In England bestehen zur Zeit solche in London, Hull, Sunderland, South-Shields und Cardiff. Durch ihre Vermittlung wurden in den letzten 5 Jahren je etwa 30 000 Mark Lohnverpachtung, außerdem viele Briefe nach Hause gesandt. Daß sie einem wirklichen Bedürfnis entsprechen, beweist ihre zunehmende Frequenz (London im Jahre 1893 allein 552 Logiergäste; die übrigen 4 im folgenden Jahre zusammen 747).

4. Die englische Seemannsmission ist die ausgebreitetste. Wie die englischen Gesellschaften gegenüber denen der übrigen Länder über bedeutend größere Mittel verfügen, so erfreuen sie sich auch eines bedeutend größeren Interesses sowohl von seiten der höchsten Kreise als auch besonders von seiten der Arbeiter und

Kaufleute. Im Gegensatz zur deutschen Seemannsmission, welche die Seeleute dazu anzuhalten sucht, die deutschen Gemeindegottesdienste des betreffenden Hafenortes aufzusuchen, veranstaltet die englische Seemannsmission eigene Seemannsgottesdienste. Die Mission to Seamen feierte 1895 ihr 40jähriges Bestehen. In ihr sind nicht weniger wie 2 Superintenden, 43 Seemannspastoren, 3 weibliche Arbeiter, 56 Diakonen und 8 Laiengehilfen thätig, welche in 51 Hafenplätzen der Heimat und in 17 des Auslandes stationiert sind. 17 Dampf- und Segelschiffe und 50 Boote gehören der Gesellschaft, um die Missionsarbeiter an Bord der Schiffe und zu den vereinten Bemühern der Leuchttürme und den Stationen der Küstenwachen zu bringen. Außerdem wird die Arbeit dieser Gesellschaft gefördert durch einen von ihr im Jahre 1878 unter den gläubigen Kapitänen gegründeten Verein der „Missionshelfer“ sowie durch einen 1880 unter den gläubigen Matrosen gegründeten Verein von „Missionsfreunden“ (1895: 747 bezw. 530 Mitglieder). Die Gesamteinnahme betrug im Jahre 1895 annähernd 750 000 Mark. — Außerdem gibt es noch verschiedene größere und kleinere englische Gesellschaften. Allein in London arbeiten außer der Mission to Seamen noch die Wesleyaner, die British and foreign seamen's mission, die Association for supplying the scriptures to foreign seamen, die City-mission und einige andere kleinere Gesellschaften. Seit 1881 treiben die Engländer auch unter den gläubigen Hochseefischern der Nordsee, den Tölers, Mission. Das Werk hat einen außerordentlichen Aufschwung genommen und steht unter dem Protektorat der Königin Viktoria. 13 Missionschiffe resp. -baracken stehen im Dienste dieser Mission. Viele englische Missionsgesellschaften sind nicht vollständig genug; es herrscht in ihnen ein reichlich feier und oft zu feierlicher Ton (Temperenzler). Einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten „die Mönche von St. Paul“, ein protestantischer Mönchsverein für Seemannsmission, aus Mitgliedern der „reformierten Kirche in England“ bestehend, der seine eigentlichen Niederlassungen in Kalkutta, Bombay und anderen ostindischen Häfen hat, seit 1894 aber auch in Barry bei Cardiff durch seine uneingeschränkte Gastsfreundschaft und große Opferwilligkeit mit großem Segen für die Seeleute aller Nationen besonders in leiblicher Beziehung sorgt.

5. Unter den skandinavischen Gesellschaften für Seemannsmission sind die norwegischen die rührigsten. Der norwegischen Seemannsmission ist die Arbeit durch das Entgegenkommen, welches ihr Kapitäne und Matrosen entgegenbringen, sehr erleichtert. Auf vielen norwegischen Schiffen findet man noch Kapitäne, welche regelmäßig Andachten und Gottesdienst an Bord halten. Seit 1864 ist die Arbeit der norwegischen Seemannsmission organisiert. Nach 25 Jahren arbeitete man in den hauptsächlichsten Hafenplätzen der Heimat und

außerdem bereits auf elf ausländischen Stationen: Amsterdam, Antwerpen, Havre, Leith, Shields, London, Cardiff (wo die 5 Hafenplätze des Bristolkanal-Dritttes ebenso wie von der deutschen Seemannsmission zu einem Bezirk zusammen gezogen sind), New-York, Quebec, Penecola und Buenos-Aires mit im ganzen 11 eigenen Seemannsgeistlichen und 7 Diakonen. Das Jahresbudget betrug ca. 132 000 Mark. — Schweden arbeitet seit 1869 auf verschiedenen Stationen in England, Deutschland, Frankreich, Portugal, Australien und Amerika. Die älteste und größte schwedische Missionsgesellschaft ist die streng lutherische Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (Evangelische Vaterlandsstiftung), eine freie Vereinigung von Missionsfreunden aus ganz Schweden. Sie hat Stationen in Liverpool, Grimsby, Boston, Marseille, Hamburg, Lübeck und Melbourne. Außerdem unterhält die schwedische Staatskirche einen Seemannspastor in Kiel, West-Hartlepool (England) und Calais (Frankreich), während noch einige kleinere Gesellschaften in Bordeaux, Kronstadt-Petersburg, London und Barcelona selbständige Stationen errichtet haben. Dänemark arbeitet seit demselben Jahre in Newcastle, Hull, London, Kopenhagen, Helsingör, Hamburg und Calcutta. Etwas später trat auch Finnland in die Arbeit ein. Einen Mittelpunkt hat die gesamte skandinavische Seemannsmission seit dem Jahre 1891 in einem alljährlich zusammentretenden gemeinsamen Kongreß, der auch von Vertretern anderer Missionen besucht wird. Die finnische Seemannsmission ist thätig in London, Liverpool, Hull, New-York, San Francisco und Penecola (N. Amerika).

Auch die Niederländer treiben recht eifrig Seemannsmission in Hafenplätzen des In- und Auslandes. Der 1893 gegründete „Niederländische Seemannsbund“, der die Seeleute zur Selbstthätigkeit heranzuziehen und sie besonders auch sozial zu heben sucht, zählte nach 2 Jahren bereits 1664 Mitglieder. Mittelpunkt ist Rotterdam.

Seera (Blutsverwandte), Tochter Ephraims (1 Chron. 8 (7), 24), gründete Beth-Horon und Uzen-Seera. Wie Robinson nachwies, liegen die genannten Orte in Ephraim, an der Straße Jerusalem—Jaffa.

Seezen, Ulrich Jasper, geb. 1767, berühmter Orientreisender. Er unternahm in den Jahren 1802–1809 eine Reise nach Kleinasien, Syrien und Palästina, mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen ausgerüstet. Zum erstenmal wurden durch ihn die Altertümer Palästinas gebührend beachtet. Er hat eine große Anzahl von Inschriften gut kopiert. Für die alte Geographie Palästinas sind durch ihn wichtige und bis dahin fast unbekannte Gebiete erschlossen worden, besonders das transjordanische Land bis zu den Jordanquellen, Moab, Ammon und die Umgegend des Toten Meeres. Die Erforschung des Toten Meeres hat er sich unter großen Mühen angelegen sein lassen. Als Mohammedaner durchreiste er Arabien, wußte

sich auch den Zugang in das Heiligtum von Vesta zu verschaffen; 1811 wurde er aber auf dieser Reise vermutlich von fanatischen oder räuberischen Arabern vergiftet. Seine Reisetagebücher hat Fr. Kruse herausgegeben. (Berlin 1854.)

Segan = **Sagan**, f. Priesterschaft Israels, Vb. V, S. 417a.

Segarelli, f. Gerhard Segarelli.

Segen. **Segnen**. Das hebräische Wort berech (Biel) = segnen wird gewöhnlich als ein Denominativ von berech. der Segen, angesehen und dieses wieder mit dem Verbum barach = die Kniee beugen in Verbindung gebracht, weil der zu Segnende niederkniet, während Delitzsch in seinem Aufsatz: Der mosaische Priestersegens Num. VI, 22–27 in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, Jahrg. 1882, S. 113 ff. dem Verbum barach die Bedeutung: ausbreiten vindiziert, so daß das Biel so viel wäre als Ausbreitung, d. i. Gutes in Fülle gewähren. In der Gräzität der LXX und des N. T. wird segnen durch εὐλογεῖν und Segen durch εὐλογία wieder gegeben, was ebenso wie das lateinische Wort benedicere ursprünglich „wohl reden, Gutes reden, rühmen“ heißt. Dagegen leitet sich das deutsche Wort segnen, segnen von dem lateinischen signare, sc. signo crucis ab = bezeichnen, nämlich mit dem Kreuzeszeichen als Zeichen des Segens. Der Begriff des Segens, dessen Gabe und Resultat der Segen ist, ist schon in dem Art. „Benedictionen“ erörtert. Von Gott gebraucht heißt es: Gutes thun und bezeichnen die dem menschlichen Thun entgegenkommende göttliche Macht und Güte, welche dem Menschen Seltsam und Gedeihen und alles das verleiht, was er für das zeitliche und ewige Leben bedarf. Gott segnet, indem er als Schöpfer die irdischen Güter (1 Mos. 1, 28) und als Erlöser das messianische Heil, die σωτηρία (1 Mos. 12, 3) verleiht, welches deshalb auch geradezu die εὐλογία τοῦ Ἀδουμά (der Segen Abrahams) genannt wird im Gegensatz zu dem Fluch des Gesetzes (κατάρα τοῦ νόμου), von welchem uns Christus erlöst hat (Gal. 3, 14. 15), und welches „jeglichen geistlichen Segen“, alles, was εὐλογία πνευματική heißt, in sich faßt (Eph. 1, 3). Wenn Menschen segnen, so können sie das nur im Namen und unter Anrufung Gottes als seine Stellvertreter thun (vergl. Hebr. 7, 7: das Geringere wird von dem Besseren geeignet) und müssen seinen Befehl und seine Verheißung für sich und ihr Thun haben. Dann ist aber auch ihr Segnen nicht ein bloß annunciatives und verbales Gutes wünschen, sondern gibt, was es besagt, wenn bei dem Geseigneten die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Die Segensmacht aber liegt nicht in ihrer Person oder Würde oder Amt (röm. Irrtum), sondern in Gottes Befehl und Verheißung. Diese Gedanken sind in dem oben erwähnten Art. „Benedictionen“ weiter ausgeführt und auf die Benediktionshandlungen nach evangelischem und römischem Begriff angewandt. Es erübrigt hier nur noch auf die liturgische Form des Segens einzugehen.

Im A. B. wurde die zum Tempelbienst versammelte Gemeinde auf Gottes Befehl mit den von Gott selber dem Mose (4 Mos. 6, 24–26) dazu gegebenen Worten gesegnet: „Der Herr (Jehova) segne dich und behüte dich; der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden“, welche wir deshalb den aaronitischen Segen nennen. Dieser Segen war mit dem tamid, dem täglichen Morgen- und Abendopfer, verbunden und wurde auch für den späteren synagogalen Kultus beibehalten. Mit Recht hat man in den tief-sinnigen Worten einen deutlichen Hinweis auf die Trinität gefunden und die einzelnen Glieder des Trinitäts auf die 3 Personen derselben und ihr Werk bezogen, womit sehr wohl das andere besteht, welches Delitzsch in der ausführlichen Erklärung a. a. O. geltend macht, daß der deutlich erkennbare Stufengang der drei Segensprüche „in der steigenden Verinnigung des angewünschten Verhältnisses Gottes zu uns“ liegt. Der Gebrauch dieser Segensworte wird auch von den apostolischen Konstitutionen II, 57 mit ausdrücklicher Berufung auf das Gebot Mojs (ὅς καὶ Μωϋσῆς ἐνετείλατο) in der von ihnen gegebenen Liturgie nach dem Kirchengebet und vor der *Doxin*, dem eucharistischen Opfer angeordnet. Dennoch finden wir sie weder in den Liturgien der morgenländischen Kirche, noch in der römischen Messe. Dort lautet der Segensgebet nach der Liturgie des heil. Chrysostomus: Ἡ εὐλογία τοῦ Θεοῦ ἐπ' ὑμᾶς τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ φιλανθρωπῳ — πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Daniel, cod. liturg. IV, 371, deutsch bei Alt, Der kirchliche Gottesdienst, S. 236); hier verbunden mit der Salutation (f. d.): Benedicat vos omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, bei welchem der gewöhnliche Priester ein, der Bischof drei Kreuze schlägt und der Neopresbyter bei der Primiz (f. d.), dessen Segen als besonders kräftig gilt, hinzufügen darf: Omni benedictione benedicat oder: Per impositionem (sive per elevationem) manuum et invocationem sanctorum benedicat vos omni benedictione coelesti atque terrestri &c., ebenso der Zubelepriester, während der Bischof noch die Verseteln Sit nomen domini benedictum und Adjutorium nostrum in nomine domini voransetzt, wie denn dort unzählige mehr oder minder kräftige Segensformen und -formeln in Gebrauch sind und eine besondere Form der Segen vermittels Besprengung mit dem Weihwasser oder der Segen mit dem sanctissimum ist, sei es, daß das Kreuz mit der einzelnen Hostie bei der Kommunion, oder mit der Pyxis oder dem Ciborium oder der Monstranz (sakramentalischer Segen) geschlagen wird. Von dem außer-gottesdienstlichen Segen, den der Papst am Osterfestе urbi et orbi spendet oder einzelnen schriftlich bezw. telegraphisch zuendet (benedictio pontificia oder apostolica) und der mit vollkommener Abkatz verbunden ist für die, welche am Tage oder kurz zuvor kommuniziert

haben, den aber auch, wenn auch mit minderer Kraft, der Bischof bezw. der Priester erteilen kann, ist schon in dem Art. Benediktionen die Rede gewesen.

Während Luther in der formula missae entweder die „benedictio solita“ der röm. Messe oder den aaronitischen Segen, „*quapropter Dominus digessit*“ oder Ps. 67, 7 u. 8 vorschlägt, gibt er in der „deutschen Messe“ nur den Segen Aarons, und dieser ist dann in die reformatorischen Kirchenordnungen (mit geringen Varianten der Überlegung) übergegangen und bildet nicht bloß den solennen Schluß der öffentlichen Gottesdienste, sondern auch der Taufhandlung und der übrigen kirchlichen Handlungen. Zu bemerken ist, daß die süddeutschen Kirchenordnungen in der Regel sagen lassen: „der Herr *iegne* euch“, während die nord- und mitteldeutschen dafür den Singular „*ich*“ enthalten. Während von Bezzowiz jener Form den Vorzug gibt, spricht sich Kliefoth für das „*ich*“ aus. Unserer Ansicht nach mit Recht! Im Gemeindegottesdienst, wo der Segen über die Gemeinde als solche gesprochen wird, poßt nur das „*ich*“. Die Anrede euch ist ohne Umriß und Spitze. Die Anrede „*ich*“ aber ist der Ehre und Dignität fähig, sie geht an einen wie alle und an alle wie einen. Mit Recht hat Luther den sinnigen Wortlaut des monumtalen Segens unverwandelt gelassen. „Wenn eine spätere Zeit hie und da mehr Geschmac an dem euch fand, so läßt sich dies keinesfalls aus besserer Einsicht begründen“, sagt Delizsch a. a. O. S. 136. Noch sei bemerkt, daß die alslutherischen Kirchenordnungen die Meiten und Vespere nicht mit dem aaronitischen Segen, sondern mit dem „benedicamus Domino“, „lasset uns beneiden dem Herrn“ schließen.

Der *Ges* u s beim Segnen ist übereinstimmend die Handauflegung (*χειροθεσία*; *impositio manuum*, s. d. Art. „Auflegung der Hände“; 1 Mose 48, 14, 18; Matth. 19, 13, 16; Mark. 10, 16) oder das Aufheben der Hände (*εlevation των χειρών*; *elevatio manuum*, 3 Mose 9, 22; Luk. 24, 50), jenes, wenn der zu Segnende ein einzelner, dieses, wenn es eine Mehrheit von Personen ist. Dabei unterscheidet man in Bezug auf die Haltung der Finger der aufgehobenen Hand besonders beim Kreuzschlagen, daß auch die lutherische Kirche bei dem Worte „Friede“ beibehalten hat, den lateinischen Segen, bei welchem die beiden letzten Finger eingebogen, die übrigen ausgestreckt sind, und den griechischen Segen, bei welchem der Daumen und die beiden ersten Finger, letztere aneinander gelegt, ausgestreckt werden und ebenso der kleine Finger, während der Ringfinger eingebogen ist.

Segneri, Paolo, der geachtetste katholische Aukprediger seines Jahrhunderts, geb. 1624 in Nettuno (Kirchenstaat), 1637 Jesuit, trat nach sorgfältigen oratorischen Studien, besonders auch Ciceros, zuerst in Perugia und Mantua mit Erfolg auf und durchzog dann unter großem Zulauf predigend und sich selbst schwer peinigend ganz Italien. Seine volkstümlichen, gedanken-

und bilderreichen Reden wurden wiederholt ins Lateinische übersezt (so Conciones quadragessim., 2. Aufl. 1764 re.). Seine ästhetischen Schriften erschienen 1858 in Regensburg in 20 Bdn. in deutscher Überlegung.

Segni, Lothar Graf von, nachmals Innocenz III. s. d.

Segond, Louis, reformierter Theolog, geboren 1810 in Plainpalais bei Genf, nach theologischen Studien daselbst, in Straßburg und Bonn Pfarrer der Genfer Nationalkirche in Chênes-Bougeries, 1872 Prof. des N. T. in Genf, gest. 1885. Sein Hauptverdienst besteht in einer neuen, durchaus selbständigen französischen Bibelüberlegung, zuerst des N. T., die er im Auftrage der Vénérable compagnie des pasteurs von Genf unternahm (1874, 2 Bde.), und dann des N. T., die er als Privatunternehmer geliefert (zuerst 1880). Diese Bibelüberlegung hat bei den verschiedenen Kirchen französischer Zunge klassische Bedeutung erlangt und in den romanischen Ländern die größte Verbreitung gefunden.

Segub (Erhöhter), 1. jüngster Sohn des Hiel 1 Kön. 16, 34, starb in Erfüllung von Jos. 6, 26. — 2. Sohn des Hezron, 1 Chron. 2, 21.

Scharaim (Morgenrot), Benjamin, 1 Chron. 9, 8; wohnte in Moab.

Scharja, Benjamin, 1 Chron. 9, 26.

Schling, Ernst, Dr., Kirchenrechtslehrer, geb. am 9. Juli 1860 in Essen (Ruhr), studierte in Bonn und Leipzig und habilitierte sich 1885 in Leipzig an der juristischen Fakultät. 1888 wurde er außerordentlicher Professor in Kiel, 1889 ordentl. der Lehrer des Kirchenrechts in Erlangen. Nach verschiedenen Preisschriften veröffentlichte er Abhandlungen über die „Untercheidung der Verlöbniße im kanonischen Recht“, die „religiöse Erziehung der Kinder und der Entwurf eines bürgerlichen Ehegeseßbuches“, über „Kirchliche Simultanverhältnisse“ und viele andere Aufsätze kirchenrechtlichen Inhalts in kirchlichen und juristischen Zeitschriften. Für das Erlanger Universitätsjubiläum 1893 verfaßte Schling die Festschrift: „Dante von Superville. Das Kanzleramt an der Universität Erlangen.“ Außerdem ist er Miterausgeber der „Deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht“ und arbeitet z. B. an einer Gesamtausgabe der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.

Seja, nach 2 Sam. 20, 25 ein Sekretär Davids, dessen eigentlicher Name aber wohl Eusa gewesen ist; s. d.

Seide. Die Seide war den Israeliten vor dem Exil keinesfalls bekannt. Sicher ist sie in der ganzen Welt. Schrift nur einmal, Apok. 18, 12, unter dem Namen serikon bezeugt. Vielleicht ist Ez. 16, 10, 13 das hebr. meschi (LXX *ριζαντο*; haardünne Fäden) als Seide zu deuten (so die rabbinischen Ausleger übereinstimmend; vgl. Emend, Gezeq zur Stelle). An den zahlreichen Stellen, wo Luther „Seide“ übersezt, ist Baumwolle (scharlach) und purpur gefärbt, Wollse, oder auch Leinwand gemeint. Die Seide kam erst nach Alexander dem Großen

über Alexandria nach Palästina; vielleicht hat sie Gesehiel im babylonischen Exil kennen gelernt.

Seidel, 1. Christian Timotheus, Professor der Theologie in Helmstedt, ist Verfasser einer an Rambach (s. d.) sich anschließenden Katechetik mit dem Titel: „In der Erfahrung gegründete Anweisung, welches die wahre Methode zu catechisiren sei“, 1742. — 2. Hermann Alexander, gest. 30. Januar 1861 als Pastor an St. Nikolai in Schwerin i. M.; Verfasser geistlicher Dichtungen („Kreuz und Harfe“, Rostock 1839; „Geistliche Dichtungen“, Rostock 1847 u. a.) und des vorzüglichsten Volksbuchs: „Balthasar Scharfenberg oder ein mecklenburgisches Dorf vor 200 Jahren“; Vater des Dichters Heinrich Seidel in Berlin.

Seidemann, D. Joh. Karl, verdienter Reformationshistoriker, geboren 1807 in Dresden als Sohn eines Musiketiers, nach Absolvierung theologischer Studien in Leipzig und mehrjähriger pädagogischer Thätigkeit 1834 Pfarrer in Eschdorf (Eph. Nabeberg), als Prediger ein Kind der Zeit, in welcher er theologisch geschult worden, vor Extremen durch seinen historischen Sinn bewahrt, 1871 emeritiert, gest. 5. Aug. 1879 in Dresden. Von allgemeinerem Interesse und durch Quellenstudium, Sammelleist und Zuverlässigkeit sich charakterisierend sind folgende seiner Schriften: Thomas Münzer (1842); Die Leipziger Disputation im Jahre 1519 (1843); Karl von Miltitz (1844); Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden (1844); Beiträge zur Reformationsgeschichte (1846 und 1848). Auch vollendete er noch im Amte die Wette'sche Ausgabe von Luthers Briefen, Sendschreiben und Andenken (6. Bd.). Nach seiner Emeritierung veröffentlichte er: A. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538 (1872); Jakob Schenk (1875). Am bekanntesten in der gelehrten Welt aber wurde er durch die von ihm 1876 in 2 Bdn. veranstaltete erstmalige Herausgabe der ersten und ältesten Vorlesungen Luthers über die Psalmen aus den Jahren 1513–16 nach der in Dresden befindlichen, gelegentlich durch den Bibliothekar Schnorr von Carolsfeld wieder aufgefundenen Originalhandschrift Luthers. Infolge dieser Veröffentlichung wurde ihm von der theol. Fakultät zu Halle die Doktorwürde verliehen. Über der Sammlung der lutherischen Theodreden erlitt ihn der Tod. Vgl. Neues Archiv für Schöb. Gesch. und Altertumskunde 1880. I. S. 94 ff.

Seife. Die Bibel kennt zwei Arten von Seife, eine aus mineralischen und eine aus vegetabilischen Stoffen bereite. Die erstere heißt neter, griech. *νιτρον* (Jer. 2, 22), ein Laugenalz, das in gereinigtem Zustand unsrer Soda ähnlich ist. Es wurde zum Reinigen der Kleider, zum Waschen, sowie zum Klutern der Metalle verwandt. Viel gebräuchlicher war die borith (Hiob 9, 30), aus der Asche einer Pflanze, wahrscheinlich *saponaria officinalis*, bereitet, Kraut der Wäster, arab. al Ghesüb genannt. Die Seifenpflanze heißt Hiob 30, 4

malluah; sie ergibt verbrannt eine alkalische (arab. alkali) Asche, aus welcher die geschätzte orientalische Seife bereitet wird. Seit der Zeit der Kreuzzüge bestehen in Palästina zahlreiche Seifensiedereien; der Auffindungsort des malluah, des Salzkräutes, ist besonders die Gegend des Toten Meeres. Unse harte, trockene Waschseife war den Israeliten, wie überhaupt dem Altertum, unbekannt.

Seiler, Friedr. Ludw., lutherisch gerichteter Geistlicher von hervorragender Predigtgabe, geb. 1825 in Havelberg, trat nach theologischen Studien in Halle 1850 ins Amt, ward 1856 Oberpfarrer an St. Georgen in Halle, 1878 in Croppenfiedt und 1890 emeritiert. Er veröffentlichte „Predigten über die Evangelien eines Kirchenjahres“, Halle 1862, 2 Bde. (voll. Geistes und Kräfte, die evangel. Lehre mit einem seltenen Geschick popularisierend, mutig und zugleich demüthig bei innewegem Eingehen auf die Seelenmängel der Gemeindeglieder — eine der besten Predigtammlungen des 19. Jahrhunderts), außerdem einzelne Predigten in „Geist und Zeugnis“. — 2. Georg Friedrich, Prof. der Theologie in Erlangen, war geboren am 20. Oktober 1733 zu Gersheim bei Bayreuth, studierte seit 1754 in Erlangen außer Philosophie und Theologie auch orientalische Sprachen, Naturwissenschaften, Mathematik und Geschichte und wurde, nachdem er sich auch in Tübingen noch 2 Jahre wissenschaftlichen Arbeiten gewidmet hatte, 1761 Diaconus in Neustadt an der Heyde, darauf Prediger in Koburg, 1769 aber 4. ordentlicher Professor der Theologie in Erlangen. Hier rückte er, zumal nach Ablehnung verschiedener ehrenvoller Berufungen nach auswärts, zu immer höheren Würden und Ämtern auf, bis er 1788 erster ordentlicher Professor, Superintendent, 1. Prediger an der Stadtkirche und Scholarch des Gymnasiums wurde. Sein theologischer Standpunkt war der einer besonnenen Aufklärung, die von der Harmonie von Vernunft und biblischer Religion überzeugt auch die göttlichen Offenbarungen noch anerkannte, die „Christus und seine Gesandten empfangen haben“. Auch war es ihm ebenso sehr um wissenschaftliche Arbeit als um populäre Belehrung zu thun, und durch zahlreiche Schriften hat er einen weitgehenden Einfluß ausgeübt. Mehrere derselben, wie „Der Geist und die Gesinnungen des vernunftmäßigen Christenthums zur Erbauung“, oder seine „Kürze Geschichte der geoffenbarten Religion mit Kuppeln und Landcharten“ und vor allem seine „Religion der Unmündigen“ erschienen nicht nur in vielen Auflagen, die letztgenannte Schrift 1797 in 16., sondern wurden auch in mehrere neuere Sprachen übersezt. Auch seine Theologia dogmatico-polemica wurde dreimal aufgelegt, sein „Kleiner und historischer Katechismus“ 16 mal. Unter seinen polemischen Schriften seien hier die im Auftrag der theol. Fakultät erschienenen Programme gegen Danovius (s. d.) erwähnt, in denen er dessen Identifizierung von Rechtfertigung und Gnadenwahl bekämpfte, da sie durch die Unveränderlichkeit Gottes nicht ge-

fordert und für den Frieden der Seele gefährlich sei, wogegen Danovius wieder in mehreren Schriften 1777 und 1778 sich verteidigte. Seiler hat im Ganzen 173 Schriften, teils lateinisch, teils deutsch, teils belehrenden, teils erbaulichen Inhalts verfaßt (Biblisches Erbauungsbuch in 17 Bänden etc.). Er starb hochgeehrt am 13. Mai 1807 in Erlangen. — 3. Geron, f. Sahler.

Seip, f. Pennsylvanien.

Seir, 1. Name für das Edomitergebirge, f. Edom. — 2. Jos. 15, 10, ein Berg zwischen Kirjath Jearim und Chesalon, vgl. das heutige Sacirah.

Seirath, Ri. 3, 26, von Luther nach dem Vorgange der LXX fälschlich als Ortsname aufgeführt, jedenfalls jetzt völlig unbekannt.

Seitz, Johann Christian, Schwärmer und Separatist, gestorben 1740, stammte aus Bayreuth und lebte in Berlin, Hamburg, Franken, Schwaben, Holland und England. Seine mythisch-chilastischen, mit socinianischen Ideen durchsetzten Anschauungen erkennt man aus seinen zahlreichen Schriften (z. B. „Christi Kirche kein Weltreich und weltlicher Herrschaft weder fähig noch unterworfen“, „Rechnmähigkeit, Notwendigkeit und Nützbarkeit der Toleranz oder Gewissensfreiheit“, „Melchisedech'sches Priesterthum oder gründliche Ausführung, was es mit Königeichen und Priestertümern auf Erden für Beschaffenheit habe“, „Apocalypsis luce et veritate neutiquam destituta“, „Erinnerungen an alle Jorda- und Erklärer der hohen Dienbarkeit Johannis nebst einer Tabelle“, „Betrachtung von Vernunft und Glaube, Enthusiasmo und Gewissen“), sowie aus den Erklärungen, die er in einem Verhör vor dem Konfistorium in Bayreuth 14. November 1707 (das Protokoll ist abgedruckt in Löschers Unschuldigen Nachrichten von 1708) abgab. Er lehnt es ab, lutherisch oder calvinisch oder päpstlich zu sein, erklärt sich aber für christlich und evangelisch. Den kirchlichen Ordnungen schreibt er geringen Wert zu und hält sie für vom Satan verderbt, so namentlich die Verwaltung der Sakramente. Der Gebrauch der Beichte und der Sakramente ist nicht notwendig, ebensowenig der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, denn das Herz des Gläubigen ist Gottes Tempel. Der Mensch vermag das göttliche Gesetz vollkommen zu erfüllen. In allen Religionen findet sich Wahrheit, daher ist allgemeine Religionsfreiheit zu fordern. Den Anfang des tausendjährigen Reiches bestimmte E. für 1750.

Seiz, Joh. Ferd., Dichter des besonders in Gemeinschaftskreisen beliebten Liedes „Warten wird dich nie gereuen“, geb. 1738 in Lambach auf dem Schwarzwald, gestorben 1793 als Stadtpfarrer in Sindelfingen.

Setel, hebr. shekel, babil. schiklu d. i. Gewicht, griech. σκελος, σικλος, im N. T. ἀργύριον. Zuerst ist Setel die von den Babylonern übernommene Gewichtseinheit, der 60. Teil der Mine, der 3600. Teil des Talents. Das Gewicht des Setels beträgt genau 16,37 Gramm, entspricht also ungefähr unserm Lot.

Als Teile werden Halbsedel (beka), Viertelsedel und Unze (gera) erwähnt. Wie bei den Hohlmaßen findet später ein Übergang zum Dezimalsystem statt in der Berechnung der Mine zu 50 Setel. Spuren dieser Rechnung finden sich z. B. Ex. 38, 25 ff.; Ez. 45, 12. Die neue Einteilung des Setel in 20 Gera ist im Priesterfoder und bei Geschied bezeugt. — Setel ist fobann auch die hebr. Gewichtseinheit, als der 60. (bez. 50.) Teil der Mine. Das Metall (Silber, später auch Gold) wurde abgewogen, schon frühzeitig in Barren geformt, welche wahrscheinlich auch gezeichnet waren. Nach dem gemeinen Gewicht wog der Setel 16,37 Gramm, nach dem sogen. kleinen Gewicht (auch die Babylonier hatten diese Unterscheidung) je 8,18 Gramm. Das Gewicht der uns erhaltenen Setel aus der Mattabäerzeit schwankt zwischen 14,50 und 14,65 Gramm. Der Goldsetel repräsentiert einen Wert von 45 Mark, der Silbersetel von rund 2½ Mark. — Das Gepräge von Münzen wurde bei den Juden erst spät, nach 1 Makk. 15, 6 unter dem Hohenpriester Simon 138 eingeführt. Die vorhandenen Silbermünzen aus der Mattabäerzeit tragen die Aufschrift shekel Jisraël, auf dem Revers Jeruschemale hakkedoschä d. i. das heilige Jerusalem, sie stammen aus dem ersten bis fünften Jahre Simons. Eine interessante Verwendung hat der Setel (aram. tekel) in dem Rebus Dan. 5, 25 gefunden, falls Clermont Ganneaus' geistvolle Deutung (Journ. Asiat. VIII, 8) richtig ist: eine Mine, ein Setel, zwei halbe Minen. — Für Setel als Münz- und Gewichtseinheit der Juden vergl. A. Levy, Geschichte der jüdischen Münzen; Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. II, 1879. Für Erkenntnis der babylon. Maße und Gewichte hat Jules Oppert Hervorragendes geleistet.

Secretarium, f. Sakristei.

Sette. Secta ist im klassischen Sprachgebrauch zunächst die Regel, der man folgt, die Methode, dann die Partei sowohl im Staatsleben als insbesondere in der Philosophie: die philosophische Schule, und inwieweit gar nichts anderes als der lateinische Ausdruck für das griechische αἵρεσις, weshalb auch Luther das Wort αἵρεσις meistens mit Sette übersezt hat (vergl. den Art. „Härese“), nur 1 Kor. 11, 19 und Gal. 5, 20 übersezt er „Kotten“ und Tit. 3, 10 übersezt er nicht: einen „sektiererischen“, sondern einen „ketzerischen“ Menschen. Wenn Herm. Schmidt („Die Kirche“, S. 190) secta von secare ableiten und mit οἰκισμα zusammenstellen und so in dem Worte schon eymnologisch den Gedanken der Sonderung, der Ablösung von der Gemeinschaft finden will, so ist dem zu widersprechen, denn secta kommt von sequor her und steht daher auch schon sprachlich der αἵρεσις näher als dem οἰκισμα; das Wort selbst bezeichnend nicht wie Schisma die Losrennung von einer vorhandenen Gemeinschaft, sondern das sowohl innerliche wie äußerliche Sichanschießen an eine bestimmte Richtung in irgendwelchem Parteileben. Aber wie bei all solchen Worten kommt es für die Feststellung ihres

Sinnes im wissenschaftlichen, hier theologischen Sprachgebrauch weniger auf die Etymologie und auf den klassischen wie auch biblischen Sprachgebrauch an, als auf die Beobachtung dessen, wie die Kirche im Laufe ihrer Geschichte diese Worte genauer verwendet hat. Am klarsten scheidet sich die Sekte von Schisma. Schon Augustin sagt (quaest. in Matth. 11): Solet quare, schismatici quid ab haereticis distent, et hoc inveniri, quod schismaticos non fides diversa faciat, sed communiois disrupta societas. Schisma ist die nicht aus dogmatischen, sondern aus kirchenrechtlichen, ja meistens aus rein persönlichen Gründen entstandene Trennung. Die Trennung zwischen der griechischen und römischen Kirche, das päpstliche Schisma im Mittelalter würde niemand Sekte oder Härese nennen, weil, wenn überhaupt hier die Lehre in Frage kam, dies jedenfalls nur nebensächlicher Natur war. Schwieriger ist es, den Unterschied von Sekte und Härese zu bestimmen, zumal ja tatsächlich beide Worte oft fast gleichbedeutend gebraucht werden. Wichtig sind die hierüber von Herrn Schmidt, früher in Breslau, angestellten Untersuchungen (vergl. „Die Kirche“, 1884 und „Symbolik“, 2. Aufl. 1895). Im Begriff Kirche liegen nach Schmidt notwendig die beiden Momente der Heiligkeit und der Katholizität, d. h. in den Gnadenmitteln, in welchen sich das spezifische Wesen und die spezifische Frucht christlicher Offenbarung mitteilt, besitzt die Kirche ihren spezifischen Unterschied von allen religiösen Gemeinschaften außerhalb des Offenbarungsgebietes, ihre Abgrenzung gegen die Welt — ist sie die heilige; aber diese Gnadenmittel sind ihr auch dazu gegeben, die Welt Christo unterthan zu machen, mit seinem Geiste sie zu erfüllen — darum muß die Kirche auch katholisch sein. Jede Gemeinschaft also, in welcher sich die eine christliche Kirche verwirklichen soll, muß in diesem Sinne den Charakter der Heiligkeit und Katholizität an sich tragen. Wenn nun in den historisch gewordenen Kirchen, obwohl in verschiedenem Maße, einerseits die einzigartige Dignität der christlichen Offenbarung und damit der Unterschied von der Welt, andererseits aber auch die Aufgabe der Kirche für die Befreiung der Welt anerkannt wird, so kann nun aber auch jedes dieser Momente derart einseitig betont werden, daß das andre zu sehr dahinter zurücktritt oder ganz vergessen wird. Wird die Heiligkeit, die Weltabgegrenzung auf Kosten der Katholizität, der Weltdurchdringung, betont, so entsteht die Sekte, im entgegengesetzten Falle die Härese. Das Ideal der Sekte ist die Herstellung eines Volkes von lauter Heiligen unter Verkenntung der pädagogischen Aufgabe der Kirche, sie trennt sich von der Kirche, weil in letzterer das charakteristische Moment der Heiligkeit nicht in der Form der persönlichen Eigenschaft ihrer Mitglieder zur Verwirklichung kommen kann. Die Härese dagegen vernichtet den Unterschied zwischen Kirche und Welt, ihr ist das Christentum höchstens Weltvollendung, vielleicht auch nur ein Moment in der Entwick-

lung der religiösen Idee innerhalb der Menschheit. In der alten Kirche sind Sekten in diesem Sinne der Montanismus und der Donatismus, namentlich ersterer ist das eigentliche „Paradigma“, woran man lernen kann, was Sekte heißt, wogegen der Donatismus zugleich etwas von der Art des Schisma an sich trägt. Häresen in der alten Kirche sind der Manichäismus und vor allem die Gnosis, welche Harnack daher nicht uneben die „akute Verweltlichung des Christentums“ genannt hat. In unserer Zeit nennt Schmidt als Hauptsekten den Baptismus, den Methodismus samt der Heilarmee und den Irvingianismus, als Haupthäresen den Socinianismus und den Swedenborgianismus.

Viel einfacher als dieser gewiß geistreiche und viel Wahres in sich enthaltende Versuch, einen Unterschied zwischen Sekte und Härese zu gewinnen, wird es aber immer bleiben, wenn man nach alter Weise unter Festhaltung des Gedankens, daß Härese gleich „Richtung“, „Schule“ ist, darunter etwa mit Rahnis (Herzog R. G. 2. Aufl. V. 522), „Abweichungen von Grundlehren des Heils versteht, die ihren Lebensgrund in einem Geiste der Subjektivität haben, welcher sich unter das apostolische Wort nicht beugen will, und weil die Einheit im Geiste ihren Ausdruck in der Einheit im Glauben hat, Spaltungen erzeugen, die zerlegend auf die Kirche wirken.“ Der Begriff der Härese geht demnach auf den Begriff der Irrlehre zurück. Dabei ist es dann erst eine weitere Frage, ob man vom Standpunkte der wahren, recht lehrenden, d. h. der evangelisch-lutherischen Kirche aus alle abweichenden Lehren, also auch die der römischen und der reformierten Kirche als Härese bezeichnen, oder ob man, wie neuerdings wieder Rahnis, Härese nur da finden will, wo den Bekenntnissen der alten Kirche als dem gemeinsamen Glaubensgrunde der geschichtlich gewordenen Kirchen widersprochen wird. Immer ist Härese Irrlehre, welche als solche geeignet ist, Spaltungen herbeizuführen. Wo nun aber die Irrlehre nicht bloß, wie etwa gegenwärtig der Protestantenverein und die Ritschische Theologie, eine innerhalb der Kirche vorhandene und diese zerlegende Richtung bleibt, sondern wo sie sich neben der organisierten Kirche selbständig organisiert, da spricht man von einer Sekte. Die Sekte hat wie das Schisma eine nebenkirchliche Sonderexistenz, sie heißt daher kirchenrechtlich auch wohl schisma laeticum, aber ihr tiefer Lebensgrund ist immer die Irrlehre, wenn auch unter den Sekten selbst wieder vielleicht die beiden von Schmidt geforderten „Klassen“ unterschieden werden können (vergl. „Sektenwesen“). So groß der Unterschied z. B. zwischen Methodismus und Socinianismus auch sein mag, so bleiben beide doch als nebenkirchliche Sonderbildungen Sekten. — Über den Unterschied von Sekte und Separation vergl. unter „Separation“.

Sektenwesen. Nachdem der Begriff der Sekte (s. d.) dogmatisch und dogmengeschichtlich festgestellt ist, handelt es sich nun zu erkennen, wie Sekten geschichtlich aufgetreten sind. Im

allgemeinen hat die Irrlehre nicht den Trieb, sich in Sondergemeinschaften zu gestalten, sie bleibt lieber als Richtung (Häresie) innerhalb der Kirche selbst und sucht die reine Lehre entweder zu verderben oder deren Anhänger aus der Kirchengemeinschaft hinauszudrängen. Erst wo die Irrlehre zugleich ein falsches Heiligkeitideal vertritt, hat sie in sich selbst das Interesse, sich als die heilige Gemeinde von dem Babel der Kirche zu trennen. Auch in der alten Kirche war es nicht so sehr die falsche Lehre an sich, was zur Absonderung drängte, diese suchte vielmehr im Doketismus und in der Gnosis die Kirche selbst zu häretisieren, zu verweltlichen, sondern erst das aus dem Zudentum herübergenommene gefühlte Heiligkeitideal trieb im Ebionitismus zur Sektenbildung. Energischer als in dem, doch einer absterbenden Zeit angehörenden Ebionitismus tritt dieser mehr ethisch als dogmatisch orientierte Sektengeist im Montanismus und vor allem im Donatismus hervor, während er innerhalb der Kirche selbst zwar in den Streitigkeiten über die Koptertaufe viel Unruhe gemacht hatte, dann aber doch durch Augustin prinzipiell überwunden war. Bei den großen dogmatischen Kämpfen war es zunächst nicht der Arianismus, der sich als Sondergemeinschaft von der Kirche trennte, vielmehr drängte er unter Beistand des weltlichen Armes zunächst seinerseits die Rechtgläubigen hinaus, er wollte also das, was Kirche war, zur Sekte machen. Als ihm hernach der weltliche Arm sich verweigerte und er von der Kirche als Irrlehre gestempelt ward, erwiesen sich die arianischen Gemeinschaften selbst auf dem großen germanischen Völkerboden nicht als lebenskräftig. Der Arianismus wird zwar immer als rationalistische Richtung innerhalb der Kirche bleiben, aber zu wirklichen Sonderbildungen fehlt ihm die innere Lebenskraft. Nicht anders ist es mit den nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Absonderungen. Als Häresen haben diese Irrlehren lange mit der reinen Lehre gerungen; aber als sie bestimmt eben als Irrlehre erkannt waren, haben sie doch nicht genügende Energie gehabt, um dauernde und wirklich geschichtlich bedeutende Bildungen hervorzubringen. Die nestorianischen und monophysitischen Kirchen sind unthätige Sekten an der Peripherie des Christentums geblieben.

Da das Mittelalter nicht so sehr von der Frage nach der reinen Lehre wie von der Frage nach dem heil. Leben bewegt wurde, so tritt uns in ihm auch weniger die dogmatische als die ethische Sekte entgegen, und besonders die im Donatismus angeschlagenen Töne hallen fort. Allerdings in den katarischen und bogomilischen Gemeinschaften waren mehr manichäische Grundsätze wirksam; bald aber trat die Frage in den Vordergrund, wie würdevoll sei, priesterliche Heilsmittler zu sein. Nachdem die cluniacensische Richtung diese Frage auf dem Boden der Kirche zu beantworten gesucht hatte (der Priester muß ein perfectus sein, d. h. das Mönchsideal erfüllen),

zogen die Arnoldisten aus der cluniacensischen Antwort die weiteren Konsequenzen: ein perfectus muß nicht bloß unbeweibt sein, er muß vor allem dem Herrn in dem armen Leben folgen, nur da ist priesterliche Heilsmittlung möglich, wo evangelische Armut als Ideal aufgestellt wird. Die Waldenser kehren sodann den Satz, daß der Priester ein perfectus sein muß, um in den anderen, daß jeder perfectus an sich schon ein Priester ist. Während jedoch die Kirche die Arnoldisten und Waldenser als Kezer von sich auschied und verfolgte (4. Lateransynode 1215), beide Richtungen also zu Sekten werden ließ, versuchte sie doch auch ihrerseits auf das Ideal vom armen Leben Jesu als auf eine Forderung der Zeit einzugehen: der heilige Franciscus und die Bettelorden. Aber da die mittelalterliche Kirche die Nachfolge im armen Leben Jesu doch niemals mit der vollen Entschiedenheit, wie sie von Arnold und hernach auch von Franz gedacht war, empfehlen konnte, so wurden diejenigen, welche hiermit vollen Ernst machten, immer wieder aus dem Babel in die Sekte getrieben und als Sekte verfolgt. (Die Fratricellen, Segarelli, gest. 1300; Dolcino, gest. 1307 mit den Apostelbrüdern.) Auch die Sekten des späteren Mittelalters haben wohl alle ihren Grund in einer Anschauung von der Kirche, welche der des Papsttums diametral entgegenstand. Sowohl in den von Wiclif wie in den von Hus aufgestellten Lehren findet sich donatistischer Sauerteig, ihnen beiden ist die Kirche weltliche Gemeinde der Erwählten. Als sie um ihrer Lehre willen in Streit mit der Kirche gerieten, traten weniger bei ihnen selbst als bei ihren Anhängern und Nachfolgern die praktischen Konsequenzen der Lehre hervor: die Kollarden so gut wie die Hussiten sind Sekten, in denen ganz das alte Vollkommenheitsideal herrscht, und ihre Lehre berührt sich enge mit der der Waldenser.

Nicht die reiche Kirche, sondern die verkümmerte Kirche hat Luther bekämpft, nicht arnoldistische, sondern augustinisch-paulinische Gedanken bewegten ihn. Die Mißbräuche der römischen Kirche hat er so gut erkannt wie Arnold, aber er sah ihre Wurzel wo anders als dieser, nämlich in der Verderbung der Heilslehre selbst. Aber während er nun an diese Wurzel die Axt legte, hob noch einmal, vielleicht durch sein Auftreten mit veranlaßt, der alte mittelalterlich-donatistische Geist sein Haupt empor und meinte, an den Zweigen bessern zu können, ohne die Wurzel zu heilen. Dogmengeschichtlich ist das Schwarmgeistertum falsche Verhältnissetzung von Geist und göttlicher Wortopferbarung, kirchengeschichtlich ist es Nachwirken der alten donatistischen Strebungen, nur daß das alte Armutsideal allmählich verblasst war und die Idee von der Herrschaft der Heiligen die Gemüter in jener Zeit durchdrang. Das wilde, zugleich mit der ethischen Mythe des Mittelalters im Zusammenhang stehende Schwarmgeistertum brach mit der Münsterischen Katastrophe zusammen, und von der Zeit an

zeigte sich die lutherische Kirche überhaupt nicht mehr als der geeignete Boden für dergleichen Sektenbildungen. Anders dagegen war es da, wo der Calvinismus herrschte. Stahl (Parteien in Staat und Kirche S. 37) bemerkte mit Recht von Calvin: „Er trug in sich ein Bild von der äußeren Gestalt christlichen Gemeinwesens in Staat und Kirche, und zwar ist es das Bild eines Gemeinwesens, das in sich selbst rein und heilig, auch äußerlich nicht unter der Welt steht, sondern die Welt beherrscht, — er gab selbst eine Probe davon in Genf. Das, was Calvins Seele erfüllte, war eine Theokratie im evangel. Geiste, eine Theokratie von dem nüchternsten Charakter, ohne Wunder und Zuspilation, ohne Orakel und Priester, aber doch von dem strengsten Charakter.“ Aus diesem dem Calvinismus innenwohnenden theokratischen Zuge ist das puritanische Sektenwesen Englands geflossen. Es ist die Anwendung des calvinistischen Ideals der sichtbaren Darstellung der Gemeinde der Heiligen und der Herrschaft der Heiligen auch im Staatsleben auf die Verhältnisse Englands zunächst von der Zeit Elisabeths bis auf Wilhelm III. (s. Puritaner). Seit dem Cromwellschen Staatsstreich von 1653 und seit der Toleranzakte von 1689 tritt der energisch-theokratische Zug des Puritanismus mehr in den Hintergrund, wohl aber bleibt dem aus ihm hervorgegangenen Quäkertum das enthusiastische Element und das Streben nach der sichtbaren Darstellung der Gemeinde der Heiligen. — Wie sich in England der puritanische Geist allmählich abschwächte, so war es auf dem Kontinente auch mit dem wiedertäuferischen der Fall. In der lutherischen Kirche fand der Baptismus ferner keine Stätte mehr, wohl aber in der reformierten; seine Heimat wird jetzt Holland, dann England und Amerika. In die lutherischen Kirchengebiete dringt er immer nur sporadisch ein. Die sichtbare Herstellung der heiligen Gemeinde ist das den Baptismus in all seinen verschiedenen Gestaltungen beherrschende gemeinsame Interesse. Die Taufe ist der abschließende Eintritt des Menschen in den Stand der Heiligkeit, welcher sich mit der Kirchenangehörigkeit deckt. Einer Heilspredigt, überhaupt der Gnadenmittel bedarf es in der Gemeinde nicht mehr, sondern nur noch einer festen Lebensordnung, welche in der Schrift gegeben ist; die Predigt wird also zur Gesezespredigt. Wer gewisse, äußerlich kontrollierbare Normen des Lebens beobachtet, ist ein Heiliger (Abschwächung der Sündenerkenntnis). Die theokratisch-aggressive Stellung der Welt gegenüber hat der Baptismus aufgegeben, er begnügt sich, wie dies namentlich bei den Mennoniten der Fall ist, mit dem Selbstgefühl der Heiligen der sündigen Welt gegenüber, anderseits hilft er sich durch die Ausbildung christlicher Hoffnungen. Er fühlt sich noch immer berufen, die Welt zu beherrschen; da er sich aber zur Zeit nur erst als gedrückte Minorität fühlt, so kann er nur erwarten, daß diesem verkehrten Zustande bald ein Ende gemacht werde, indem der Herr im Tausendjährigen

Reiche allernächstens die Herrschaft der „Heiligen“ aufrichten werde. — Läßt sich der Baptismus als bloße Richtung, als Häresie kaum denken, sondern treibt sein Prinzip mit Notwendigkeit zur Sekte, so liegt es wieder etwas anders beim Methodismus, bei dem der sektenhafte Zug schon mehr abgeschwächt erscheint. Er ist in seinem ersten Auftreten eine Parallelercheinung zum deutschen Pietismus; aber während letzterer, als auf lutherischem Boden auftretend, wohl nach engeren Kreisen der Gläubigen innerhalb und nicht, oder doch nur vorübergehend, außerhalb und neben der Kirche strebte, hat der Methodismus als reformiertes Produkt immer die Tendenz sektenhafter Absonderung, wenn auch, wie gesagt, nicht in dem Maße wie der Baptismus. Der Methodismus ist zunächst eine propagandistische Richtung innerhalb der Kirche; aber indem er das Gewicht nicht auf die Gnadenmittel, sondern auf das gefühlte Erleben der Befehrung legt, macht er gegen die Kirche gleichgültig. Es liegt den methodistisch gerichteten Kreisen gar nicht daran, ob sie noch zur Kirche gehören oder nicht, es genügt ihnen ihr besonderes Gemeinschaftsleben, und es bedarf oft nur eines bestimmten Anlasses, damit auch formell die Trennung von der Kirche eintritt. Auf anglo-amerikanischem Boden ist dies mehr der Fall gewesen als in Deutschland, wo z. B. in den Philadelphia-gemeinschaften und in den aus Amerika importierten christlichen Vereinen junger Männer viel methodistischer Geist ist, ohne daß doch eine äußere Trennung eingetreten wäre. Die Übertreibung, aber auch zugleich die Karikatur des Methodismus ist die Heilssarmee, welche zwar auch in lutherische Gebiete einzudringen versucht hat, aber doch nur mit geringem Erfolg. Am mildesten tritt der zuletzt im Donatismus wurzelnde Sektencharakter bei der Brüdergemeinde auf. Was die Gemeinde nach Pöngendorf gebindert hat, sich den bestehenden Kirchengemeinschaften anzuschließen, ist wohl weniger die Blut- und Wundentheologie ihres Stifteres gewesen, — die Union namentlich wäre sicher weitherzig genug gewesen, der Gemeinde ihre dogmatischen Besonderheiten zu lassen —, es war vielmehr das Bewußtsein, eine religiöse Elite zu sein, und das Verlangen, neben der verweltlichten Kirche in engeren Kreisen sich zu erbauen. — Eine eigentümliche Stelle unter den Sekten nimmt der Irvingianismus ein, aber doch wird auch von ihm zu sagen sein, daß er durchaus nicht bloß dogmatische Richtung, sondern durchaus ethische Sekte ist. Man mag ihn mit dem Montanismus oder mit der Schwärmgeisterlei zusammenstellen, man mag auf das römische Wesen in ihm aufmerksam machen, immer stellt er sich als bestimmt geschlossene Gemeinschaft dar, welche bei stark chiliastischen Grundgedanken ihre Glieder mittelst der Versiegelung als die heilige Brautgemeinde durch die Schreden der antichristlichen Zeit in das Millennium hinüberzureiten beansprucht. — Neben diesen größeren Sekten hat es gegeben und gibt es, namentlich innerhalb der

englisch redenden Welt, eine große Anzahl kleinerer Gemeinschaften, welche in Deutschland ihren Nährboden meistens in reformierten Gegenden (Wuppertal, Siegener Land) gefunden haben, doch ist auch das lutherische Württemberg (Mellianer, Pregitzerianer) und neuerdings Ostpreußen zu Sektensbildungen geneigt gewesen.

Anderß liegt die Sache auch seit der Reformation mit den rein dogmatischen Sekten. Allerdings wird man nie von einer Sekte reden dürfen, wenn sich eine Gemeinschaft um der reinen Lehre des Wortes Gottes willen von der verderbten Kirche trennt. Ebenso wenig Recht wie die römische Kirche hat, uns Lutheraner eine Sekte zu schelten, hat die Union das Recht, die lutherische Freikirche mit diesem Namen zu belegen; und wenn wieder innerhalb der Freikirche ein vielleicht krankhafter Absonderungstrieb herrscht, so mag man immerhin von verkehrtem Separatismus, aber niemals von Sektiererei reden. Die falsche Lehre aber hat, wie schon bemerkt, selten den nachhaltigen Ernst, die Opfer zu tragen, welche Sonderbildungen erfordern, sie bleibt lieber als zerietendes Clement in der Kirche selbst, wie z. B. der Rationalismus und der Protestantenverein. Weder der Antitrinitarismus noch der Sozialianismus der Reformationszeit, noch später das Lichtfreundtum und die freien Gemeinden haben irgendwie dauerndes, kräftiges Leben bewiesen, und wollte der heutige religiöse Liberalismus oder die heutige Universitäts-theologie es versuchen, unter Trennung von der Kirche es zu Sondergemeinschaften zu bringen, so würden diese Richtungen ihre Lebensfähigkeit bald beweisen. Die falsche Lehre bleibt Härese, kann als solche wohl als Schmarogerwachs an der Kirche existieren, sie kann aber kein selbständiges Leben führen. Etwas kräftiger gedeiht die dogmatische Sekte wieder in England und Amerika, so der Unitarismus und die verwandten Bildungen von Gismere-Hall, aber eine wirkliche Zukunft ist auch ihnen schwerlich zu prophezeien. — Schließlich ist noch zu erinnern an den Swedenborgianismus, in dem die häretische Gnosis wieder aufzuleben schien. Die beiden, das 18. Jahrhundert charakterisierenden Elemente, platter Rationalismus und abenteuerlicher Gespensterglaube reichen sich im Swedenborgianismus die Hand. Sein Bruder im Gewande des 19. Jahrhunderts ist der Spiritismus und die theosophischen Gesellschaften. Bei all diesen Erscheinungen ist nicht mehr von, wenn auch selbst gemachter, innerer Kraft, sondern lediglich Intellektualismus, der niemals dauernde religiöse Gemeinschaften bilden kann.

Seku (Sedu), 1 Sam. 19, 22, in der Nähe von Rama nach Gibeon zu gehen.

Sekularisation, s. Säkularisation.

Sekundär von secundum, missa, d. h. zweite Meinung, da bei der Aelter eines dogmatischen Primataltums vom Jüdischen gelebte Lehre, erst nach der Form s. d. so genannt.

Sekuristen, i. Jannismus, Ps. 111 S. 529 b.

Sela, 1. Gen. 38, 4 dritter Sohn Judas und der Tochter des Canaaniters Suah, Stammvater der Selaniter; 1 Chron. 4, 21 f. werden die Kinder Sela aufgezählt.

2. Ein musikalischer Ausdruck, der 71 mal in 40 Psalmen verwendet wird. Die Deutung = Pause (die Sänger sollen schweigen und die Musik allein spielen) beruht auf der Ableitung von einem nicht belegbaren Stamme salah schweigen. Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen 5. A. S. 77 ff. vergleicht das *diapalma* der LXX und übersetzt Sela passend durch „Erhebung“. Nach ihm ist „ein Einsinken des Orgelisters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Übergang aus piano in forte“ gemeint.

Sela, ebemittische Hauptstadt, Jes. 42, 11 übersetzt Luther „Fels“. Die „Felsenstadt“ liegt südlich vom Toten Meere im Gebirge Seir, in einem Thal, das von Felsen eingeschlossen wird. Seiner günstigen Lage nach, in der Nähe großer Karawanenstrassen, war es für die räuberischen Edomiter vorzüglich als Zufluchtsort geeignet. Sie wurde von Amasia eingenommen und zur Erinnerung daran Jachbeel (s. d. eigentlich Jothbeel) genannt (2 Kön. 14, 7). Von den griech. Schriftstellern wird Sela fälschlich dem berühmten Petra (s. d.) gleichgesetzt. Vielleicht bezeichnet der Berg Sobah die Lage der Stadt.

Selaam, 3 Mos. 11, 22, eine der eßbaren Heuschreckenarten.

Sela-Waheloth 1 Sam. 23, 28, in der revidierten Bibel mit Scheidefels erklärt, ein Ort in der Wüste Maon, an dem Saul seine Jagd auf David einstellen mußte, weshalb ihn der Erzähler Fels der Abteilungen nennt.

Selaniter, 4 Mos. 26, 20 Abkömmlinge des Sela. Dasselbe Wort ist 1 Chron. 10 (9), 5 und Neh. 11, 5 für Schiloni herzustellen.

Selbstachtung, s. Hochmut.

Selbstbestimmung. Der Ausdruck bezeichnet die Fähigkeit der menschlichen Persönlichkeit, sich selbst die Ziele seines Strebens zu stecken und mit freiem Entschluß zu handeln, so, daß der Mensch selber die Verantwortlichkeit für seine Handlungen trägt. Dieselbe wird vom vulgären Bewußtsein in der Regel erheblich überschätzt. Sie ist keine absolute. Denn erstlich hat sie ihre Schranke an dem Willen und der Macht Gottes, iodann an der Natur und den Lebensverhältnissen, endlich an den unzählbaren Einflüssen, welche aus der unsichtbaren und der sichtbaren Welt auf uns geübt werden und das Gebiet der spontanen Willensfreiheit in ein ziemlich enges Bett einbännden. Auch ist unsere Selbstbestimmung allezeit beeinflusst durch unsere vorgehende Entwicklung, so, daß das eigene Handeln der Gegenwart nie für die Zukunft mit bestimmt. Geleugnet wird sie von der pantheistischen und prädestinarianischen Philosophie. Dieselbe betont etwas Nichtiges, wenn man auf den Negus der uns bestimmenden Dinge hinweist, aber sie irrt, wenn sie die Freiheit der Selbstbestimmung negiert. Denn diese ist ein unveräußerlicher Reiz der Persönlichkeit.

Der psychologische Beweis für ihre Realität ist das Bewußtsein um unsere Verantwortlichkeit. Außerdem ruht das ganze christl. System auf ihrer Voraussetzung. Die Befehrung ist kein magischer Prozeß. Alle Mittel der Gnade können scheitern an dem: „doch ihr habt nicht gewollt“. Vgl. die Artt. Freiheit, Gratia, Person, Persönlichkeit, Prädestination.

Selbstbewußtsein ist das Wissen um den eigentümlichen Wert der eigenen Persönlichkeit. Dasselbe ist eine Naturnotwendigkeit, die unzertrennlich mit dem Begriff der Persönlichkeit zusammenhängt. Indem ich zu mir „ich“ sage und damit von allen Existenzen neben, über und unter mir mich unterscheide, werde ich meiner selbst als einer eigenartigen Größe bewußt, die ihren spezifischen Wert inmitten der anderen Existenzen hat. Das Selbstbewußtsein steht darum an sich in keinem Widerspruch zur Demut, sondern ist ihr Korrelat. Es wird nur dann verwerflich, wenn es den eigenen Wert zu hoch schätzt und höher von sich hält, „als sich gebührt“ (Röm. 12, 3). Thut es das, so wird es eitle Aufgeblasenheit, die freilich einem christl. Charakter nicht anhehlt und kein Reflex des Lichtes Jesu ist, sondern vom Teufel stammt, dessen Sünde mit überspanntem Selbstbewußtsein auf das engste verknüpft ist (Jub. 6). Es wird darum das Selbstbewußtsein stets getragen sein müssen von dem Bewußtsein, daß ich nichts habe, „was ich nicht empfangen hätte“, und begleitet von der Reflexion, daß jedes andere Wesen neben mir ebenfalls seinen spezifischen Wert im Kosmos oder vor Gottes Augen hat, einen Wert, den ich zu respektieren habe und welcher dem meinigen seine Relativität verleiht. Hält sich das Selbstbewußtsein in diesen Schranken, so ist es von bedeutendem Wert, indem es nicht nur den Menschen davor bewahrt, sich leichtsinnig an die Laster „wegzuwerfen“, sondern auch seiner Thätigkeit, seinem Wirken nach außen und für das Reich Gottes den Dienst der kraftgebenden Vorgesehne leistet. Es ist darum nicht, wie es von Mystikern und Pietisten verlangt wurde, auszurotten, sondern nur in den richtigen Schranken zu halten und zu heiligen für die uns gestellten Aufgaben. Man kann die Bedeutung des richtig bestimmten Selbstbewußtseins an christlichen Persönlichkeiten wie Luther und St. Paulus studieren und findet es in seiner ganzen Vollkommenheit bei unserem Herrn und Heilande. Vgl. 2 Kor. 3; 11 und 12 und bes. Joh. 8.

Selbsterhaltung (auch **Selbstbewahrung**) ist die unmittelbare Thätigkeit der Selbstliebe (s. d.). Sie ist eine Pflicht. Denn ich bin ein Geschöpf Gottes, mit welchem er seinen Plan hat für Zeit und Ewigkeit. Ich würde darum Gottes Wert zerstören und seinen Plan hindern, wenn ich mich nicht selbst erhalten wollte. Dieser Plan bezieht sich aber auch auf andere Geschöpfe Gottes, an denen ich wirken soll. Die Unterlassung der Selbsterhaltung wäre darum eine Sünde nicht nur gegen mich selbst, sondern auch gegen Gott und meine Mitgeschöpfe. Die Selbsterhaltung be-

zieht sich auf Leib und Seele, auf das natürliche und auf das geistliche Leben. Der Blick auf das erstere fordert ein vernünftiges Gebrauchen aller erhaltenden Mittel und schließt eine jede derartige Thätigkeit aus, deren Gipfelprodukt der Selbstmord ist (s. d.). Ihre Aktion findet freilich ihre Grenze durch den Blick auf das ewige Leben. Den „äußeren“ Menschen darf ich nur so lange erhalten, als der „innere“ dadurch nicht geschädigt wird. Der Märtyrer erhält sich selbst, indem er sich töten läßt, vgl. Joh. 12, 25. Diese Stelle gilt auch von der das Leben schädigenden Pflichterfüllung, dem Einsetzen der zeitlichen Existenz für das ewige Leben. Es gilt vor allem das Gottesgeschöpf in uns rein und unbeschädigt zu erhalten für den Tag der Offenbarung Jesu. Diese Handlung hat eine negative und eine positive Seite. In ersterer Hinsicht sind die verderblichen Einflüsse abzuwehren, welche vom Teufel, der Welt und dem Fleisch ausgehen. In der anderen Beziehung ist das Gute durch Gebrauch der in den Gnadenmitteln flutenden Gotteskräfte der Heiligung zu nähren und zu stärken und durch aktive Thätigkeit im Gebiet der von Gottes Willen gezogenen Grenzen zu befestigen und zu mehren. Beide Momente, das respektive wie das produktive, liegen beschloßen in der Forderung Jesu, daß wir in ihm bleiben wie die Rebe am Weinstock (Joh. 15). Die Mittel der Selbsterhaltung in diesem höheren Sinn sind Wachsamkeit nach innen und außen, Gebrauch der Gnadenmittel, Gebet, Askese und Thätigkeit. Weder die von der mönchsmystischen Richtung einseitig empfohlene, mit Askese verbundene Kontemplation, noch die all-einige Aktivität führen zum Ziele. In ihrer gesunden Verbindung liegt mit Gottes gewiß nicht versagender Hilfe die Gewähr des Gelingens.

Selbsterkenntnis ist eine der Grundforderungen des sittlichen und christlichen Lebens. Sie ist notwendig sowohl im Hinblick auf die Aufgabe, welche jeder an sich selbst zu erfüllen hat, wie im Rücksicht auf die, welche uns sonst in der Welt und im Reiche Gottes gestellt ist. Ohne sie kommt man entweder zur Überschätzung des eigenen Seins, daß man „weiter von sich hält, als sich gebührt zu halten“ (Röm. 12, 3) oder zur Unterschätzung. Das erstere gefährdet aber ebenso die Demut und Buße wie die Liebe zu den Brüdern und führt zudem in die Gefahr, größere Dinge angzugreifen, als man bewältigen kann. Das zweite aber macht niedergeschlagen, führt das Gemüt von der eigentlichen Arbeit auf eingebildete Gefahren ab, hindert also jene und läßt es zu keiner frischen, freudigen Thätigkeit kommen. Je gründlicher die Selbsterkenntnis ist, je mehr ich alles Verthorie und Schwache in mir gewahre und je klarer ich zugleich sehe, was Gottes Gnade schon in mir geschaffen und mit welcher Gnade er mich ausgerüstet hat, um so gelassener werde ich sein, auf der einen Seite demütig und zur Buße bereit, auf der anderen Seite freudig und getrost im Vertrauen auf

den, der, was er angefangen hat, auch vollbringen wird. Mit Recht hat darum schon die alte Weisheit mit ihrem „Erkenne dich selbst“ auf die hohe Bedeutung der Selbsterkenntnis hingewiesen, und die h. Schrift wird nicht müde zu jener Selbstprüfung (s. d.) aufzufordern, durch welche sie gewonnen wird; 1 Kor. 11, 28; 2 Kor. 13, 5.

Selbstgefühl kann wie Selbstbewußtsein gut und verwerflich sein. In ihm spricht sich wie in jenem das Empfinden des eigenen Wertes aus. Gewöhnlich braucht man es im bösen Sinne und versteht darunter eine übertriebene Vorstellung von der eigenen Bedeutung. Während aber das Selbstbewußtsein mehr Sache des Geistes ist, entspringt das Selbstgefühl mehr dem unmittelbaren und unbewußten Empfindungsvermögen. Selbstbewußtsein hat der Mann von nicht gewöhnlicher Bedeutung, Selbstgefühl der Hochgeborene oder sonst durch außer ihm liegende Kräfte Emporgehobene. Ein Cäsar ist selbstbewußt, ein reicher Erbe hat Selbstgefühl. Der Geist Christi verwandelt beides in das Gefühl der Verantwortlichkeit, welches fragt: wie kann ich das mir anvertraute Pfund dem Willen Gottes gemäß heilsam verwenden?

Selbstgenügsamkeit Gottes, s. Seligkeit.

Selbstergerechtigkeit bezeichnet den Zustand des Menschen, welcher des Wahnes lebt, er entspreche der Idee des Menschen, obwohl es nicht der Fall ist. Sie findet sich in den verschiedensten Lebenskreisen. Typen der Selbstergerechtigkeit zeigen uns außerhalb des religiös gefärbten Gebietes in der alten Zeit die Kreise der Stoiker, in der neueren die Philosophen und die Philister der „reinen Humanität“, innerhalb desselben die Pharisäer, Mönche und Perfektionisten. Der ihnen allen gemeinsame Boden ist das Streben nach einer sittlichen Haltung der Persönlichkeit verbunden mit dem Gedanken, daß der Mensch die Kraft habe, entweder aus sich selbst, oder aus verliehenen Kräften eine ausreichende Vollkommenheit zu gewinnen, und daß die Gestaltung derselben eine verdienstliche, zum wenigstens auszeichnende Sache sei. Der Quellpunkt derselben aber ist eine mangelhafte Vorstellung von dem, was der Mensch sein soll, welche durch eine willkürliche Verkürzung des Maßstabes der Gerechtigkeit gewonnen wird. Diese Verkürzung kann sich verschieben vollziehen. Der Pharisäer, der Mönch, auch der Perfektionist, verschließt das Auge vor der Welt der Gedanken des Herzens und sieht nur auf das äußerliche Werk. Er läßt „das Schwere im Geiste dahinten“ (Matth. 23, 23) und gibt sich dem Wahne hin, eine große Summe einzelner dem Gezeß Gottes entsprechender Handlungen sei „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“. Der außerreligiöse Selbstergerechte pflegt das nicht zu thun. Aber er hält das Einzige für ein notwendiges Glied in der Entwicklung, und meint, mit sich zufriedensein zu können, wenn er nur ungefähr die Stufe der Güte erreicht, welche eben vermöge der Schwäche der menschlichen Natur erstiegen

werden kann. Der Selbstgerechte ist aber vor Gott ein Greuel. Er ist „ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm“ (1 Joh. 1, 8). Auf jeden Fall gilt dies von ihm objectiv, meist aber auch subjectiv, weil sich bei rechter Selbstprüfung und vermöge des Stachel des Gezeßes (des in das Herz, wie des auf die Tafeln geschriebenen), der den Menschen keine Ruhe finden läßt, bis er sie findet in Gottes Gnade, der Bahn der Selbstergerechtigkeit nur mit einer gewissen Heuchelei dadurch erreichen läßt, daß man das Auge absichtlich vor dem Zeugnis der Wahrheit verschließt. Dieser Zustand führt aber, wenn er andauert, zur Blindheit und Verstockung. Aus diesem Grunde ist der Selbstgerechte weiter vom Reich Gottes entfernt als der Zöllner und Sünder. Denn sein Bahn ist ein Schild, an welchem die Pfeile des Buzruß abprallen. Deshalb ist es für ihn eine Wohlthat, wenn er einen tiefen Fall thut, der den Bahn zerstört und das Auge öffnet. Vor der Selbstergerechtigkeit bewahrt der stete Kommerz mit dem Worte Gottes und die entschlossene Wahhaftigkeit, welche sich nicht mit dem Schein begnügt, sondern die Dinge, also die wirkliche gottgegebene Idee des Menschen und den wirklichen Zustand desselben so anschaut, wie sie sind. Denn hierdurch wird das Bewußtsein des „armen Sünder's“ mit unfehlbarer Sicherheit gewedt.

Selbstkommunion, s. „sumtio“.

Selbstliebe wird von der h. Schrift als etwas Gegebenes vorausgesetzt, wenn sie 3 Mos. 19, 18, Matth. 22, 39, Ephes. 5, 28 als Maßstab für die Nächstenliebe verwandt wird. Sie ist also etwas mit der menschlichen Natur schöpfungsgemäß gegebenes, welches nur der sittlichen Ausgestaltung harret. Ihre physischen Wurzeln liegen in dem Selbsterhaltungstrieb, den der Mensch mit jedem Geschöpf teilt, ihre geistigen in dem mit dem Begriff der Persönlichkeit gegebenen Selbstbewußtsein. Bei der Selbstliebe wird der Mensch sich selbst Objekt. Die Selbstliebe ist auf richtiger Bahn, wenn ich mich liebe als dieses Geschöpf Gottes, in und an welchem und durch welches die darauf bezüglichen Gedanken des göttlichen Weltplans sollen vollendet werden. Sie ist auf verkehrter Bahn, wenn ich mich als ein Einzelwesen liebe, dessen Wohlfinden das höchste Gezeß ist. In diesem Falle entsteht jene Philautie, welche schon die alte Philosophie tadelt, welcher die Sünde ihren Ursprung verdankt und welche sich in der Gottlosigkeit vollendet. Zugleich entsteht nach seiten der Missethäter der Egoismus, der die selbständige Bedeutung der Missethäter verneint und die ganze Lebensbewegung in den Dienst der eigenen Wohlfahrt, resp. der gottwidrigen Luste stellt, sich also als den Mittelpunkt des Universums ansetzt statt als ein Glied des ganzen Organismus. Die richtig bestimmte Selbstliebe steht dagegen auf religiösem Gebiet mit der Gottesliebe, auf ethischem mit dem Altruismus, der Nächstenliebe in Harmonie und ist darum mit Selbstverleug-

nung, ja Selbstaufopferung wohl vereinbar, wie das als höchstes Beispiel das Verhalten des Herrn zeigt, der, indem er sich selbst opferte, sich selbst vollendete. Es war eine aus dem Pantheismus fließende Verirrung, wenn mittelalterliche und später auch katholische Mystiker als höchsten Grad der Gottes- und Nächstenliebe das Erlöschen jeder Selbstliebe, die Aufgabe der eigenen Persönlichkeit verlangten. Stellen wie Joh. 12, 25 u. a. sind relativ zu verstehen, da sie sich auf das zeitliche Leben, das als solches nicht das Ziel, sondern nur ein Durchgangsstadium zum Ziele der über uns waltenden Gottesgebanen ist, beziehen. Das Beispiel St. Pauli Röm. 9 (ebenso 2 Mos. 32 das des Moses) ist aber nur starker Ausdruck starker Liebe. Er setzt nur einen Fall: „Wenn es möglich wäre“. Aber es ist eben nicht möglich. Denn Gott will wohl, daß der Mensch in der Nachfolge Jesu bereit ist, das ganze irdische Glück und Sein in Gottes- und Bruderdienst zu opfern, aber nicht, daß er auf das ewige Leben, auf die Erreichung des Ziels, für welches Gott ihn geschaffen hat, verzichtet.

Selbstmord ist die Handlung, durch welche der Mensch selber aus freiem Entschluß seinem Leben ein Ende macht. Er steht in Zusammenhang einerseits mit sündlichen Handlungen, anderseits mit sündlichen Einstellungen. Mit Recht weisen die Katholiken darauf hin, daß auch der Schlemmer, Freßer, Säuffer, Hurer, kurz der, welcher auf seine Gesundheit „los lebt“, sein Leben mutwillig verkürze, also ein Selbstmörder sei. Aber er ist es doch nur in gewissem Sinne. Denn in der Regel fehlt hierbei gerade die Tendenz auf den Tod. Der Schlemmer will Genuß, nicht das Ende des Lebens. Das aber sucht der Selbstmörder, freilich auch nicht als eigentliches Ziel, sondern als Mittel, einem Leid zu entgehen, das er glaubt nicht ertragen zu können. So ist hier Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Dagegen ist, was man wohl zur Verteidigung des Selbstmordes behauptet hat, keine Gleichheit zwischen der Handlung des Selbstmörders und des sich für das Vaterland oder andere Aufopfernden oder des Märtyrers. Denn diese alle suchen nicht den Tod, sie zahlen ihn nur als Preis für das hohe sittliche Gut, das sie glauben bis zur äußersten Grenze ihres Vermögens festhalten und verteidigen zu müssen. Es ist nicht Überdruß des Lebens, sondern der wahre Gedanke, daß es höhere Güter als das Leben gibt, welche diese in den sicheren Tod treibt, außerdem so, daß die eigene Hand nicht selbst den Tod herbeiruft, vielmehr nur unter Gefahr des Todes die Pflicht erfüllt. Aber der Lebensüberdruß ist nun die Stimmung, aus welcher die Selbstmordgedanken strömen, der Giftbrunnen, dem der verbrecherische Gedanke entsiegt. Derselbe ist entweder eine allmählich entstandene Stimmung, die *acedia* des Mittelalters, das *taedium vitae* der alten Zeit. Er kann hervorgerufen werden durch ein die Seele überwältigendes Maß von Widerwärtigkeiten, so

daß die Sehnsucht entsteht, dem Leid der Welt entrückt zu sein. Er kann aber auch seine Ursache in einem sündlichen Lebenswandel haben, sei es in einem wilden Leben, das die Mittel des Genießens oder der Existenz zerstörte, sei es durch ein trüges Nichtssein, welches die Interessen an den Dingen und Aufgaben verloren hat und die Vangeweile nicht ertragen kann. Er kann auch spontan entstehen wie bei Cato, welcher es nicht glaubte ertragen zu können, daß die Republik zu Grunde ging, oder bei Demosthenes, welcher die Freiheit Athens nicht überleben und der Rache Philipps sich nicht aussetzen wollte. Wenn hier und bei ähnlichen Fällen auch wie bei dem Märtyrer u. ein Gut höher gewertet wird, als das Leben, so ist doch der große Unterschied, daß jener sein Leben daran setzt, dies Gut zu verteidigen, dieser es aufgibt, um dem Schmerz zu entfliehen, welcher mit dem Verlust des Gutes verbunden ist. So hat ein Cato doch eine sittliche Gleichheit mit einem Laurentius, sondern, obwohl sittlich höher zu taxieren, steht er doch auf einer Stufe mit dem Mann, welchem der Konkurs droht, und der nun, um dem damit verbundenen Elend zu entgehen, sich das Leben nimmt. Man wird viele Grabunterschiede der Verschuldung beim Selbstmord statuieren müssen. Der sterbende Cato erweckt in erster Linie Mitleid, der frevelhafte Spieler, der sich in Monaco die Kugel durch den Kopf jagt, Jörn. Aber die That beider ist sittlich verwerflich, ist sündig.

Das hat zwar die alte Ethik nicht erkannt. Sehr begreiflich. Denn der höchste Maßstab, der ihr zu Gebote stand, war die staatliche Gemeinschaft. Deshalb macht Aristoteles gegen den Selbstmord auch nur die Gründe geltend, mit welchen heute der Militarismus den Selbstmord des Soldaten verwirft. Im übrigen hielt ihn die Antike für erlaubt und die Stoa rechtfertigt ihn: *patet exitus; — brevis ad libertatem via* (Seneca). Ebenso verteidigt den Selbstmord die heutige vulgäre Anschauung, welche ja überall heidnisch infiziert ist, während die ernstere Philosophie, z. B. Dörner, Phil. Ethik. S. 354 ff. denselben verwirft. Dasselbe thut das Christentum. Zwar die H. Schrift enthält kein ausdrückliches Verbot, ein Zeichen, daß unter der Herrschaft des göttlichen Geistes ebenso im alten wie im neuen Bunde der Selbstmord etwas Unbentbares ist. Aber die Selbstmörder Saul, Aitophel, Judas sind ihr die „Verlorenen“. Mit Recht könnte man auch sagen, daß in dem 5. Gebot der Selbstmord mit verurteilt ist.

Mit dem christlichen Glauben ist der Selbstmord schlechterdings unvereinbar. Das Leben ist ein von Gott anvertrautes Gut, so hat Gott allein das Recht, es wieder zu nehmen. Es ist gegeben zur Erfüllung einer Aufgabe. Der Selbstmörder entzieht sich derselben. Der Selbstmord ist Flucht vor Strafe oder Kreuz. Der Gläubige soll diese wie jenes nehmen aus des Vaters Hand, in der Gewißheit, daß einmal auch hier eine Aufgabe zu er-

füllen ist, andererseits auch hieraus Frucht für die eigene Vollendung erwächst. Welche Frucht haben Gub und Lazarus in ihrem „unerträglichen“ Elend geschaffen nicht nur für sich, sondern für alle Gotteskinder nach ihnen bis zum heutigen Tag! Endlich aber ist das Leben in seinem ganzen Umfange Gnadenzeit. Der Selbstmörder bricht mutwillig ein Stück davon ab und zerstört damit freventlich den heilsamen, gnädigen Rat Gottes. Selbstmord ist darum Sünde gegen sich selbst, gegen die Brüder und gegen Gott, und zwar eine um so furchtbarere, als sie den Menschen zugleich jeder Möglichkeit der Buße beraubt.

Bei der Beurteilung des einzelnen Selbstmörders müssen freilich die besonderen Umstände ins Auge gefaßt werden. Nicht freilich so, daß man seiner That den sündlichen Charakter nimmt. Es war darum eine allerdings durch die Zeiten entsetzbare Verirrung, wenn einige Kirchenväter es lobten, daß einige Jungfrauen in der docletianischen Verfolgung, um der Schändung zu entgehen, sich selbst das Leben nahmen, und mit Recht hat Augustin (De Civ. Dei I, 17 ff.) die That getadelt, da die Seele rein bleiben könne, auch wenn der Leib geschändet wird. Die Wertung des Selbstmordes als einer gottwidrigen That ist um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen unter allen Umständen aufrecht zu erhalten. Aber um der Liebe willen muß man auch alles in Erwägung ziehen, was relativ zur Entlastung des Selbstmörders dient. Denn er ist ein Sünder, aber meist auch ein Unglücklicher. So verdient seine That Tadel, er selbst zugleich Mitleid, es sei denn gewiß, daß die That nur leidenschaftlichem Frevelmut entsprang, was allerdings, da wir nicht in das Herz sehen können, nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit festgestellt werden kann.

Die Frage kommt besonders in Betracht bei der Beerdigung des Selbstmörders. Da die Kirche im Selbstmord eine Sünde sah, verbot sie mit Recht dem Selbstmörder das kirchliche Begräbniß, es sei denn, daß er noch lebend nach seiner That dieselbe bußfertig wieder negiert hatte. Das kirchlich beeinflusste Volksbewußtsein billigte es, daß man sich hierbei nicht begnügte, sondern auch den Leichnam des Selbstmörders aus der Reihe der Christengräber hinaus an einen besonderen Platz außerhalb der Kirchhofsmauer verwies. Das Volksbewußtsein hat sich seit den Tagen der Goethe'schen Selbstmordsentimentalität geändert, wenigstens in den Kreisen der Gebildeten und Hochgebildeten. Da man überhaupt dem Ernst der christlichen Gedanken mehr und mehr entfremdet wurde, begann ein Sturm gegen die kirchliche Praxis, der noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Leider hat sich die Kirche an manchem Ort dadurch bewegen lassen, dem Selbstmörder das kirchliche Begräbniß zu gewähren. Das ist entschieden trotz Roth's Vertretung fehlerhaft. Die Kirche begräbt nur ihre Glieder. Wer offenbar in einer Sünde ohne Buße starb, kann nicht mehr als ihr

Glied gelten, den kann sie nicht in Hoffnung der jehigen Auferstehung begraben. Sie muß deshalb dem Selbstmörder ebenso wie dem Exkommunizierten oder a sacris Suspendierten das kirchliche Begräbniß veragen. Diese Veragung ist kein Urteil über das ewige Geschick, sondern besagt nur, daß der Mensch, als er starb, nicht mehr zur Kirche gehörte. Darum ist auch der Selbstmörder, welcher noch Buße thun konnte, zweifellos kirchlich zu begraben. Anders liegt die Frage nach dem abgesonderten Platz. Wo der Kirchhof Eigentum der Kommune ist, hat die Kirche nichts mit dem Platz zu thun. Ist er aber ihr Eigentum, so muß sie entscheiden. Es liegt kein unmittelbar kirchlicher Grund vor, das Grab in der Reihe zu verweigern. Nur das Herkommen, die Rücksicht auf ernste, einsältige Christen und der Gedanke der Abschreckung sind hier von Bedeutung, sonderlich auch der letztere zumal bei der Zunahme der Selbstmorde in der Gegenwart und der lagen Anschauung, welche darüber in weiten Kreisen herrschend ist. Man geht jetzt vielfach einen Mittelweg. Man unterscheidet zwischen Selbstmord, der mit Bewußtsein und solchem, der mit getrübler Urteilstraft vollzogen wurde. Jenem weist man den abgesonderten Platz, diesem das Grab in der Reihe an. Die Unterscheidung ist in der Theorie richtig, in der Praxis kaum mit Sicherheit zu vollziehen. Es ist darum fraglich, ob sich diese Praxis wird halten können.

Selbstprüfung ist eine fortlaufende Funktion des christlichen Lebens. Ihr Zweck ist diejenige Selbsterkenntnis zu schaffen, ohne welche weder die tägliche Buße noch die rechte Thätigkeit im Reiche Gottes möglich ist. Die S. Schrift fordert sie darum mit Nachdruck nicht nur in den Stellen, welche direkt davon sprechen wie 1 Kor. 11, 28; 2 Kor. 13, 5; Gal. 6, 4, sondern auch überall, wo sie zur Wachsamkeit, zum Abhaken auf sich selbst, zur Buße auffordert. Denn das alles ist ohne Selbstprüfung nicht möglich. Über Zeit und Methode sagt die Schrift nichts. Die vom Mönchtum beeinflusste mittelalterliche Kirche hat es versucht, bestimmte Regeln aufzustellen, wie z. B. St. Bernhard in seiner Schrift de consideratione. Aber sowohl diesen Regeln gegenüber, wie den besseren, welche später der Pietismus aufstellte, ist zu sagen: Eines schied sich nicht für alle. Die Selbstprüfung ist etwas durchaus Individuelles, das Gefahr leidet entgeistigt zu werden, sobald es schematisch betrieben wird. Ein warnendes Beispiel ist nicht nur die instructio de modo examinandi conscientiam des Ignatius v. Loyola sowie die römische Beichtpraxis überhaupt, sondern auch die Methode der Tagebücher, welche, sobald sie nicht der Individualität völlig entsprach wie bei Bogazky, immer in die Gefahr brachte, sich selbst zu bespiegeln, oder über sich selbst zu grübeln. Es ist richtiger, die sich natürlich ergeben, also von Gott gegebenen Gelegenheiten zu benutzen. So vor allem,

was schon 1 Kor. 11 indiziert ist, die Zeit vor dem Gang zur Beichte und zum Sakrament, dann die „großen Tage“, welche Gott uns schafft in Freud und Leid, Gelingen und Mißlingen, und endlich die stillen Stunden, wo wir Gottes Wort betrachten, sonderlich die Abende, an welchen ja auch der Herr in der Stille betend sich und sein Wert ins Auge faßte.

Die Selbstprüfung muß vor allen Dingen wahr sein. Es muß bei ihr der entschlossene Wille, allen Selbstbetrug, alle falsche Entschuldigung, alle Extravaganz zu vermeiden, die Leitung haben. Denn nicht allein Selbstentschuldigung und Überhebung droht hier gefährvoll, sondern auch unwahre Selbsterniedrigung, da der Hochmut sich auch darin gefallen kann, ein ganz besonderer Sünder zu sein. Die Prüfung fordert aber einen Maßstab. Dazu empfiehlt sich nicht der Blick auf andere Menschen. Zwar kann von einem solchen heilsamen Ausgehen, weil das Aufschauen zu wahrhaft christlichen Persönlichkeiten den Blick für das Gute schärft und das Gefühl dafür erwärmt, und den Blick auf Fehler der „großen Heiligen“ ein am Rande der Verzweiflung schwebendes Gemüt aufrichten kann, was Luther öfter erfahren hat. Aber man kommt dabei in Gefahr, sich zu entschuldigen, oder auch zu verzagen. Gesunder wirkt der Blick auf Gottes offenbaren h. Willen, auf das Gesetz, das uns gerade zum Zweck der Selbstprüfung als ein Spiegel vorgehalten wird, — und der Blick auf Jesum, der ja nicht nur das Vorbild aller Vollkommenheit, sondern zugleich der Heiland ist, der alle Sünde tilgen will und das verlorene Schaf sucht, ob er es finde. Denn wenn die Selbstprüfung heilsamen Erfolg haben soll, muß sie nicht nur auf die Gerechtigkeit, sondern auch auf die Gnade acht haben. Sieht sie nicht zugleich auf die letztere, so wird ängstlicher Skrupel und Verzagttheit die Folge sein oder Verkürzung des Maßstabes der Gerechtigkeit. Thut sie es dagegen, so bleibt der Mut wahrhaftig zu verfahren, weil schon die Salbe gesehen wird, welche auch den schlimmsten Schaden heilt, und gerade der Blick auf die Gnade vertieft die Prüfung so, daß sie zu wahrer Buße Anlaß wird und zu dem Glauben, durch welchen die Sünde allein kann überwunden werden. So verfährt St. Joh. im ersten Brief 3, 18—24. Die Selbstprüfung wird um so besser funktionieren, je weniger sie isoliert vollzogen wird, sondern sich an der Hand und im Lichte des Wortes Gottes der allgemeinen Betrachtung der Dinge des Reiches Gottes eingliedert. Die großen Gesichtspunkte, welche sich hiermit ergeben, verhüten die Gefahr allzu einseitigen Haftens an der eigenen Person und lassen sie im Konnex des ganzen großen Gottesreiches wie des göttlichen Heilsplans erscheinen, was ungemein fördernd auf die Gesundheit der Selbstprüfung einwirkt.

Selbstsucht ist der Wille der Selbstliebe, die Wurzel aller Sünde. Durch die Selbstsucht

stellt sich der Mensch an Gottes Stelle in den Mittelpunkt. Die Folge ist, daß sein Verhältnis und Verhalten zu Gott und der Welt in jeder Beziehung verdorben wird. Nicht mit Unrecht haben darum seit Buddeus viele Theologen alle Sünden aus der Selbstsucht abgeleitet, während man es früher liebte, die superbia, den Hochmut an die Spitze zu stellen, und Augustin dafür den Ausdruck amor sui, Selbstliebe (d. h. im falschen Sinne) gebraucht. Die Selbstsucht ist darum der eigentliche Feind auf dem Felde des sittlichen Kampfes. Bei der Befehung, mit welcher das Leben Christi in mir beginnt, wird er prinzipiell überwunden. Aber er macht sich, so lange der alte Adam noch in uns ist, in allen einzelnen sündigen Regungen immer aufs neue geltend. Darum trifft die gegen jede einzelne Sünde gewandte Waffe des göttlichen Wortes zugleich auch immer die Selbstsucht, welche das Rückgrat oder das Mark jeder einzelnen sündlichen Bewegung bildet. Sobald sie völlig aus dem geistlichen Organismus ausgemergelt ist, wird die Vollkommenheit da sein. Der Kampf gegen sie währt aber bis zum Grab und vollzieht sich, negativ ausgedrückt in der Selbstverleugnung, positiv in der Selbstsucht und in der Aktivität der Liebe zu Gott und den Brüdern, welche in der Nachfolge dessen sich bewegt, „der nicht das Seine suchte“. Vgl. Phil. 2; 1 Kor. 10 und die Artt. Selbstliebe, Selbstsucht und Selbstverleugnung.

Selbstverleugnung. Der Begriff will aus Matth. 16, 24 verstanden sein. „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir.“ Des Herrn Selbstverleugnung bestand in dem Verzicht auf das irdische Glück, welches sich ihm darbot, auf Besitz, Ruhe, Genuß, Erfolg der Thätigkeit, Ehre, Ansehen etc., und zugleich auf die Herrlichkeit, welche ihm als dem Sohn Gottes zutram und welche er zuvor im Himmel hatte. Sie bestand zugleich in der willigen Übernahme des Kreuzes, das er ja nicht nur von Gabbatha bis Golgatha, sondern von Jugend auf getragen hat. Diese Selbstverleugnung stand aber in dem Dienst der Aufgabe, welche er im Gehorsam gegen den Vater und in Liebe zur verlorenen Welt erfüllen wollte und welche eben ohne jene nicht konnte zu ihrem Ziele geführt werden. Dieser Selbstverleugnung muß also die des Jüngers Christi ähnlich sein. Die christliche Selbstverleugnung unterscheidet sich darum wesentlich von der natürlichen durch das Ziel, welchem sie dienen will. Denn auch der natürliche Mensch übt Selbstverleugnung; z. B. der römische Wettkämpfer, der sich „alles Dinges“ enthielt, auf das Genußleben verzichtete, um die „vergängliche Krone“ zu empfangen, oder der spartanische Knabe, der sich peitschen ließ, um den Ruhm des Spartaners zu gewinnen. Aber der Christ strebt eben nach der „unvergänglichen Krone“ wie sein Meister: „Für einen ewigen Kranz dies arme Leben ganz!“ So verzichtet der Christ im Hinblick auf die Aufgabe, welche

er an dem Wert Christi wie an sich, so an anderen zu vollbringen hat, auf allen Genuß, auf alles irdische Gut, welches der Ausrichtung dieser Aufgabe hinderlich sein würde. Es ist nicht eine Verachtung dieses Gutes — das wäre stoisch — sondern ein mit Schmerz verbundener Verzicht auf das an sich geschätzte Gut um des höheren Gutes willen, das erstrebt wird. In gleicher Weise nimmt der Christ das positive Weß, das „Kreuz“ im speziellen Sinn auf sich, welches nach Gottes Willen und der Natur der Sache gemäß getragen werden muß, damit die Aufgabe erfüllt und das Ziel erreicht werden könne. So verleugneten die Apostel sich selbst, als sie Geißelung und Gefängnis willig ertrugen. Die Selbstverleugnung hat es demnach zunächst und in ihrem reinen Begriff nicht mit dem Verzicht auf sündliche Güter zu thun, sondern entsagt an sich ihr zukommenden, von Gott ihr bestimmten Gütern und nimmt an sich ihr nicht zukommende Leiden auf sich um der Aufgabe willen, die in dieser Zeit für die Ewigkeit zu lösen ist und um des Zieles willen, das nach Gottes Absicht erreicht werden soll. Da nun aber dies Ziel auch die sittliche Vollendung der eigenen Natur mit in sich schließt und es darum zu der Aufgabe gehört, das Böse in uns zu tilgen und dieses, so lange wir hier sind, zu unserem „Selbst“ gehört in dem Maße, daß wir den Verzicht auf die Bethätigung unserer sündlichen Triebe wie ein Leid empfinden, so gehört in weiterem Sinne zur Selbstverleugnung auch der Kampf wider die eigne Sünde, das Verleugnen des ungöttlichen Wesens und der weltlichen Luste (Tit. 2, 12), das Ausreißen des ärgern den Auges und das Abbauen der ärgern den Hand (Matth. 5, 29). Die mittelalterliche Frömmigkeit, welcher der Begriff der Selbstverleugnung sehr lebendig vor der Seele stand, ging doch beeinflusst durch heidnische Gedanken (Natur) auf verkehrter Bahn, wenn sie willkürlich dabei verfuhr nach eigener Wahl, ohne Rücksicht auf die dem einzelnen gestellte spezielle Aufgabe im Reiche Gottes, und den größten Verzicht auf irdisches Gut und die größte Selbstinart für die vollkommenste Selbstverleugnung hielt. Ebenso die Mystik. „Abgeschiedenheit will nichts sein“ (Edgart). Demgegenüber hat die Reformation den Begriff wieder zu seiner biblischen Reinheit und Besonnenheit zurückgeführt, indem sie einerseits das Maß der Selbstverleugnung nach der Forderung des Berufs abstechte und anderseits an Stelle der selbstverwählten Marter auf das „heilige Kreuz“ hinwies, das man nur nimmt in dem Maß, wie Gott es gibt; vgl. Konf. Aug. 26. Zugleich schenkt sie den im Mittelalter waltenden Gedanken der „Verdienstlichkeit“ der Selbstverleugnung ab und betonte mit Recht, daß sie nichts weiter sei, als ein Dankesopfer, welches dem Opfer Christi gebracht wird, ohne dabei die biblische Wahrheit von dem Ehrenkranz, der den, der sich selbst in Christi Nachfolge verleugnet, krönen soll, zu negieren.

Die Kraft zur Selbstverleugnung fließt aus dem Blick auf Christum, der für uns sein Kreuz trug, und auf das ewige Ziel.

Selbstzucht Da unter Zucht jene Thätigkeit zu verstehen ist, durch welche das ältere in seiner Art ausgereifte Geschlecht das jüngere, noch unreife treibend und hemmend leitet, damit es tüchtig werde zu allem Guten, so ist Selbstzucht dieselbe Thätigkeit, welche von dem relativ vollkommenen Teil des Menschen auf den noch unvollkommenen ausgeübt wird. Das Subjekt der Selbstzucht ist bei dem natürlichen Menschen die Vernunft, das Objekt die Sinne und Glieder, die seelischen und leiblichen Potenzen, welche in dem Menschen, insofern er Natur ist, wirksam sind und, weil sie ohne das Auge der Vernunft „blind“ oder wie Kinder „unvernünftig“ sind, eben der Leitung bedürfen. Bei dem Wiedergeborenen ist das Subjekt der „Geist“, oder „Christus“ — aber in der Weise, wie er mit dem Zentrum der menschlichen Persönlichkeit zusammengeschlossen ist, also die vom H. Geist erleuchtete und beherrschte und vom Leben Christi erfüllte Vernunft; das Objekt die Glieder — die leiblichen und geistigen Triebe. Die Thätigkeit der Selbstzucht setzt sich nun das Ziel, diese mannigfaltigen Triebe so zu leiten, hier zu hemmen, dort zu fördern, daß keine Unordnung unter ihnen entsteht, daß keiner von ihnen dem Gesamtorganismus verderblich wird, daß sie in den Dienst der Zwecke treten, welche der Mensch in dieser Welt und im Reich Gottes erfüllen soll. Ohne sie würden einzelne Triebe, hier die sinnlichen, dort geistige, übermächtig werden und Unordnung entstehen, welche den Menschen unfähig macht, sich dem Ziel der Vollkommenheit zu nähern, das er erreichen soll. Zur Selbstzucht ist darum vor allem Wachsamkeit nötig, eine Beobachtung der eigenen Natur, damit man rechtzeitig erkenne, von welcher Seite der Ordnung des eigenen Wesens Gefahr droht. Sodann gilt es, die übermächtigen Triebe zu zügeln dadurch, daß man ihnen die Möglichkeit der Aktion nimmt. Endlich, ist es not, die schwächeren Triebe zu fördern, damit sie in beständiger Thätigkeit erstarken — und so zwischen allen ein harmonisches Verhältnis entstehe. Der kirchliche Ausdruck für diese Thätigkeit ist Askese. Von solcher Selbstzucht spricht St. Paulus 1 Kor. 9, 27. Es sind zunächst die natürlichen und an sich sündlosen Naturtriebe, auf welche die Selbstzucht einwirkt, die physischen und die dem Gemüts- und Phantasieleben angehörigen. Aber in der Wirklichkeit sind sie alle bereits von der Sünde, die freilich ihre Wurzel nicht da, sondern im Herzen hat, infiziert. Infolgedessen fließt die Thätigkeit der Selbstzucht in der Praxis meist zusammen mit der, welche die H. Schrift den Kampf des Geistes wider das Fleisch nennt und in welcher die Aufgabe ist, das Fleisch zu kreuzigen (Röm. 6, 6) und seine Geschäfte zu töten (Röm. 8, 13). In der Praxis sind darum die Selbstverurteilung und die Selbstzüchtigung mit ihr ver-

bunden, während theoretisch die Selbstzucht und der Kampf mit dem alten Menschen auseinanderzuhalten sind. Durch die Selbstzucht wachsen wir dem Zustande der Vollkommenheit, „des Mannesalters in Christo Jesu“, der vollkommenen Freiheit der Kinder Gottes entgegen. Denn die wahre Freiheit besteht in der Harmonie zwischen Sollen und Wollen, Vernunft und Trieben, Geist und Natur.

Selbstzufriedenheit kann in der Form der Selbstgerechtigkeit oder der Sicherheit auftreten (s. b.). Sie findet sich ferner bei dem oberflächlichen Menschen, welcher im wesentlichen auf die Dinge dieser Welt bedacht, sich in sittlicher Beziehung mit der „Durchschnittsmoral“ seiner Zeit begnügt. Was man vor dem weltlichen Gericht und in der „Gesellschaft“, der er angehört, für recht und tugendhaft hält, ist ihm genug. Das sucht er zu leisten und ist, wenn ihm das gelingt, mit sich zufrieden. Diese Selbstzufriedenheit ist in den in der Kirche nur mitlaufenden Massen weit verbreitet, ebenso in den Schichten der Gebildeten und Vornehmen wie in denen der „gemeinen“ Leute. Dieser Selbstzufriedene ist nicht so stolz wie der Selbstgerechte, oder so hochmüthig, wie der Sichere, er läßt auch einmal fünf gerade sein bei sich, wie bei anderen, und ist kein strenger Sittenrichter, daher menschlich liebenswürdiger, als jene. Aber vom Reich Gottes ist er gleich weit entfernt. Er kommt nur schwer dazu einer von denen zu werden, die „da leidtragen“ und hat darum auch kein Organ für den Trost des Evangeliums. Bei ihm muß erst das Gefühl für höhere Ziele geweckt werden, ehe Gesetz und Evangelium auf sein Gemüt einwirken können.

Seld, Albert Freiherr von, geboren zu Ruhow bei Ralitz, einer früher in Augsburg angeheiratheten Familie entstammend, gest. am 17. April 1867 zu Potsdam, widmete seine ganze Verehrtheit, nachdem er den juristischen und diplomatischen Dienst seiner angegriffenen Gesundheit wegen und wegen des Mangels an dem „Ehrgeiz, Karriere zu machen“, aufgegeben hatte, der inneren Mission, besonders der Enthaltsamkeitsache, letzterer bei Hohen wie Niederen durch unermüdtlich gehaltene Vorträge Eingang verschaffend und viele vom Raster des Branntweintrinkens errettend. König Friedrich Wilhelm IV. war ihm sehr gewogen und zog ihn nach Potsdam in seine Nähe. Von seinen Schriften sind zu nennen: *Zeitschrift: Kreuzzug wider den Branntwein* 1855–57. Über Erlebnisse auf dem Gebiete der Strafrecht und inneren Mission, 1860; *Wunderliche Reisen, Bruchstücke aus dem Leben*, 1864 und 1883; *Wenig gekannte Länder und sehr bekannte Menschen*, 1864; *Aus der Verbrecherwelt, Erfahrungen*, 2c., 2 Bde., 1865; *Sechzig Jahre* 2c., 1865.

Selden, John, 1584–1654, englischer Rechtsgelehrter, hat in seinen Werken den biblischen Rechtsalterthümern besondere Beachtung geschenkt. So schrieb er eine Abhandlung über das hebräische Eherecht, in welcher er die Polygamie als Naturrecht verteidigte, und ein Werk über Natur- und Völkerrecht nach jüdischer

Lehre. Sein Werk de iis Syriacis machte ihn zum berühmten Orientalisten und ist lange Zeit für die semitische Religionswissenschaft maßgebend gewesen.

Seldnizky, f. Sednizky.

Seled, ein Sohn Nababs, 1 Chr. 2, 30.

Selenja, 1. Sohn Banis, Esr. 10, 39; 2. Vater Hananjas, ein Priester, Neh. 3, 30; 13, 13;

3. Sohn Chufis (Ruschit), Jer. 36, 14;

4. Vater Fuchals, eines der Jeremia besonders feindlichen Fürsten unter Zedekia, und Zirkas, des Befehlshabers der Wache, Jer. 37, 3, 13; 38, 1.

Seles, ein Sohn Helems, 1 Chron. 8, 35.

Selencia, die berühmte syrische Seestadt und Festung, wird 1 Makk. 11, 8 und Abg. 13, 4, hier als Ausgangspunkt der ersten Missionsreise des Apostels Paulus genannt. Sie wurde von Seleucus I. Nikator im Jahre 300 begründet, nördlich von der Drontesmündung, unweit des syrischen Antiochia, am Berge Pieria, und war fortan ein Hauptstützpunkt der seleucidischen Herrscher. Noch heute zeugen gewaltige Ruinen von der einstigen Pracht.

Selencia, Synode 359, f. Arius und arianischer Streit, Bd. I S. 201 b.

Seleuciden. Unter den Monarchien, die nach den Diadochenkämpfen aus Alexanders Weltreich hervorgingen, war die syrische dem Umfang nach die größte. Ihr Gründer war Seleucus I. (312–281), genannt Nikator (auch Nikator), der sich an der Teilung des Alexandrischen Reiches hervorragend beteiligt hat, dessen Geschlecht fast 3 Jahrhunderte über Syrien geherrscht und auch in die Geschichte des jüdischen Volkes mächtig eingegriffen hat. Freilich hatte die syrische Monarchie keine sichere Nordgrenze und wegen der Verschiedenheit ihrer Völker und Staatsverfassungen keine innere Einheit, so daß Krieg und Streit kein Ende nahm. Schon des Seleucus I. Sohn und Nachfolger Antiochus I. Soter (281–261) mußte Vorderasien aufgeben und Cölesyrien mit Phönicien den Ägyptern überlassen; ja unter den drei folgenden Königen: Antiochus II. Theos (261–246), Seleucus II. Kallinikus (246–226), Seleucus III. Keraunus (226–223) schien das Reich dem Untergang immer eilender entgegenzugehen. Erst Antiochus III. der Große (222–187) (nicht 184) verließ ihm einen neuen Glanz. Als er aber, von Hannibal aufgereizt, Krieg gegen die Römer begann, indem er in Griechenland einfiel, wurde er von diesen bei den Thermopylen und bei Magnesia in Sydien (190) geschlagen und sein Reich von Rom abhängig gemacht. Von großer Bedeutung war aber trotzdem die Regierung seines Sohnes Antiochus IV. Epiphanes (175–164 i. d.), der nach der Ermordung seines Bruders Seleucus IV. Philopator (187–175) den Thron usurpierte. „Er war eine echte Despotennatur, eigentümlich und unberechenbar, bald verschwenderisch freigebig und in affektierter Weise mit dem gemeinen Mann fraternisierend, dann wieder grausam und tyrannisch“ (Schürer).

Als die mit der syrischen Herrschaft über Palästina unzufriedene altgläubige Partei das Haupt der Griechenfreunde Jason vertrieben hatte, züchtigte er Jerusalem auf das grausamste, schleppte die kostbarsten Tempelgerätschaften nach Antiochia und setzte alles daran, Jerusalem zu einer griechischen Stadt zu machen und die jüdische Religion auszurotten. Jedoch gelang es den Mattabäern (i. d.) nach seinem Tod auf einem Zug gegen die Parther unter seinem unmündigen Sohn Antiochus V. Eupator (164—162, i. d.) die freie Ausübung ihrer Religion gewährleistet zu erhalten. Seit dieser Zeit ist die Geschichte der Seleuciden eine Geschichte von Kämpfen der Kronprätendenten. Der Sohn des Seleucus IV. Philopator, dem anstatt des Antiochus Epiphanes die Herrschaft gebührt hätte, Demetrius I., bemächtigte sich der Herrschaft (162—150). Er fiel aber im Kampfe gegen einen angeblichen Sohn des Antiochus Epiphanes: Alexander Balas (150—145). Nach dessen Ermordung machten sich 3 Prätendenten den Thron streitig: Demetrius II. Nikator, Antiochus VI., Trypho, bis Antiochus VII. Sidetes (139—130) die Herrschaft uneingeschränkt beraubte. Nach seinem Tod ward Demetrius II. zum zweitenmal König (128—125), hatte aber ebenso wie seine Söhne Seleucus V. (124) und Antiochus VIII. Grypos (124—113 bez. 96) mit dem Gegenkönig Alexander Zabinas zu kämpfen. Antiochus VIII. ward 113 durch Antiochus IX. Apfiktenos (113—95) verdrängt, erhielt aber (111—96) die Herrschaft über den größten Teil Syriens zurück. Vom Jahre 96 bezw. 95 an folgten fast ununterbrochen Kämpfe zwischen Seleucus VI., Antiochus XI., Philippus, Demetrius III. Euforos, Antiochus XII., den 5 Söhnen des Antiochus Grypos, und Antiochus X. Eusebus, bis Tigranes, König von Armenien, das syrische Reich okkupierte (83—69). Dieser ward jedoch bald durch Lucullus befreit, der dem Antiochus XIII. Asiaticus eine Scheinherrschaft gestattete, bis Pompejus (64) der Herrschaft der Seleuciden ein Ziel setzte und das syrische Reich zur römischen Provinz umgestaltete.

Das jüdische Volk war in diese syrischen Wirren, namentlich unter Antiochus VII. Sidetes, mehrfach verwickelt, doch vermochte Syrien einen nachhaltigen und dauernden Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Volkskräfte seit Antiochus Epiphanes nicht wieder zu gewinnen. Daß das Traumgezicht bei Daniel auf das Seleucidenreich Bezug nimmt, dürfte wohl feststehen.

Genaue Nachrichten über die Seleuciden seit Antiochus Epiphanes verdanken wir dem Josephus, welcher in seinem jüdischen Krieg viele Details mitteilt; ob er ein Werk über die Geschichte der Seleuciden geschrieben hat, ist zweifelhaft. Auch die Mattabäerbücher bieten viel Material, nicht minder die zahlreichen Münzen, die aus der Seleucidenzeit erhalten sind. Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* x., dem wir uns in der Datierung der Jahre und in der

Darstellung der Seleucidenära seit 175 im wesentlichen angeschlossen haben.

Seligenstadt, 1. Kloster. Auf dem Gute Mulinheim a. M. (Mülenheim) gründete Einhard, der Geheimschreiber und Biograph Karls d. Gr., eine Andachtsstätte zu Ehren zweier Märtyrer aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts, „des heil. Petrus und Marcellinus“, deren Gebeine durch Ratleik, den Schreiber Einhards, im Jahre 827 von Rom nach dort gebracht worden waren; dieser Andachtsstätte, die zur Benediktinerabtei später wurde, legte man allmählich den Namen Seligenstadt bei. — 2. Synode. Am 13. August 1022 tagte in Seligenstadt unter dem Vorsize Aribos, des Erzbischofs von Mainz, eine hauptsächlich aus Bischöfen bestehende Versammlung, die unter Wiederherstellung der Sendgerichte zum Schutze der episkopalen Gewalt gegen die Übergriffe des Papstes sich in strikten Gegensatz zu den pseudoisidorischen Dekretalen stellte, indem sie die Berufung an den Papst nur nach eingeholter Erlaubnis des Bischofs gestattete und päpstliche Absolution, Dispensationen etc. ohne Abbüßung der vom Priester aufgelegten Strafen für ungültig erklärte. Der vom deutschen Episkopat mit diesem Beschlusse gegen das Papsttum begonnene Kampf fand zuerst die Unterstützung der Staatsgewalt; aber politische Konstellationen sowie das Sinken des Ansehens und der Macht Aribos ließ ihn leider bald verjähren, und die Beschlüsse der Synode von Seligenstadt sind ohne praktische Folgen geblieben. Außerdem sprach die Synode das Verdammungsurteil über die Priester aus, die bei Feuersbrünsten geweihte Hostien in die Flammen warfen, um durch die Wunderkraft des Leibes Christi die Flammen zu löschen (s. can. VI).

Eine zwei Jahr zuvor dabelst tagende ähnliche Versammlung beschloß gegenüber der aufgenommenen Bill für im Gebrauch des Patronatsrechtes, daß die Einsetzung eines Priesters als Pfarrrer durch den Patron nur nach vorhergegangener Prüfung und Genehmigung des Bischofs erfolgen dürfe (s. can. XIII).

Seliger = Saliger, s. d.

Seligkeit. Das Wort bezeichnet im deutschkirchlichen Sprachgebrauch den Inbegriff all des Guten, was Christus uns darreicht in Zeit und Ewigkeit. In Luthers Bibelübersetzung vereint es zwei verschiedene Ausdrücke des griechischen Textes. Das Wort „selig“ steht für μακάριος (glücklich, glücklich zu preisen) und „Seligkeit“ für σωτηρία (das Heil, die Rettung). Der Blick auf das objektive Gut, welches die innere Seligkeit schafft und der auf die subjektive Empfindung, welche durch jenes Gut hervorgerufen wird, sind also in dem Wort „Seligen“ vereinigt. Zugleich liegt in ihm eine Erinnerung an die Heillosigkeit, aus welcher wir errettet werden, und an den äußeren Widerstreit der inneren Seligkeit, welche auffordert, den Besizer derselben glücklich zu preisen. Die Heil. Schrift und infolgedessen auch der Sprachgebrauch der Kirche wendet den Ausdruck aber an 1. schon auf die Zeit, 2. dann auf den Zwischenzustand und 3. endlich auf die Ewigkeit.

1. Die Seligkeit in der Zeit. Sie ist noch keine äußere. Denn es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir sind selig, aber in Hoffnung (Röm. 8, 24). Es ist noch alles vorhanden, was das Herz traurig und unruhig macht. Die Gottesferne, die Sünde, das Leid, der Tod. Und doch sind wir selig. Denn wir haben etwas empfangen, was dem Herzen Frieden gibt: Die Vergebung der Sünden. Wo sie ist, da ist Seligkeit. Wir wissen uns durch Christum trotz der Schuld mit Gott vereint und trotz der Sünde rein und gerecht um Jesu willen und erfüllt mit dem Geist, welcher die Sünde auch als tnedende Macht sicher tilgt und uns trotz der Schwäche tüchtig macht zu gutem Werk, das Gott gefällt und nicht vergeblich ist. Und das Leid sicht uns wohl an, so daß der äußere Mensch traurig ist, aber wir überwinden die Traurigkeit in der Gewißheit, daß uns auch dies zum besten dienen muß, und können es darum sogar wie einen Gottesengel begrüßen, da es uns heilsame Wirkung für die Zukunft verspricht und eine Siegespalme für die Ewigkeit. Und wenn uns vor dem Tod schaubert, so überwinden wir die Todesfurcht durch die Verheißung des Lebensfürsten und sind, obwohl der äußere Mensch verweist, doch getrost in der Zuversicht, daß der „Tod Schlaf“ worden und die Gebeine der Auferstehung entgegenharen. Die Vergabung, die Heiligung, die Erleuchtung und die durch das alles immer inniger sich vollziehende Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit Gott macht uns selig — doch in Hoffnung. Die jegige Seligkeit ist uns Angeld und Pfand der zukünftigen.

2. Diese beginnt nach dem Tode im Zwischenzustand. Der Gläubige „entschlüft“, d. h. nicht: er verliert das Bewußtsein, sondern: es löst sich das Band zwischen der Seele und ihren leiblichen Organen. Sie tritt aus dem Zustand der Aktivität in den der Ruhe (Matth. 9, 24; 1 Theß. 4, 13; Offenb. 14, 13). Aber sie bleibt nicht, wo sie ist, auch nicht bei dem wie ein Samenfort in die Erde gesenkten Leibe (1 Kor. 15), sondern wird von Gottes Engeln (Luk. 16, 22) heimgetragen zum Herrn (Phil. 1, 23). Dort empfängt sie eine Wohnung oder Hütte (2 Kor. 5, 1; Joh. 14, 2, wenn diese Stellen auf den Zwischenzustand und nicht auf die Vollendung zu beziehen sind) und ruht dort von ihrer Arbeit, wird getröstet um alles Wehe der Vergangenheit (Luk. 16, 25) und ist selig in der Nähe Gottes, in dem Bewußtsein, daß ihr nichts mehr geraubt werden kann von dem Ertrag ihres Lebens (Offenb. 14, 13) und in der gewissen Hoffnung der Auferstehung. Sie ruht im Paradies bei Gott vor der Pforte, die dahin führt, wo der neue Himmel und die neue Erde bereitet werden. Ob sie merkt, was auf Erden inzwischen vorgeht? Ob sie schon ein Wiedersehen feiert mit Vorangegangenen? Ob sie ein Bewußtsein hat von der Zeit, welche auf Erden verstreicht zwischen ihrer Heimfahrt und dem jüngsten Tage? Das sind Fragen, die nicht sicher beantwortet werden können.

Die ersten beiden werden aber so gut wie gegenstandslos, wenn die dritte zu verneinen ist. Und sie ist wohl zu verneinen. Denn die Seele ist dann bei Gott und bei Gott ist keine Zeit. Genug, sie ist selig und begehrt nichts als das Eine, daß die Vollendung kommt, nicht angstvoll, sondern in sicherer, befehlender Erwartung wie die Kinder vor der Thür des Weihnachtszimmers, wenn schon der Lichtschein durch die Ritzen dringt. Der jüngste Tag bringt

3. Die Vollendung der Seligkeit. Die Wiederkunft Christi weckt die Seelen aus ihrer Ruhe, sie fahren mit ihm zur Erde und werden angezogen mit dem dem Grab entnommenen verklärten Leibe und bereinigen sich mit den letzten Gläubigen, die in gleicher Weise verwandelt werden, in der Luft zu einem Heer, das den Herrn umgibt (Phil. 3, 21; 1 Theß. 4, 16. 17). In dem Gericht, welchem sie entnommen werden, da es sie nur mit befehlendem Gruß zur Gemeinschaft Jesu entbietet, feiern sie den ersten Triumph herrlicher Seligkeit, indem sie, einst verkannt, nun gerechtfertigt und verherrlicht werden vor der Welt, gleichsam Besitzer des endgültigen Gerichts an dem großen Tage (1 Kor. 6, 2 u. 3). Mit seinem Abschluß beginnt die bleibende Seligkeit. Auf der neuen Erde, die zugleich der neue Himmel ist, weil Gott in ihr seine Hütte aufschlägt, und in welcher Gerechtigkeit wohnt (2 Petri 3, 13; Offenb. 21), treten sie in die volle Gemeinschaft Gottes und trinken damit aus dem lebendigen Quell der Seligkeit. Ob Gott selbst sichtbar sein wird? Ob er in Christo wird geschaut werden? Ob das verklärte Auge anders sehen kann, wie das unverklärte? Genug: „Wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh. 3, 2). Wenn aber unmittelbare und vollkommene Gemeinschaft Gottes der erste Impuls zur vollkommenen Seligkeit ist und bleibt, so wird ein zweiter ständig aus dem Blick auf die eigene verklärte Natur strömen, die nun sündlos in jeder Beziehung und tüchtig zu jedem guten Werke ist; ein dritter aus dem Blick auf die neue aus dem Dienst der Eitelkeit erlöste Kreatur. Und nun darf der Selige in derselben unter der Leitung Gottes eine neue Tätigkeit entfalten (Matth. 25, 21), die ohne Mühe und Angst die gegensätzliche Auswirkung aller Kräfte mit sicherem Gelingen gestattet und von ihr zurückkehren zu seinem Gott und Heiland, um mit ihm die Freuden zu genießen, von welcher das Bild des Hochzeitmahls (Matth. 25, 1 f.) nur eine schwache Vortellung gibt, und sich der Gemeinschaft freuen mit den Geretteten allen (Luk. 7, 15; Matth. 8, 11) in jener Sabbataruhe, welche dem Volke Gottes bereitet ist (Ebr. 4, 9) und welche die Gewähr ewiger Dauer in sich trägt. So wird die Seligkeit vollkommen sein, ein völlig friedbringendes Leben. Und jeder empfängt daselbe Maß. Es gibt keine Grade der Seligkeit nach dem jüngsten Tage. Wohl aber Grade der Herrlichkeit (Matth. 19, 28; 10, 41; Daniel 12, 3), deren Verschiedenheit

aber die Seligkeit der einzelnen nicht alterieren sondern mehren wird, da die reine Seele nur Freude empfindet über den hierin sich offenbarenden Reichtum der göttlichen Herrlichkeit und die Fülle, welche seiner mannigfaltigen Weisheit und unerschöpflichen Machtfülle entströmt. S. d. Art.: Eschatologie; Glückseligkeit; Gut, höchstes; Herrlichkeit; Leben, ewiges; Schauen Gottes.

Seligkeit der Heiden. Es ist naturgemäß, daß sich immer aufs neue nicht nur bei solchen, welche einen Einwand gegen die christliche Lehre suchen, sondern auch bei ernstlichen Christen die Frage regt, welches das ewige Geschick aller derer sei, die nie etwas von Christo gehört haben, also nicht in die Lage kamen, sich für oder gegen Christum zu entscheiden. Sie erstreckt sich ja nicht nur auf die Heiden, welche vor Christo nicht mit der Verheißung und nach ihm nicht mit dem Evangelium in Berührung kommen, sondern auch auf die ungetauft sterbenden Kinder und die Blöden, welche unfähig sind, das Evangelium zu erfassen. So ist die Frage keineswegs an sich eine Frage strafwürdiger Neugier, sondern einer um das Heil der Mitmenschen und um die Rechtfertigung der Liebe Gottes sich regenden Sorge. Die Antwort: Sie werden verdammt, kann nur der Prädestinarianer mit kaltem Blute aussprechen. Besser ist die andere: Wir wissen es nicht und müssen uns mit der Gewißheit beruhigen, daß Gott niemand Unrecht thun kann. Wir befehlen sie also der Barmherzigkeit Gottes. Diese Antwort gab die alte Theologie, wenigstens in Bezug auf die ungetauft verstorbenen Kinder. Damit steht auch Conf. Aug. 9 nicht in Widerspruch, da hier nur der wiederauferstehende Irrtum, welcher die Tausche bei den Kindern für unrecht erklärte, negiert werden sollte. Und wenn Luther im „kurzen Bekenntnis v. d. Ecksr.“ 1545 mit ganzer Energie die von Zwingli in seiner *fidei expositio* ausgesprochene Ansicht, daß im Himmel Herkules, Thejus, Sokrates u. s. w. mit den Propheten und Aposteln den König Franz erwarteten, zurückwies, so wollte er damit nur den Gedanken treffen, daß ein Mensch ohne den Herrn Jesum könne selig werden. Aber die Zuversicht, daß Gottes Barmherzigkeit auch einen Heiden, der hier nichts von Christo hörte, retten könne, steht nicht in Widerspruch mit dem lutherischen Kanon, daß nur der Gläubige selig werden könne und daß der Glaube aus der Predigt und den Sakramenten komme. Denn die Notwendigkeit derselben ist die der Ordnung, will aber immer in Weisheit des Satzes verstanden werden, daß nicht die Beraubung, sondern die Verachtung des Gnadenmittels verdamnlich wirkt.

Es kommt also nur darauf an, daß man den Versuch, jene Hoffnung biblisch-theologisch oder systematisch zu begründen, so anstellt, daß dabei der Grundiaß gewahrt bleibt, daß niemand ohne den Herrn Jesum selig werde. Zur Empfehlung des Gedankens überhaupt ist da zunächst zu sagen, daß Jesu Blut doch für alle Sünder gegossen ist und

daß Gott, wollte er jene ohne Anerbieten der Gnade verdammen, sie und die anderen, welchen das Evangelium gepredigt wird, nach verschiedenem Maße messen würde, „die einen nämlich danach, ob sie Sünde haben oder nicht, die anderen danach, ob sie von der Sünde sich lösen lassen wollen oder nicht“ (Bard). Eine unmögliche Annahme! Was nun aber die Lösungsversuche selbst betrifft, so ist die Annahme einer fortlaufenden Predigt im Zwischenzustand, die sich auf 1 Petri 3, 19f. stützt, nicht möglich. Bei der Höllefahrt handelt es sich um eine Predigt vor solchen, welche früher schon die Predigt ablehnten, also um eine Predigt des Gerichts. Außerdem stritte die Annahme mit dem Kanon, daß wir gerichtet werden „nach dem wir gehandelt haben, bei Leibesleben“. Die zur Hilfe herangezogene Stelle 1 Petri 4, 6 ist darum so zu verstehen, daß den jetzt Toten gepredigt ward, aber eben zu der Zeit, da sie noch lebten. Aber kann nicht die Heilsanerbietung in der Parusie selbst erfolgen? Der Herr kommt ja nicht nur als Richter, sondern auch als Erlöser. Und könnten nicht unter jenen Heiden und Kindern solche sein, die allerdings unbewußt sein harren, wie die Gläubigen mit Bewußtheit auf ihn warten? Gott hat sein Werk auch unter den Heiden durch die natürliche Offenbarung, durch das „inwendige Zeugnis des Gewissens, das den Menschen seiner Schuld überweist und die Sehnsucht nach göttlicher Hilfe weckt, und durch die Führung des Lebens, welches mit seiner Freude und seinem Leid, sonderlich der Todesnot, „zur Buße leitet“. Durch beides zieht der Vater zum Sohne. So werden jene den Glauben fassen, wenn sie in solcher nach Heil verlangenden Stimmung an der Grenze von Zeit und Ewigkeit den Heiland persönlich vor sich schauen. Sie werden also auch selig allein durch den Glauben an Jesum und werden gerichtet nur nach dem, wie sie gehandelt haben bei Leibes Leben. Sie waren unter dem Zuge der natürlichen Gottesoffenbarung „aus der Wahrheit“, wie der Herr zu Pilatus sagt, wie Cornelius von Caesarea, und so mancher Heide, ehe ihn das Evangelium fand, und hören nun „seine Stimme“ in dem Glauben, den seine Erscheinung weckt, wie diese in dem Glauben, den die Predigt der Missionare hervorruft. — Auf jeden Fall dürfen wir, ob es nun so, wie entwickelt, oder auf andre Weise sich vollziehen wird, erwarten, daß Gottes Barmherzigkeit die Heiden nicht verstoßen wird, ohne daß ihnen die Möglichkeit der Rettung durch den dargeboten wird, der auch für sie sein Blut vergossen hat. Vgl. Dr. Bard, Was wird aus denen, zu denen in diesem Leben die Kunde von Christo nicht gelangt? Schwerin, 1894.

Seligpreisungen, siehe „Makariämen“.

Seligpredigung, siehe „Beatifikation“.

Selinginsk, eine russische Stadt im Norden der Mongolei, war der Sitz der ersten evang. Mongolenmission in den Jahren 1818–41. Durch einige mongolische Buriaten am Baikalsee,

denen ein Exemplar der von der einst so blühenden russischen Bibelgesellschaft veranstalteten Übersetzung des Matthäusevangeliums ins Kalmückische in die Hände gefallen war und die darauf nach Petersburg geeilt waren, um bei dem gelehrten Dr. Schmidt auch eine Übersetzung ins Buriatische zu erwirken, wurde der Blick vieler Christen auf dies Volk gelenkt, und mit bedeutenden Vergünstigungen von Seiten des Kaisers Alexander errichtete der Londoner Missionar Stallsbratz 1819 in Selinginsk eine Station. Nach langer Wartezeit, die durch die Veruche russischer Priester, sich dieser evangelischen Mission zu entledigen, noch erschwert wurde, sammelte sich eine kleine Gemeinde. Doch schon 1840 erklärte ein kaiserlicher Ukas diese Mission für aufgehoben, da ihre Arbeiter nicht nur den Interessen der orthodoxen Kirche entgegenwirkten, sondern auch im Geheimen allerlei ungläubige Lehren verbreiteten. Dagegen zehren nun die russischen Missionare bis zum Amur hin von den Arbeiten dieser Mission, indem sie die von den Missionaren Stallsbratz und Seban verfaßten buriatischen Schulbücher und vor allem die nach ihrem eigenen Zeugnis mustergetriggte Übersetzung der Bibel, die die rechte Mitte zwischen der mongolischen Schriftsprache und der gewöhnlichen Mundart der Buriaten hält, für ihre Zwecke benutzen. Erst 1870 nahm die Londoner Missionsgesellschaft ihre Arbeit unter den Mongolen wieder auf, nun aber nicht mehr auf russischem Gebiet, sondern im politischen Mittelpunkt Chinas, in Peking, und auch diese Arbeit dürfte noch großen Gewinn aus jener mongolischen Bibelübersetzung ziehen.

Seliwanow, f. Skopzen.

Sell, D. Karl, evangel. Theolog, geb. 1845 in Gießen, nach theologischen und historischen Studien in Halle, Göttingen und Gießen 1871 Vikar in Darmstadt, 1875 Stadtpfarrer, 1881 Superintendent der Provinz Starckenburg, auch Religionslehrer der nachmals zur griechischen Kirche übergetretenen Prinzessin Alix, jetzigen Kaiserin von Rußland, 1891 ordentlicher Professor der Theologie in Bonn. Unter seinen Veröffentlichungen sind zu nennen: Das Christentum gegenüber den Angriffen von Strauß, 1877; Aus Religions- und Kirchengeschichte, 1880; Aus der Geschichte des Christentums, 1889; Die christliche Laienstätigkeit im Reiche Gottes, 1889; Die Mitarbeit der evangel. Kirche an der sozialen Reform, 1890.

Sellin, Lic. Dr. Ernst, geb. am 26. Mai 1867 in Mischwerin (Mecklenburg), promovierte nach theologischen und orientalischen Studien in Rostock, Erlangen und Leipzig 1889 zum Dr. phil. und 1890 zum Lic. theol., war von 1891–94 Gymnasiallehrer in Parchim i. M., wurde 1894 Repetent an der theol. Fakultät in Erlangen, an der er sich auch 1895 als Privatdozent habilitierte, 1897 Professor in Wien. Er veröffentlichte: Die verbal-nominale Doppelnatur der bekräftigenden Partizipien und Infinitive (1889); den Text des von A. Giasca hrsggeg. arabischen Diatesisarons (1891 in *Zeitschr. f. d. bibl. Wiss.* Bd. IV);

Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet (1892). Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Heft I 1896, Heft II 1897.

Selneder, eigentlich Schellenecker, Nikolaus, ein durch seine Lieder dem lutherischen Volk liebgewordener Theologe der Reformationszeit und Mitarbeiter an der Konfessionsformel, wurde am 6. Dezember 1530 zu Hersbrud bei Nürnberg als Sohn eines Notars geboren. Sein Vater, nachmals Stadtschreiber in Nürnberg und selbst von Liebe zu gelehrten Studien erfüllt, ließ ihm eine sorgfältige christliche Erziehung zu teil werden; seine reiche musikalische Begabung verhalf ihm als 12jährigem Knaben zu dem ehrenvollen Amt des Organisten in der Burgkapelle, das ihm außerdem jährlich 8 Thaler und 2 Fuder Holz eintrug. Ein Versuch von Leuten des Königs Ferdinand, den talentvollen Musiker nach Böhmen oder Spanien zu entführen, wurde rechtzeitig vereitelt, und Selneder konnte seine humanistischen Studien auf dem Gymnasium fortsetzen, wo er zugleich auch tiefe religiöse Anregung empfing. 1549 für die Universität reif, begann er, durch eine von einem Strolche erhaltene lebensgefährliche Verwundung lang zurückgehalten, seine akademischen Studien in Wittenberg erst 1550 und zwar als Jurist. Doch Melanchthon, der Freund seines Vaters, der sich seiner herzlich annimmt und sein ingenium, modestia und pietas rühmt, weist ihn zur Theologie, und so gibt er sich, 1554 Magister geworden, diesem Studium mit allem Eifer hin. Nun wurde Melanchthon sein Lehrer, Führer und Vorbild, und noch später pries er es als einen der größten Schätze seines Lebens, daß er ihn zum Lehrer gehabt, ihn hören, um Rat fragen und fast täglich mit ihm umgehen durfte. So ging er denn auch ganz auf die Sinnes- und Denkweise seines Lehrers ein und eignete sich seine Theologie um so unbefangener und rüchhaltloser an, als er niemals den geringsten Zweifel an ihrer Übereinstimmung mit der Lehre Luthers hatte. Was Wunder, wenn er sich später ebensowenig in eine Verdammung Melanchthons als in den Mißbrauch seiner Autorität zu calvinistischen Untrieben finden konnte und vielsach eine unklare schwankende Stellung einnahm.

Aus dem Schüler wurde bald ein Lehrer, der vor 200 Zuhörern über philosophische und theologische Materien vortrug, bis ihn 1557 durch Vermittelung Melanchthons ein Ruf des Kurfürsten nach Dresden führte, wo er zunächst als Hofprediger, ein Jahr darauf auch als oberster Leiter der Hofkantorei angestellt und seit 1560 auch mit der Erziehung des am 21. Februar 1554 geborenen Kurfürstlichen Alexander (gest. am 8. Okt. 1565) betraut wurde. Nicht ohne eine Ahnung von den Gefahren am Hof — seine Abschiedsvorlesung handelte de vita academica aulica praeferaenda — verließ er nach seiner Ordination am 6. Januar 1558 Wittenberg, und in der That ist ihm der Aufenthalt in Dresden zu einer Schule der Demut und zur Quelle mancher Trübsal ge-

worden. Zwar ließen ihm seine verschiedenen ernststen Pflichten noch manche Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit, und er gab sich ihr mit größtem Eifer hin. Sowohl philosophische als theologische Studien beschäftigten ihn. Er veröffentlichte schon 1558 *Argumenta et Annotationes in librum sapientiae Salomonis*, und die folgenden Jahre brachten Auslegungen der Johannesbriefe (1561) und des Psalters (1563), dazu aus dem dogmatischen Gebiet unter anderem verschiedene Abhandlungen über das Abendmahl (1561), ein lateinisches Schuldrama *Theophania* zc., für den praktischen Unterricht einen *Katechismus in Versen* (1562) und eine *Paedagogia christiana* (1564). Auch erfreute er sich der besonderen Gunst der Kurfürstin Anna, der er Predigten widmen durfte, und gewann durch seine Verheirathung mit der Tochter des Superintendenten Daniel Greshier an diesem einen väterlichen Freund, dessen wissenschaftliches Streben ihn anzog und der, im Innersten ein Freund melanchthonianischer Denkart, doch auch dem lutherischen Bekenntnis nichts vergeben wollte. Aber eben dadurch wurde nun auch Selneder in die Lehrragen jener Zeit hineingezogen und kam, zumal nach dem Tode Melancthons und unter dem Einfluß seines Schwiegervaters, der von stark ausgeprägtem cholertischen Temperament trotz seines Strebens nach Einigkeit aller Lutheraner doch seine Gegner bitter behandelte und den unselbständigen Selneder immer mehr beherrschte, zu einer Stellung gegenüber den geheimen Calvinisten, die diese umso mehr erbitterte, als sie wegen seiner Vergangenheit, da er nach seinen eigenen Worten „an dem Gift der Sacramentschwärmerei im Spital der Calvinisten krank gelegen“ hatte, ein Recht auf seine Parteinahme für sie zu haben glaubten. Besonders verschärfte sich ihr Verhältnis zu Selneder seit dem Dresdner Konvent über das Abendmahl 1561, wo er mit seinem Schwiegervater und seinem Kollegen Ambrosius Keil (Claviger) die Wittenberger insständig aber vergeblich bat, die Redeweise der Kirche beizubehalten und den Empfang der Unwürdigen zuzugestehen, und der von ihnen entworfenen Konfession, die er als nimis flexiloxqua bezeichnete, seinen *Litellus brevis et utilis de coena Domini* entgegenstellte. Auch dem Kurfürsten gegenüber hielt Selneder mit seinen Anklagen gegen die Kryptocalvinisten nicht zurück und that, wie er selber rühmt, mit dem Leibarzt Navius sein Möglichstes, um ihm die Augen zu öffnen. So arbeiteten diese nun auch gegen ihn und begrüßten es mit Freuden, als Selneder aus anderer Ursache Dresden verlassen mußte.

In Vertretung Selneders hatte der erste Stadtprediger an der Frauentirche Martin Hofmann in der Schloßkirche zu predigen und benutzte diese Gelegenheit zu einem scharfen Zeugnis wider die Jagden der großen Herren, die dem gemeinen Mann viel Schaden brächten. Er wurde wegen Verweigerung eines Widerrufs im August 1564 entlassen. Selneder aber hatte schon vor dieser Entscheidung diese Sache

auch auf die Kanzel gebracht und sprach sich, zur Rechtfertigung aufgefordert, so freimütig dem Kurfürsten gegenüber über sein Jagen aus, durch das „er sein Gott besohlenes und übergebenes Amt versäumet und hintansetzet“, daß dieser ihn, wenn auch in gnädigster Weise, aufforderte, sich nach einer anderen Stellung umzusehen. Er folgte 1565 einem Ruf nach Jena, wo damals die philippitische Richtung Eingang gefunden hatte. Aber der Regierungswechsel, der 1567 an Stelle des gefangenen Johann Friedrich II. (s. d.) seinen streng lutherisch gesinnten Bruder Wilhelm zur Herrschaft brachte, kostete wie den eigentlichen Philippisten, so auch dem um seiner Wittenbergischen Vergangenheit willen verdächtigen Selneder die Stelle, und 1568 wandte er sich wieder nach Kursachsen und wurde Superintendent und Pastor an St. Thomä in Leipzig und Professor an der Universität. Er las nun über Melancthons loci, bezeugte ausdrücklich sein Einverständnis mit dem 1569 zur Lehrnorm erhobenen *Corpus doctrinae Philippicum* (s. *Corpus doctrinae* und Sächsische Konfession) und schrieb auch gegen die Jeneser einen „Kurzen Bericht und Erinnerung von der Rechtfertigung vor Gott und guten Werken“. Doch währte sein Aufenthalt in Leipzig nur kurz, da er 1570 einen Ruf vom Herzog Julius von Braunschweig als Hosprediger, oberster Generalsuperintendent und Kirchenrat erhielt und, ohne damit eigentlich aus den kurfürstlichen Diensten auszuscheiden, auch annahm. Zuvor aber promovierte er in Wittenberg auf Wunsch und Kosten des Kurfürsten mit mehreren ausgesprochenen Philippisten unter Major zum Doktor der Theologie, ein Zusammenreffen, das ihm freilich bei seinen Mitarbeitern an der kirchlichen Organisation Braunschweigs, Chemnitz und Andree, um so heftigeres Mißfallen eintrug, als bei jener Doktordisputation von anderen eine These über die unio personalis und communicatio idiomatum verteidigt wurde, die viele Kreise mit neuer Erbitterung gegen die Wittenberger erfüllte. Der Herzog von Braunschweig schickte ihn deshalb gleich nach Antritt seines Amts nach Dresden, um die Wittenberger förmlich beim Kurfürsten zu verlagern. Selneder aber, sei es, daß er selbst nicht genug in jenen Lehrragen bewandert war oder daß er seiner innersten Gesinnung entsprechend die in Aussicht stehende Konkordie nicht zerstören wollte, erklärte sich mit einer von den Wittenbergern auf kurfürstlichen Befehl am 31. Juli 1570 gegebenen Deklaration völlig zufrieden gestellt und berichtete nach Braunschweig, daß man keinen Streit über die Naturen Christi anfangen solle, da es nicht leicht möglich sein dürfte, die Wittenberger des Nestorianismus zu überführen, und doch war auch jene Erklärung nur ein neuer Beweis für die alte Kunst der Kryptocalvinisten, unter falschen Gegensätzen ihre eigene Position zu verhüllen. Selneder veröffentlichte 1570 noch sein *Exegema collationis cum Witebergensibus*, worin er nochmals die völlige Übereinstimmung derselben

mit ihm und Andreä bezeugt, und es schien nun eine wirkliche Einigung zwischen der kurfürstlichen, hessischen, württembergischen und braunschweigischen Kirche erreicht zu sein. —

Allein die Täuschung Selneders wurde bald offenbar. Die Wittenberger selbst beschuldigten ihn der Verfälschung ihrer Antwort und des Abfalls vom Flacianismus, und Selneder mußte sich auf mehreren Zusammenkünften mit Chemnitz den Niederachsen gegenüber von dem Verdacht philippinischer Irrtümer reinigen. Er verzichtete auf die Einführung des *Corpus doctrinae Philippicum* und gibt 1571 ein „Kurzes, wahres und einfältiges Bekenntnis von der Majestät Christi und vom Abendmahl“ heraus, in dem er sich zu der Multivolipräsenz von Chemnitz bekennt; ja als nun der Wittenberger Radechismus und bald darauf die Grundfeste erlischen, legte Selneder wiederholt ein so entscheidendes Zeugnis gegen die Verfälschung der lutherischen Lehre ab, daß er nunmehr als unversöhnlicher Feind der Philippisten galt. Aber noch daselbe Jahr (1571) zeigt ihn uns auf Seite der Kurfürsten. Der vom Kurfürsten von seinen Theologen eingeforderte Consensus *Dresdensis*, in dem mit Worten Luthers vom Abendmahl gesprochen, aber dessen eigentliche Lehre stillschweigend übergangen war, beschwichtigte nicht nur den mißtrauisch gewordenen Fürsten (s. Kryptocalvinisten), sondern auch den von seiner Ungnade bedrohten Selneder so völlig, daß er in der Angst seines Herzens erklärte, wie er an diesem Consens gar nichts anzusetzen habe, ja dem Kurfürsten Glück wünschte, daß „nun der Saframentierer Gaukelei aus allen Kirchen und Schulen seines Gebietes völlig ausgeschlossen sei“ (Brief vom 21. Dez. 1571). Er sehnte sich deshalb auch nach Sachsen wieder zurück und „wollte von Herzen gern auf allen Bieren von Wolfenbüttel nach Dresden ziehen“.

In der That war auch seines Bleibens in Braunschweig nicht mehr lange. Zwar wurde ihm die 1572 wegen der Berufung Kirchners (s. d.) zum Generalsuperintendenten in Wolfenbüttel erbetene Entlassung nicht gewährt, sondern für ihn die Stelle eines Superintendentens *Generalissimus* mit dem Sitz in Wandersheim und der Inspektion der 2 Generalsuperintendenturen Alfeld und Gundersheim geschaffen, eine Stelle, deren größere Mühe er zur Ausarbeitung seiner *Institutio religionis christianae* (1572/73 in Frankfurt erschienen) und zum theologischen Unterricht am Wandersheimer Pädagogium benutzte. Auch übernahm er noch 1573 die Einführung einer lutherischen Kirchenordnung in Oldenburg. Aber während dieser Arbeit traf ihn ein Ruf des Kurfürsten in eine theologische Professur in Leipzig, und anfangs 1574 trat er diese Stelle an, sich dessen wohl bewußt, daß er auf diesem philippinischen Boden schweren Stand haben werde. Es fehlte ihm auch in der That nicht an heftigen Anfeindungen, denen er seinerseits das Bekenntnis zum echten Luthertum entgegensetzte. So tritt er auch sofort gegen die *Exegesis perspicua* auf und freut sich der da-

durch bewirkten Entlarvung des Kryptocalvinismus und seiner Verurteilung und Ausrottung in Sachsen. Auf dem Lichtenburger Konvent 1576 (s. Konkordienformel Bd. IV S. 60a) beantragt er sogar die Verwerfung des *Corpus doctrinae Philippicum* und die Aufstellung einer neuen Lehrnorm. Auf seine Veranlassung wurde zur Ausarbeitung derselben Jakob Andreä (s. d.) nach Dresden berufen; er nahm teil am Torgauer Konvent, der zum Torgischen Buch führte, wie an den Zusammenkünften im Kloster Bergen. Er wurde, inzwischen wieder zum Pastor an St. Thomä, Superintendent und Konsistorialassessor ernannt, mit Leyher und Andreä kurfürstlicher Kommissär zur Einsammlung von Zustimmungserklärungen zur F.C. und suchte ihr auch außerhalb Sachsens durch Wort und Schrift Anerkennung zu verschaffen. Leider ging diesen Einigungsbestrebungen eine wachsende Entzweiung mit Andreä zur Seite, von dem Selneder sich zurückgesetzt glaubte. Er aber läßt sich seinerseits zu einer gehässigen Denunziation bei dem Kurfürsten hinreißen, die schließlich (Dezember 1580) die Entlassung Andreäs herbeiführt. Im übrigen ist er nach wie vor mit der Verteidigung des Konkordienwertes beschäftigt, übersetzt die Konkordienformel ins Lateinische (1582), gibt 1584 eine neue Ausgabe des ganzen Konkordienbuches mit einem verbesserten Abdruck der *Augustana invariata* heraus und veröffentlicht mit Kirchner und Chemnitz eine Apologie des Konkordienbuches. Auch der Regierungswechsel, der Christian I. 1586 auf den Thron und den Philippismus wieder zur Herrschaft brachte, ändert zunächst an seiner Stellung und Wirksamkeit nichts. Man läßt ihn unangefochten. Erst seine fortgesetzte Polemik gegen den Kanzler Grell (s. d.) und seine Erklärung vor dem Kurfürsten im Mai 1589, daß er gewissenshalber nicht unterlassen könne, seine Zuhörer vor calvinistischen Irrtümern zu warnen, führen am 17. Mai zu seiner Abjagung. Er lebt zunächst noch als Privatmann in Leipzig, geht dann nach Halle und Magdeburg und findet endlich eine Anstellung als Superintendent in Hildesheim, wo er seines Amtes mit Eifer und Treue wartet. Auch unternimmt er trotz zunehmender Krankheit noch verschiedene Reisen in kirchlichen Angelegenheiten, darunter auch nach Augsburg, und folgt endlich nach dem Tode Christians I. einem 3. Rufe nach Leipzig. Trotz großer Schwäche reist er am 9. Mai 1592 von Hildesheim ab und kommt am 19. in Leipzig an; aber seine Tage waren gezählt. Schon 5 Tage später, am 24. Mai 1592, entschlief er. Sein Leichnam wurde mit fürstlichem Pomp in der Thomaskirche bestatet.

Es ist ein wechselvolles Bild, das der Lebensgang Selneders darstellt, und wechselnd war auch der theologische und kirchliche Standpunkt, den er dabei einnahm. Es ist bezeichnend für ihn, daß er weder bei den Philippisten noch bei ihren Gegnern eine wohlwollende Beurteilung fand. Nannten ihn jene einen theologischen Wetterhahn und Wendehals, den *parvus kla-*

cus und alter Iscariotes, einen Judas insuspensus und Cocolalus Schelmnecker, Dr. Peucer, der Schwiegerjohn Melanchthons, sogar einen Proteus in religione, so hieß er bei den strengen Lutheranern der Schelmlecker, Seelhenker oder Selnecator. Er hat auch in der That bald auf der Seite der Philippisten gestanden und das corpus doctrinae Philippicum über alles gestellt, bald sich den Glacianern genähert und die Ubiquitätslehre eines Gennitz gestellt. Und doch würde man ihm Unrecht thun, wenn man dies beständige Schwanken nur aus Mangel an Charakter erklärte. Wohl war er nicht nur leiblich ein so kleiner schwächlicher Mann, daß er von Freund und Feind der „Selnederle, der Doktorle, der kleinste Magister“ u. c. genannt wurde, dazu „fast keinen Tag in seinem Beruf ganz gesund“ und von häufigen Krankheitsfällen heimgesucht; er war auch klein an Charakter, reizbar und eigensinnig, ängstlich und gedrückt, ohne Selbständigkeit der Überzeugung, fremden Einflüssen leicht unterworfen, auf die Gunst der Großen dieser Welt bedacht und nicht immer aufrichtig in seinen Mitteln und Wegen. Es ist entschieden ein unverdientes Lob, wenn seine Grabchrift ihn als Doctor clarissimus, testamenti Christi assertor constantissimus feiert. Aber immerhin beweist doch dies Lob, daß damals die Verurteilung Selneders keineswegs allgemein war, und auch heute wird man nicht in sie einstimmen können, wenn man bedenkt, wie er eigentlich Zeit seines Lebens aus einem unseligen Konflikt seiner persönlichen Art und Begabung mit seinen amtlichen Aufgaben und Stellungen nicht herauskam. Von Natur zum Frieden geneigt und scharfen Abgrenzungen abhold, mußte er in jener Kampfeszeit entschiedener Farbe bekennen; in der Schule Melanchthons gebildet und für ihn begeistert, ja von seiner völligen Übereinstimmung mit Luther überzeugt, sollte er nur in der völligen Lossagung von ihm das Heil der Kirche sehen: mehr poetisch und musikalisch, als verstandesmäßig begabt, sollte er sich in die sublimsten dogmatischen Unterscheidungen finden. Er hat gewiß stets nur das lautere Evangelium und das Erbe der Reformation gewollt und nichts lieber gesehen, als eine aufrichtige Vereinigung aller Lutheraner; aber man versteht, daß es ihm in seiner Zeit schwer werden mußte, eine feste Position zu gewinnen, daß er bald in der Nachgiebigkeit, bald im Eifer zu viel that, wie er denn die Reformierten auf eine Linie mit den Türken stellte und sich bei ihnen den Spottnamen „Lutheräfflein“ verdiente, daß er unsicher tastete und dem Einfluß großer Persönlichkeiten oder dem Druck der Verhältnisse wich; man versteht auch, daß dieser Mann, der sibi furorem, insidias, odium, rabiem, mendacia und fastum erfahren, sich die Anfangsbuchstaben seines Namens mit dem Spruch deutete: Deus Novit Suos. Gegenüber den mannigfaltigen, auch oft verdienten Anklagen und Beleidigungen, gegenüber dem eigenen Wehül, daß er sich mannigfach im Parteitreiben seiner Tage veründigt, tröstete ihn doch das Bewußt-

sein, daß Gott mehr sieht als die Menschen und die Seinen auch in dem Gewand menschlicher Schwachheit und bitterer Verunglimpfung kennt. Sein Wahlspruch aber war der Vers: In vita et morte es Tu mea Christe salus.

Selneder war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller. Man zählt von ihm 170–175 Schriften; darunter wissenschaftlichen Charakters außer den schon oben genannten besondern Kommentare zur Genesis, zu fast allen Propheten, zu allen paulinischen Briefen und zur Apokalypse; ferner dogmatischen Inhalts außer der Institutio seu Examen Ordinandorum 1582 und viele kleinere Schriften, zum meist über das Abendmahl; dem kirchengeschichtlichen Gebiet gehören u. a. an sein Catalogus praecipuorum conciliorum oecum. et nationalium, a tempore apostolorum usque ad nostra tempora 1564, eine Historia Lutheri Lipsiae praelecta 1575, deutsch 1576, Tischreden Luthers 1580, Historie von der Augsburger Konfession 1584, Recitationes aliquot de consilio scripti libri Concordiae et modo agendi qui in subscriptionibus servatus est 1584. Doch liegt die Bedeutung Selneders auf schriftstellerischem Gebiet mehr in seinen erbaulichen Schriften, die sich durch eine edle, kraftvolle und klare Sprache, von Wadernagel sogar „paradiesisches Deutsch“ genannt, durch populäre Schriftauslegung und eindringlichen herzlichen Ton auszeichnen. Seiner dichterischen und musikalischen Begabung entsprechend wandte er sich mit Vorliebe den Psalmen zu: Der ganze Psalter des königlichen Propheten Davids, in 3 Teilen, 1569; er geht dabei von dem Wortsinne aus und wendet ihn dann an zur Beleuchtung der Gegenwart. Mancher Psalm wird Wort für Wort erklärt, mancher in summarischer Weise. Häufig sind geistliche Lieder oder einzelne Verse Selneders eingeflochten. Das Ganze soll zum Trost und zur Glaubensstärkung dienen. Bei einer neuen Ausgabe 1582 fügte er zu jedem Psalm ein entsprechendes Gebet. Diese Gebete erschienen dann auch gesondert und bildeten, mit den Summarien Luthers über die Psalmen vereinigt, bis ins 18. Jahrhundert ein viel gebrauchtes Erbauungsbuch. Auch für den Hausbedarf bearbeitete Selneder den Psalter: Der Psalter mit kurzen Summarien und Gebetlein für die Hausväter und ihre Kinder, 1571. In Form der Summarie erklärte er auch die Propheten für das Haus: „Die Propheten. Allen frommen und einfältigen Christen und Hausvätern zum Unterricht und Trost in diesen sorglichen letzten Zeiten mit kurzer Summarie und Auslegung verfertigt“, 1579. Die Leidensgeschichte behandelt seine „Passio, frommen Christen zur Lehre und zum Trost zusammengegoßen und kürzlich erklert“, 1572, mit einer längeren schönen Vorbetachtung, warum und wie das Leiden des Herrn fruchtbar zu bedenken sei. Zum Trost ängstlicher Gewissen ließ er sonderlich ausgehen: „Tröstliche schöne Sprüche aus Heil. Schrift“, 1560, eine Reihe meist neuestamentlicher Schriftworte über Veröhnung und

Sündenvergebung, einst von Johann Grosh für Luther auf Koburg zusammengestellt, von Selneder ausführlicher erklärt und mit mehreren Gebeten, Erklärung des Vaterunsers und einer populären Lehre vom Heil. Abendmahl versehen. Das Letztere wiederholte er in seiner „Summa der wahrhaft christlichen und einfältigen Lehre und Bekenntnis vom Heil. Abendmahl, frommen Christen zum Unterricht und Trost kürzlich gefaßt“, 1571. Endlich gehören noch zu seinen Erbauungsschriften sein „Bericht, wie sich ein Christ in Sterbensläufen trösten und halten soll“, 1566, seine schon erwähnte Paedagogia Christiana, 1566 auch ins Deutsche übersezt, sein Ehe- und Regentenspiegel 1589, sein Jungfrauenpiegel und von Notwendigkeit wahrer Kinderzucht 1580.

Wie als asketischer Schriftsteller hat sich Selneder auch als Prediger in seiner Zeit einen großen Namen gemacht, und in der That zeichnen sich seine Predigten, wenn sie auch von manchem gelehrten Weitwerk und polemischen Exkursen nicht ganz frei sind, durch große Innigkeit, kindliche Einfalt und praktische Haltung aus. Er versteht es vortrefflich, mit dem vollen Trost des Evangeliums seinen heiligen Ernst zu verbinden und das Wort Gottes zu einer Leuchte werden zu lassen für das alltägliche Leben. Von seinen Predigten sind viele einzeln gedruckt, viele auch in Sammlungen vereinigt: Postilla 1575, Psalmpredigten 5. Aufl. 1623, Passionspredigten 1587, Predigten von dem christlichen Buch der Kontordien 1581.

Während aber Selneders Predigten und Erbauungsschriften unseren Tagen fremd geworden sind, lebt er in seinen Liedern auch unter uns noch fort, am meisten durch sein um 1570 gedichtetes: „Laß mich dein sein und bleiben“, ursprünglich nur ein Zusatz zum Liede von Koltros: „Ich dank dir, lieber Herr“; wie durch sein schönes Gebetslied: „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“. Außerdem stammen von ihm: „Ach Gott, wem soll ich klagen?“, „Herr Gott, nun sei gepreist!“, „O Herr Gott, in meiner Not“, „Heut ist des Herren Ruhetag“, „Wir danken dir, Herr Jesu Christ“ u. a. In einer von ihm 1587 zu Leipzig herausgegebenen Liederammlung: „Christliche Psalmen, Lieder und Lobgesänge“ zc. finden sich von ihm selbst etwa 20. Außerdem rühren von ihm zahlreiche Epigramme und Epitaphien, latein. Psalmenübersetzungen, eine lateinische Autobiographie in Hexametern und auch einige griechische Gedichte her. Als Kirchenliederdichter war er nächst Ringwaldt und Helmbold der beliebteste seiner Zeit. Er vertritt mit ihnen einerseits noch den objektiven Charakter des reformatorischen Liedes voll Glaubenskraft und Zeugengeist, wie denn seine Lieder auch viel Anklänge an Luther und andere Dichter der Reformationszeit aufweisen; aber andererseits zeigt sich auch bei ihm schon der Übergang zu der subjektiven Sangesweise der folgenden Zeit. Es klingen auch schon persönliche Stimmungen und individuelle Erfahrungen an.

Litteratur: Am vollständigsten ist sie verzeichnet in dem Artikel Wagenmanns in R. G.², der überhaupt den gegenwärtigen Stand der Selnederforschung in ausgezeichnete Weise vertritt. Dazu noch Diebelius in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte, 4. Heft 1885, wo die Wagenmannsche Litteraturangabe über die Dissertationen Göges vervollständigt ist.

Sella stercoraria, s. Johanna, Päpstin.

Seloah, Neh. 3, 15, s. Siloah.

Selomi, Vater Ahijahs, 4 Mos. 34, 27.

Selomith, 1. Eine Danitin, Mutter des wegen seiner Gotteslästerung Gesteinigten, 3 Mos. 24, 11.

2. Eine Tochter Serubabels, 1 Chron. 3, 19.

3. (Selomoth) ein Sohn Sichris, 1 Chron. 27 (26), 25 ff., ein Verwalter der heiligen Schätze unter David.

4. Sohn Rehabams und der Maacha, 2 Chron. 11, 20.

5. Der Sohn Josiphjas aus dem Hause Bani, der mit Esra nach Jerusalem zog, Esr. 8, 10 (siehe die revidierte Bibel, die hier mit Recht sich an die Septuaginta anschließt).

Selumiel, ein Fürst des Stammes Simeon, Sohn Zuri — Saddais, 4 Mos. 1, 6; 2, 12; 7, 41; 10, 19.

Selwyn, Dr. W. A., der Begründer der melanesischen Mission, wurde 1842 zum anglikanischen Bischof von Neuseeland ernannt, doch so, daß sein Sprengel sich 2400 Stunden von Süden nach Norden und gegen 500 Stunden von Westen nach Osten erstreckte. Das war ihm ein Fingerzeig, auch die melanesische Inselwelt mit der Botschaft des Friedens aufzusuchen, und so reiste er unermüdet auf einem von ihm selbst mit vorzüglicher Sachkenntnis geleiteten Schiff von einer Insel zur andern in der Absicht, diese dem Europäer wegen ihrer heißen feuchten Fieberdünste gefährlichen, durch eine zahllose Menge von Sprachen und Dialekten zertrennten Inseln dadurch zu christianisieren, daß er sie hoffnungsvollsten unter ihren Knaben für sich gewann und in Neuseeland zu Lehrern ihrer Landsleute erzog. Nachdem er zuerst ganz von Neuseeland in Anspruch genommen war, wandte er sich 1849, indem er die von andern Missionen schon besetzten Loyalitätsinseln und Neugebieten bereitwillig diesen überließ und sie nicht zum „Abklatz der Zerstörung der heimischen Kirche“ machen wollte, vor allen der Santa-Cruz Gruppe und den Salomonsinseln (s. d.) zu und es gelang ihm, das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen. Von durchschlagender Bedeutung für die Christianisierung Melanesiens wurde aber, daß Selwyn 1855 Patejson zum Gehilfen erhielt, dessen hervorragende Tüchtigkeit er bald so klar erkannte, daß er schon nach 5 Jahren (1861) ihn für das von Neuseeland abzweigende Bistum Melanesien empfahl (s. Patejson), während er selbst den Rest seines Lebens (gest. 1867) als Bischof von Didsfield zubrachte. Einer seiner Söhne wurde von 1877—1892 wieder der Nachfolger Patejsons.

Sem ist der älteste der drei Söhne Noahs,

Gen. 5, 32. Er genießt als Erstgeborener auch das Vorrecht bei Erteilung des väterlichen Segens, Gen. 9, 26. Die Völkertafel Gen. 10, 21 ff. (s. d. und den Art. Semiten) nennt ihn als Stammvater der vorderasiatischen Völkergruppe von den Elamitern bis zu den Arabern. Durch Arphachsad (B. 24) ist Sem auch Stammvater der Israliten.

Sema, 1. = Seba (Jos. 19, 2) wird Jos. 15, 26 als Stadt im südlichen Teil des Stammes Juda erwähnt, welche nach Jos. 19, 2 an den Stamm Simeon fällt.

2. Neh. 8, 4 wird Sema unter den Männern genannt, die bei der Verlesung des Gesetzbuches Esra zur Seite standen.

Semaja, 1. Prophet in Juda zur Zeit Nehabeams, 1 Kön. 12, 22; 2 Chron. 11, 2, der im Namen Gottes vor dem Krieg gegen Israel warnt; bei Esafs Einfall predigt er mit Erfolg Buße (2 Chron. 12, 5 ff.) und verheißt baldige Errettung vom fremden Joch. Nach 2 Chron. 12, 15 hat er die Kriege Nehabeams und Jerobeams beschrieben, wenn darunter nicht bloß der von ihm handelnde Abschnitt im Buch der Könige zu verstehen ist.

2. Der „Nabalmite“, ein falscher Prophet, der während der babylonischen Gefangenschaft durch einen Brief die in Jerusalem zurückgebliebene Obrigkeit gegen Jeremia/einzunehmen und zu gewaltsamem Einschreiten gegen den Propheten zu bewegen suchte und dafür mit schwerster Strafe bedroht wurde, Jer. 29, 24 ff.

3. Ein falscher Prophet, der von Tobia und Sanballat gedungen, Nehemia zur Verbergung im Innern des Tempels zu verleiten suchte, um ihn hernach als Feigling und Gesetzesübertreter hinstellen zu können, Neh. 6, 10 ff.

4. Ein Sohn Sachanjas, 1 Chron. 3, 22.

5. Ein Sohn Joels, 1 Chron. 6 (5), 4.

6. Ein Oberster unter David, 1 Chron. 16, 8.

7. Ein Sohn Nethaneels, ein Schreiber aus den Leviten, 1 Chron. 25 (24), 6.

8. Ein Nachkomme Jechunus, 2 Chron. 29, 14.

Semaria, ein Sohn Nehabeams und der Abihail, 2 Chron. 11, 19.

Sembat, s. Sonnentinder.

Semeber, König von Seboim, 1 Mos. 14, 2.

Semei (Sime), 1. Ein Levit aus den Kindern Hemans, 2 Chron. 29, 14.

2. Ein Sohn Josephs, im Geschlechtsregister Jesu, Luk. 3, 26.

Semer (Schemer), Besitzer des Hügel, auf dem Amri die Stadt Samaria erbaute, 1 Kön. 16, 24, s. Samaria.

Semestre Domini bzw. ecclesiae, s. Kirchenjahr Bd. III, c. 788.

Semgallen. Mit diesem Namen bezeichnet man den die Kreise Mitau und Selberg umfassenden östlichen Teil des ehemaligen Herzogtums Kurland. Die heidnische Bevölkerung dieses Landes leistete im 12. und 13. Jahrhundert dem Christentum und dem Schwertbrüderorden langen, zähen Widerstand, vermochte uns Jahr 1260 sogar eine nationale Selbständigkeit zu erringen, wurde aber durch

den Ordensmeister Konrad von Thierberg dauernd unter die Botmäßigkeit des Deutschen Ordens gebracht. Im Jahre 1562 wurde die Reformation unter Gotthard Kettler, dem ersten „Herzog von Kurland und Semgallen“, auch hier eingeführt.

Semiarianismus, s. Arius und der arianische Streit.

Semida, 1. Ein Nachkomme Manasses, Jos. 17, 2.

2. s. Sechem 2.

Seminolen (Wanderer), ein Indianerstamm von 6000 Seelen in Florida, für das Evangelium zunächst ganz unzugänglich, wurden von den Amerikanern in einem grausamen Krieg von 1835–1842 aus ihrer Heimat fast völlig vertrieben und siedelten sich nordwestlich davon neben dem Krik (Muskoki) an. Hier machte die presbyterianische und baptistische Mission unter ihnen reißende Fortschritte. Sie haben großes Bildungsbedürfnis und verwenden jährlich 17000 Dollar auf Volksbildung; auch besitzen sie 2 Mädchenschulen, 1 Gymnasium und 1 Hochschule. Auch der in Florida zurückgebliebene Teil der Seminolen, der 1891 vom Staate eine Reserve (s. Reservationen) erhalten hat, wurde von der „Nationalen Frauen-Indianer Association“ mit den Segnungen des Christentums bedacht.

Semipelagianen, semipelagianische Streitigkeiten u. Semipelagianismus.

Während Pelagius mit seiner oberflächlichen und der Erfahrung widersprechenden Lehre wohl Anhänger gefunden, es aber nie zu einer Sekte oder Ähnlichem gebracht hat, haben die Vertreter der Vermittelung zwischen der Lehre des Augustinus und der des Pelagius (von Augustin: reliquiae Pelagianorum, von ihren Zeitgenossen Massilenser genannt) fast ein Jahrhundert lang die kirchliche Bewegung in Fluß gehalten und sich sogar vorübergehender Anerkennung in einem Teil der abendländischen Kirche erfreuen können, wenn sie sich auch schließlich unter den starren Augustinismus beugen mußten, ohne daß doch das formelle Ende dieser Bewegung — die Beschlüsse der Synode zu Orange (Concilium Arausicanum) — die definitive Entscheidung gebracht hat. Die sachlich nicht ganz zutreffenden Namen Semipelagianen und Semipelagianismus — sie könnten auch Semiaugustiner, Semiaugustinismus lauten — sind in der Zeit der genannten kirchlichen Bewegung weder von ihren Vertretern beansprucht, noch von ihren Gegnern gebraucht worden und stammen aus einer späteren Zeit, aus der Scholastik.

Die Erklärung für das Entstehen dieser vermittelnden Richtung liegt im Lehrsystem Augustins selbst; besonders ist die augustiniische Lehre von der partikularen und unwiderstehlichen Gnade der Schlüssel für den Semipelagianismus. Die Lehre Augustins, die, dialektisch scharf durchgebildet und getragen von seiner Autorität, wohl den in ihr liegenden sittlich bedenklichen Folgerungen zu entgehen vermochte, konnte, ja mußte, wenn sie unge-

schichte und unbessene Vertreter fand, besonders wegen der unbedingten Gnadenwahl und der gratia irresistibilis in paedestinatist für viele zur Beunruhigung werden, und die nicht nur im Orient (s. Augustinus und Pelagius), sondern auch im Abendlande — Nordafrika und Südgallien — sich erhebende Opposition ist deshalb wohl erklärlich. Noch zu Lebzeiten Augustins begann sie sich zu regen. Im Kloster Adrumetum (nordafrikanische Provinz Byzacene) wurden ums Jahr 426 die dortigen Mönche in große Unruhe versetzt wegen der Konkurrenz der augustiniischen Lehre mit den Anforderungen der christlichen Sittenlehre und besonders mit der Ausübung der seelsorgerlichen Praxis im Amte. Während es Augustin gelang, den an dieser Stelle entstandenen Mißverständnissen durch seine Schriften: de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia zu begegnen, war er minder erfolgreich gegen die aus gleichen Gründen — wie Prosper, Thyro und Hilarius, ein sonst nicht weiter bekannter augustiniisch gesinnter Gallier, berichten — in Südgallien um 427, wissenschaftlich geschulter, wenn auch noch sehr vorsichtig sich erhebende Opposition, der er seine weiteren apologetischen, aber für Beilegung des Streites nicht ganz geeigneten Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae entgegensetzte, ohne doch eben damit die Streitigkeiten einem Ende zuzuführen, die nach seinem Tod energischer, weil nicht mehr durch die Rücksichtnahme auf die überragende Person Augustins gebunden, hervortraten. Die Träger dieser dem Augustinismus entgegenstehenden Richtung waren hauptsächlich griechisch gebildete Mönche, was sich aus der unklaren Stellung des Orients zu dem Anathem des Decidentis über den Pelagianismus erklärte. Die Führer der gallischen Opposition in dieser Zeit waren Johannes Cassianus (s. d.) und der aus dessen Schule hervorgegangene Vincentius von Lerinum (s. d.). Ihre Stellung im einzelnen und ihre diesbezüglichen Werke sind in den Artikeln zu ihren Namen des näheren dargelegt. Erwähnt seien hier, weil für die ganze Bewegung besonders wichtig, nur die Collatio XIII. des cassianischen Werkes: Collationes patrum de protectione Dei und das in den Schriften seiner Gegner leider nur fragmentarisch erhaltene Werk des Vincentius Lerinenfis: Communitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate 434, in dem er besonders mit Rücksicht auf Augustin den Satz aufgestellt hat, daß eines einzigen Lehrers Urteil so wichtige Fragen nicht entscheiden könne; wahr sei allein, was semper, ubique et ab omnibus gelehrt und geglaubt worden sei, die Zeichen wahrer Tradition seien antiquitas, universitas und consensus. Über den weiteren Inhalt dieser Schriften s. Wiggers, Reander, Hahn, Harnack u. a. m. Gegen diese Vertreter des Semipelagianismus trat besonders Prosper von Aquitanien (s. d.) auf, in manchen Schriften nicht sehr glücklich, bedeutend geschickter, ohne seinen Gegnern Konzessionen zu machen, in seiner Schrift gegen die XIII. coll. des

Cassianus, zugleich den Papst Celestinus dazu bringend, gegen die Massilienser öffentlich — wenn auch vorsichtig im Ausdruck — Stellung zu nehmen. Prosper zog sich bald darauf vom literarischen Kampfplatz zurück, ohne doch seine Meinung damit zu ändern. In den Streit griff hierauf die sehr geschickte Schrift eines unbekannten Verfassers — ob Leo der Große, ist sehr zu bezweifeln —: de vocatione gentium vermittelnd ein, doch vermochte weder die an sich scharfsinnige Unterscheidung zwischen der gratia universalis und specialis sowie der voluntas sensualis, animalis und spiritualis noch die Verknüpfung der augustiniischen Lehre mit universalistischen Gedankenkreisen ein Kompromiß oder eine Beilegung des Streites herbeizuführen. In der gleichen Zeit (ca. 450) wurde ein anderes Buch: Praedestinatus (s. d.) sive praedestinatorum haereses et libri S. Augustino temere adscripti refutatio veröffentlicht, das 1643 durch Sirmond allgemein bekannt geworden ist. Dies Buch, das den Augustinismus und seine letzten Konsequenzen ins Paradoxe und Lächerliche zu ziehen suchte, ist das Machwerk eines rücksichtslosen Semipelagianers, wenn es auch den Schein an sich trägt, augustiniisch lebenden Kreisen zu entstammen. Über den Eindruck dieses berüchtigten Buches ist nichts bekannt geworden. Inzwischen entstand dem Semipelagianismus in Faustus von Reji (über ihn und seine Schriften s. II 517 f.) ein wissenschaftlich gebildeter, die Gedanken des Buches: de vocatione gentium weiter ausführender, besonnener und energischer Vertreter, der, wie er scharf gegen die Lehre des Pelagius Stellung nahm, auch gegen die angreifbaren Punkte der augustiniischen Lehre schriftstellerisch kämpfte und mit dem diese Lehre scharf vertretenden Presbyter Lucidus (s. d.) ein leichtes Spiel hatte und ihn bald zum förmlichen Widerruf brachte. Auf seine Einwirkung hin gewann die Bewegung in Gallien insofern einen Abschluß, als auf den Synoden zu Arles (473) und Lyon (473) der „error praedestinationis“ verurteilt wurde. Dem Faustus schloßen sich an: Arnobius der Jüngere, Gennadius von Massilia, Ennodius von Ticinum u. a. m. Die nunmehr 40 Jahre lang währende Ruhe in dem Streit wurde nur durch das dem Papst Gelasius zugeschriebene Dekret unterbrochen: „de libris recipiendis et non recipiendis“, in dem die Schriften des Augustinus und Prosper als kirchlich acceptiert, die des Cassianus und Faustus für „apokryph“ erklärt wurden. Nach diesem brach der Kampf von neuem aus, hervorgerufen durch die im theopaschitischen Streit bekannten scythischen Mönche von Konstantinopel, die unter Führung des Johannes Magentius im Jahre 519 zuerst durch den päpstlichen Legaten in Konstantinopel, dann unterstützt durch die bekannten nordafrikanischen Bischöfe, mit Possessor von Karthago (s. d.) und Fulgentius von Ruspe (s. d.) an der Spitze, vom Papst Hormisdas selbst die Verwerfung des Semipelagianismus besonders nach den Schriften des Faustus forderten. Als der Papst

in seiner Antwort einer definitiven Entscheidung vorsichtig auszuweichen suchte, wurden die Mönche ungestümmer; sie bestimmten Fulgentius zur Abfassung seiner leider verloren gegangenen 7 Bücher gegen Faustus (523), in denen er bis auf die Verwerfung der Prädestination zur Sünde, aber unter ausdrücklicher Annahme einer Prädestination ad poenam die augustinische Lehre voll vertrat, und das Vorgehen der Mönche fand Zustimmung in Sardinien wie in Gallien. In Gallien waren zu gleicher Zeit gegen Faustus zwei bedeutendere Vertreter des Augustinismus aufgetreten: Caesarius von Arles (s. d.) und Abitus von Vienne, die das Studium der Schriften Augustins neu belebten und so die gallischen Bischöfe unzuglücklich vermochten. Nun mußte auch der Papst Felix IV. sich entscheiden und that das dadurch, daß er 25 capitula — Auszüge aus Augustins und Prosper's Schriften — der gemischten Synode, die unter dem Vorsitze des Caesarius von Arles zu Orange (Arausio) 529 tagte, als die Lehre der „antiqui patres“ übersandte, denen als synodalen canones von der Versammlung zugestimmt wurde, ob ohne Änderung ist nicht mehr festzustellen, auch nicht wahrscheinlich, wenn man den angefügten Epilog der Bischöfe ansieht (im Trierer Codex bei Mansi VIII 722; v. dazu Hahn, Thomajus). Eine weitere Synode zu Valence vom folgenden Jahre (530) trat diesen auch von Laien untergeschriebenen araufianischen Beschlüssen bei. Über die Datierung dieser Synoden s. Hefele, der die umgekehrte Reihenfolge annimmt. Papst Bonifatius II. bestätigte diese Beschlüsse der Synoden; freilich enthalten sie in den brennendsten Fragen keine Entscheidung: wohl wird die Lehre Augustins von der Erbsünde in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe anerkannt, aber über die Prädestination und den Werdeprozeß der Gnade im Menschen schweigen sie sich aus. So wurde der Streit zwar jermell zu Ende geführt, aber bei der Unklarheit der in Frage stehenden araufianischen canones ist es nicht zu verwundern, daß sie von den beiden gegnerischen Parteien für sich in Anspruch genommen wurden, und die Erneuerung der Streitigkeiten in den Gottschalk'schen Kämpfen und später findet hier ihre Erklärung.

Die Lehre des Semipelagianismus ist in ihren Hauptpunkten folgende: das natürliche, aus der Sünde der Ureltern entstammende Verderben (naturae corruptio, vitium originis) ist anzuerkennen und zwar als so groß, daß der sich selbst überlassene Mensch auch beim eifrigsten Streben nicht im Stande ist, in den ursprünglichen Stand vor dem Fall wiederzuzukehren (statum primum recuperare). Hieraus ergibt sich weiter die Notwendigkeit göttlicher Hilfe zum Heil (necessitas auxilii s. adjutorii div.), teils durch Anregung, teils durch Förderung, teils durch Vollendung des wahrhaft göttlichen Lebens. Doch ist das Wesen der Menschen nicht als bis zur Unmöglichkeit, Gutes zu wollen und zu thun, verderbt anzusehen, die Notwendigkeit, nur Böses zu begehren

und zu vollbringen, muß geleugnet werden, da dem Menschen doch noch eine gewisse natürliche Güte (naturae bonum, vires residuae liberi arbitrii) innewohnt, das ist das Vermögen, nach dem Heil zu verlangen und zu streben, so wie die verkündigte Wahrheit im Glauben anzunehmen oder zurückzuweisen (ortus quidam bonae voluntatis, bonarum voluntatum principia). Daher ist ein Produkt von menschlichem Willen und göttlicher Gnade für das Heil des Menschen festzuhalten, indem Gott entweder, wo er Anfänge des menschlichen guten Willens wahrnimmt, diese unterstützt (gratia subsequens), oder neues göttliches Leben weckt (gr. praeveniens) und dieses überall, wo sein Wirken infolge der zunehmenden Entscheidung des Menschen Erfolg hat, durch Erleuchtung des Verstandes, Stärkung des Glaubens und sittlichen Willens fördert und vollendet. Unwiderstehlich aber sei diese göttliche Gnade nicht; den Erfolg seiner Gnade an dem Menschen habe Gott auch nicht vorher bestimmt, sondern nur vorhergesehen.

Das Berechtigte an der semipelagianischen Lehre ist, daß sie ein wichtiges Moment des christlichen Glaubens, das bei Augustin zurücktritt, hervorhebt, nämlich daß die Entscheidung für das Heil nicht eine notwendige und daß die Gnade Jesu Christi eine universelle ist, der Irrtum des Semipelagianismus ist aber, außer seiner falschen Beziehung zu den christologischen Streitigkeiten, besonders sein Mangel an tieferer Auffassung der Erbsünde, seine Halbheit und Unklarheit in seiner ganzen Lehrentwicklung, sowie in der Stellung des einzelnen Menschen vor Gott, seine Schmälerung der göttlichen Gnade.

Roms Kirche hat den Semipelagianismus zwar formell verdammt, so auch auf dem Tridentiner Konzil und im Catechismus Romanus; aber doch ist sie, ob sie auch Augustinus so hoch zu schätzen vorgibt, dem Augustinismus fern geblieben: sie selbst, wie ihr Mönchstum ist reiner Semipelagianismus.

Die Kirche der Reformation hat, wie auch auf anderen Punkten, an dieser Stelle das Dogma in die altkirchliche Bahn zurückgebracht und Schriftlehre und Kirchenlehre einer harmonischen Einheit geführt.

S. Wiggers, Pragm. Darstellung des August. und Pelag. II. Band; Luthardt, Lehre vom freien Willen; Wiggers in Niebners Zeitschr. für histor. Theologie, XIV. 1852, 3—42; P.R.E. XIV, 91 ff.; Harnack, Dogmengeschichte III; Seeberg, Dogmengeschichte; Reander, Hahn, Bibliothek der Symbole u.; Calixtus, Tractatus de peccato orig. diversi u. a. m.

Semira, ein Sohn Bechers, 1 Chron. 8 (7), 8. **Semiramoth**, ein Thorhüter, 1 Chron. 16 (15), 18, 20; 17 (16), 5; 2 Chron. 17, 8, bei der Einholung der Bundeslade musikalisch thätig.

Semisch, Name für weiches Gensenseber, bient Luther Jes. 16, 10 zur Übersetzung des Wortes thachasch, unter dem wahrscheinlich eine Seeluhaut zu verstehen ist, die wegen ihrer großen Dauerhaftigkeit noch heute von den

Beduinen zu Schuhen verwendet wird. Die revidierte Bibel übersezt: Schuhe von seinem Leder.

Semisch, D. Karl Menothaus, evang. Kirchenhistoriker, geb. 1810 in Pretzin (Provinz Sachsen), nach theologischen, von Hahn beeinflussten Studien in Leipzig (1829—1832) 1838 Pfarrer in Trebnitz (Schlesien), 1844 ordentlicher Professor in Greifswald, 1855 in Breslau, 1866 Nachfolger Niederners in Berlin und zugleich Rät des Brandenburger Konistoriums, gestorben 1888. Er veröffentlichte u. a.: *Iustin der Märtyrer*, 1840 ff., 2 Tle.; *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Iustin*, 1848; *Iustin der Abtrünnige*, 1862. Auch war er Mitarbeiter der *Herzoglichen RC.*

Semiten werden nach dem Vorgange von Schläger und Eichhorn die sprachverwandten Völker im nördlichen Vorderasien und der arabischen Halbinsel genannt. Nach Gen. 10, 21 ff. stammen die meisten dieser sprachverwandten Völker von Sem ab. Der Name kann ebenso zu Mißverständnissen Anlaß geben wie die Völkertafel Gen. 10 selbst. Die Anordnung ist hier weder durch sprachliche noch ethnographische Grundsätze geleitet: weder die Lydier noch die Elamiter (d. h. Sufianer) redeten eine semitische Sprache, und die semitisch redenden Canaanäer, speziell die Phönizier, werden auf Ham als Stammvater zurückgeführt; auch Babylonien scheint nicht genannt zu sein, wenn man nicht der fragwürdigen Gleichsetzung von Arphachsad mit dem Stammvater der Babylonier zustimmt. Vielmehr folgt die Völkertafel bei ihrer Aufzählung der geographischen Anordnung, und die Hinzunahme von Lydiern und Elamitern wie der Ausschuß der Canaanäer von der Zusammengehörigkeit mit den Nachkommen Sems kann andere Ursachen haben, die in der Zeitgeschichte des Verfassers der Völkertafel begründet sind. Jedenfalls liegt es nahe, den Ausschuß der Phönizier auf politische religiöse Prinzipien zurückzuführen. Andererseits ist durch die Thatfache, daß Lydier und Elamiter nichtsemitische Sprachen hatten, keineswegs die Nichtzugehörigkeit derselben zu der vorderasiatischen semitischen Völkergruppe bewiesen. Ein Teil der Lydier war sicher semitischer Herkunft. Die Frage nach der vorgezeichneten Urheimat und der Ursprache der Semiten hat zu viel müßigen Kombinationen den Anlaß gegeben.

Das deutlichste Kennzeichen der verwandten semitischen Sprachen ist die Wortbildung aus dreifononantigen Stämmen und der innere Vokalwechsel, die gleichmäßige Bildung der Nomina- und Verbalstämme und der Pronomina, ein reicher gemeinsamer Vortzschatz und gemeinsame Eigentümlichkeiten der Satz- und Wortbildung. Die Völkerschaften, welche nach dem heutigen Sprachgebrauch als semitisch bezeichnet werden, zerfallen in eine nördliche und südliche Völkergruppe. Man unterscheidet demnach nordsemitische Sprachen (nach dem Alter der vorhandenen Literatur geordnet): assyrisch-babylonisch, phönizisch-hebräisch, aramäisch, und

südsemitische Sprachen: arabisch, sabäisch und himjarisch, äthiopisch und amharisch.

A. Die nordsemitischen Sprachen.

Die Literaturdenkmäler Babylonien weisen bis ins 5. Jahrtausend zurück; die ältesten Thontafelfunde mit babylonischen Urkunden stammen aus den Tempelarchiven von Nippur und Telloh. Die Forschungen der neueren Zeit haben das Babylonisch-Assyrische (das Assyrische ist nur ein babylonischer Dialekt) als dem Phönizisch-Hebräischen nächstverwandt erwiesen und wesentliches Material für die hebräische Lexikographie geliefert. Phönizisch und Hebräisch sind Dialekte einer Sprache. Alte hebräische Sprachdenkmale besitzen wir, von der Siloah-Inschrift abgesehen, nur in der überlieferten Textgestalt des Alten Testaments. Das älteste und einzig bedeutende Literaturdenkmal canaanäischer Völker ist die Mesa-Inschrift. Die phönizischen Quellen stammen ihrer größeren Anzahl nach aus späterer Zeit, die ältesten gehen ins 6. Jahrhundert zurück. Nach der Zeit Alexanders des Großen hat die Sprache der Aramäer (Syrier) das Hebräische vollständig zurückgedrängt und ist in ganz Vorderasien, auch in Palästina, Volkssprache geworden, bis durch den Islam das Arabische an ihre Stelle getreten ist. Wenige altaramäische Inschriften sind erhalten, neben zweisprachigen Inschriften aus Nimrud und Kujundschik sind die Inschriften von Sendschirli aus dem 8. Jahrhundert bemerkenswert. In der späteren Zeit teilt sich die aramäische Sprache in west- und ostaramäische Dialekte. Zu den westaramäischen Dialekten gehört das Biblisch-Aramäische, die Sprache der palmyrenischen und nabatäischen Inschriften, meist aus der nachchristlichen Zeit, die Sprache der Targume und des samaritanischen Pentateuchs; das Ostaramäische (nachchristlich) wurde in der späteren Zeit in Babylonien gesprochen, im oberen Babylonien das Talmudische, im unteren das Mandäische, beide Dialekte eng verwandt, im eigentlichen Syrien das edessenische Aramäische der syrischen Bibelübersetzung und die damit zusammenhängende syrische Schriftsprache; andere ostaramäische Dialekte haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten.

B. Die südsemitischen Sprachen.

Die ältesten vordrchristlichen und vorislamischen Inschriften der Araber sind im nördlichen Heddschaz und im Hauran, südöstlich von Damaskus gefunden worden, hauptsächlich Felsinschriften in der Umgegend von Safa. Der arabische Dialekt dieser Inschriften ist von dem klassischen Arabisch verschieden und hat dem Phönizisch-Hebräischen verwandte Eigentümlichkeiten. Das klassische Arabisch der vormohammedanischen Gedichtsammlungen wurde durch Mohammed die Sprache des Koran und damit die Schriftsprache der arabischen Weltliteratur. Das moderne Arabische ist in eine große Zahl Dialekte gespalten. Das Sabäische (Himjarische) ist ein dem klassischen Arabisch nächstverwandter vorislamischer Dialekt, der das südarabische Gebiet beherrschte. Im Norden Mesopotamiens

kam das Äthiopische zur Geltung (Ge'ez), dessen älteste Litteraturreste aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. stammen; äthiopische Dialekte werden noch heute in der Gegend von Massaua gesprochen. Die äthiopische Schrift, Silbenschrift, läuft von links nach rechts. Im Süden Abessinien verbreitete sich das dem Äthiopischen verwandte Amharisch, welches heutzutage weit über die Grenzen Abessinien hinaus gesprochen wird.

Der allgemeinen Charakteristik einer Völkerfamilie sind Grenzen gesetzt, die einen jeden Versuch als unzulänglich und von zweifelhaftem Werte erscheinen lassen. Gewiß haben sich bei einzelnen semitischen Völkern bestimmte Eigentümlichkeiten scharf herausgebildet, aber die Entwicklung eines Volkes hängt in höchstem Maße von dem Klima und der Beschaffenheit des Landes, von allerhand kulturellen und politischen Bedingungen ab, so daß ein Schluß auf die Allgemeinheit unzulässig erscheint. Renan hat in seinem bedeutenden Werk eine besondere Veranlagung der Semiten für den Monothéismus behauptet, die seitdem neu erschlossenen Quellen haben dieser Hypothese die Grundlage entzogen. Andererseits hat man ihnen die Begabung für poetische Schöpfungen ganz mit Unrecht abgesprochen. Die altbabylonischen Dichtungen lassen hierüber keinen Zweifel aufkommen. Die Assyrer und die Phönizier haben eine hochentwickelte Kunst besessen und den Nachbarvölkern mitgeteilt. Die assyrische Reichsgeschichte bietet ein Bild von der bedeutenden kriegerischen Fähigkeit eines semitischen Volkes, und die Geschichte Karthagos zeigt die politische Schaffungskraft eines semitischen Stammes. Mit mehr Recht hat man aus der semitischen Sprache eine besondere Begabung der Semiten für scharfes logisches Denken gefolgert, und sicher hängt mit dem Unterschied in der Sprache ein Unterschied in den religiösen Vorstellungen zusammen. Wie in der Sprache, so zeigen sich auch in der Denkweise die Semiten nahe verwandt. Einen bedeutenden Unterschied in der Entwicklung der nördlichen und südlichen Semiten hat die Thatsache verursacht, daß die vorderasiatischen Semiten sich leichter und schneller von dem nomadisierenden Leben zu fest organisierten und zentralisierten Staats- und Stammesverbänden verbunden und sich festhaft gemacht haben. Ein großartiger Wechselverkehr hat von alters her bestanden. Schon in ältester Zeit sind die Karamanen auf den großen Handelsstraßen verkehrt, die von dem Stromlande des Nils in das Zweifstromland des Euphrat und Tigris führten. Einen einzigartigen Einblick in den Kulturverkehr der semitischen Völker im nördlichen Vorderasien bilden die zu el Amarna gefundenen Thontafeln, sie enthalten den Briefwechsel palästinensischer Statthalter und babylonischer Könige mit ägyptischen Herrschern aus dem Ende des 15. und Anfang des 14. Jahrhunderts vor Chr. Geburt. Wir erkennen aus diesem Briefwechsel, daß die babylonische Keilschrift die Umgangsschrift für ganz Vorderasien und in jener Zeit die babylonische Kultur die herrschende gewesen ist.

Auch auf dem Gebiete der religiösen Vorstellungen bewährt sich die Teilung der Semiten in eine nördliche und südliche Gruppe. Die arabischen Völker haben bei aller Ideengemeinschaft mit den anderen Semiten eine eigenartige Entwicklung ihrer religiösen Vorstellungen gehabt, soweit die wenigen Quellen über vorislamische Religion einen Einblick gewähren. Der Götterdienst hat bei den Arabern den Kultus beherrscht. Mehr gemeinsame Züge weist die Religion der Babylonier - Assyrer, Aramäer, Phönizier und der übrigen Canaanäer (mit Ausschluß Israels) auf. Manche Übereinstimmung im Kultus und in der Verehrung einzelner Gottheiten ist sicher auf gegenseitige Beeinflussung in geschichtlicher Zeit zurückzuführen, wobei zu bedenken ist, daß nur über die Entwicklung der babylonischen Religion ausreichende Dokumente vorliegen, während die ursprünglichen Formen und die Geschichte der phönizischen und aramäischen Religion bis zur Zeit ihres Verfalles in Dunkel gehüllt ist. Auch zeigt sich eine starke synkretistische Neigung der genannten Völker in der willigen Aufnahme ägyptischer und griechischer Religion und Kultur. Außerdem ist nur bei den Babyloniern und Assyrern entsprechend ihrer geschichtlichen Entwicklung ein einheitlicher Kultus und ein gemeinsames Pantheon entstanden und eine dem ganzen Volk trotz der bestehenden lokalen Kulte gemeinsame Staatsreligion herrschend gewesen. Bei den übrigen Semiten hat sich die Ausgestaltung des Kultus nach lokalen Bedingungen und Bedürfnissen vollzogen. Aber die religiösen Grundanschauungen weisen allen gemeinsame Züge auf. Die Religion dieser semitischen Völker ist polytheistischer Naturdienst. Die Götter sind die Herren, Schützer und Despoten des Landes oder Stammes oder Kultortes, an dem sie verehrt werden. Sie sind die erhabenen himmlischen Herren, Himmelsgötter, die in den herrschenden Gestirnen des Tages und der Nacht in Erscheinung treten, die sich geheimnisvoll in allen schöpferischen und lebenerzeugenden wie in den zerstörenden Kräften der Natur wirksam erweisen, an besonderen Stätten solcher Wirksamkeit, auf Höhen, an Quellen, Seen, heiligen Bäumen und Farnen und Gedenksteinen besonders verehrt (Ascheren und Bacchilien). Ihnen gehört alles Leben und alles Eigentum, sie sind Herren über Leben und Tod. Darum gebührt ihnen ein Kultus der höchsten Hingabe, der Gottesdienst zeigt in allen Formen, besonders der Opferdienst, ein Gefühl unbedingter Abhängigkeit. Ihre Güte zeigt sich in reichlicher Versorgung mit den Lebensgütern, ihr Zorn in zerstörenden Naturereignissen, Mißwachs, Seuchen u. El ist der semitische Gottesname schlechthin (auch als Name einer syrischen Gottheit erwiesen) und allen semitischen Völkern eigen. Ist auch der religiöse Kult ausschließlich auf das Diesseits gerichtet und Vorstellungen über ein Leben nach dem Tode nicht über mythologische Gebilde hinausreichend, so muß doch bei aller Sinnlichkeit der Göttervorstellung hervorgehoben werden, daß die Beziehung zwischen der Gottheit und

ihrem Verehrer auf sittlichen Grundlagen ruht. Die oberste Gottheit ist ein Himmelsheer, dessen Bezeichnung (bel, ba'al) vielfach zum Eigennamen geworden ist, was fälschlicherweise zur Annahme einer gemeinsemitischen Gottheit Bel verleitet hat. Neben diesen obersten Göttern wird vielfach, in geschichtlicher Zeit von manchen Kultstätten allein, eine oberste Göttin verehrt. Es ist die allen Semiten gemeinsame Göttin der üppigen Fruchtbarkeit und Muttergöttin, die Göttin der Lebenszeugung und der sinnlichen Liebe, meist mit einem entsprechenden sinnlichen Kultus, die Istar-Ishtar-Athar-Margatis. Zum Schluß sei noch auf den scheinbar bei allen Semiten verbreiteten Tammuzmythus hingewiesen, mit den mythologischen Vorstellungen eines Frühlings-Sonnengottes, der nach der Entfaltung seiner lieblich-jahönen Jugendherrlichkeit von der versengenden Glut des Sommers dahinstirbt, um Jahr für Jahr wieder aus dem Tode zu neuem Leben zu erstehen.

Semler, Gebhard Levin, Dichter des Liedes „Ich komme selbst zu dir, du meine Schöne“, gestorben 1737 als Inspektor und Pfarrer zu Groß-Mangelsdorf im Magdeburgischen. Vgl. Fischer II. S. 180 b.

Semler, Johann Salomo, wurde am 18. Dez. 1725 zu Saalfeld geboren, wo sein Vater Diaconus war. Bekehrungsversuche im Sinne des Halleischen Pietismus sowohl zu Hause als auch in Halle, wo er 1743 die Universität bezog, wirkten abstoßend auf ihn. In Halle zog ihn Baumgartens Gelehrsamkeit an, er selbst las ohne Ordnung eine Unmenge Bücher, und schon damals tauchte in ihm der spätere Grundgedanke seiner Theologie auf: „Ich hatte schon damals einige Einfälle von dem Unterschiede der Theologie und Religion“. 1750 nach Saalfeld zurückgekehrt, wird er Redakteur der dortigen Zeitung, erhält aber 1751 einen Ruf als Prof. historicarum nach Altdorf, und nach einem halben Jahr geht er als Prof. theol. nach Halle.

Hier hat er bis 1791 gewirkt. Ungeheuer belesen, mit großer Gedächtniskraft begabt, fehlte es Semler an umfassender Übersicht, klarer Auffassung und sicherem Urteil. Er war es, welcher eine Umwälzung der wissenschaftlichen Bearbeitung der Schrift herbeiführte, indem er die altorthodoxe Inspirations-theorie verwarf und als erste Pflicht des Auslegers hinstellte, die Schrift historisch auszuliegen, eine Auslegung, „die wirklich in jene Zeiten des ersten Jahrhunderts als damaliger Inhalt und Umfang der Vorstellungen dieser Zeitgenossen gehört“ (Selbstbiographie), so daß nach der Persönlichkeit des Schriftstellers und seinen Intentionen bei Auffassung seiner Schrift auszuliegen ist. Über seine Verdienste hierin urteilt Reuß: „Das magische Wort, welches die Schrifttheologie ihrer endlichen Entfesselung von dem Joche der Tradition, wie langsam auch und schwankend, entgegenführen sollte, sprach ein Mann aus, welchen die Natur weder zum Parteihaupt, noch zum Propheten geschaffen hatte. Dieser Mann war J. S. Semler. Von Haus aus ein Pietist,

von der Schule her ein Büchergelehrter, trug ihn der Strom der Zeit mehr als geniale Thakraft, der Instinkt mehr als das Bewußtsein, an die Spitze einer Bewegung, die zu leiten er zu schwach war, deren weiteren Weg nur zu überhauen ihm der Blick mangelte. Innerlich fromm geneigt, das Ehrwürdige zu erhalten, führte er die tödlichen Streiche gegen alle Überlieferung. Im enlofen Gezänke des Augenblicks sich verzehrend, kam er zu keiner fertigen Gestaltung für die Zukunft. Sein unermüdliches und ungeordnetes Lernen gab ihm ebensovienig die Ruhe, als sein schwerfälliges Wissen die Mittel, eine neue Schöpfung aus den Trümmern der alten steigen zu lassen. Wenn seine Gedanken als Grundsätze auf die Nachkommen sich vererbten, so verdanken sie das nicht seinem Geiste, sondern ihrer Wahrheit, und nur weil es diese nicht verkannte, behielt das jüngere Geschlecht seinen Namen.“

Als nach dem Tode Baumgartens (1757) Semler immer kühner in seiner Kritik fortschritt, wurde er von allen Seiten angegriffen, ja selbst verflagt, was alles aber bei der oppositionslustigen Jugend ihm nur desto mehr Anhang gewann, so daß seine Kollegen (Joh. G. Knapp, Freyhinghausen, Georg Ch. Knapp u. a.) darunter zu leiden hatten. Doch wurde der allgemeine Beifall auch außerhalb Halle's seit 1779 ins Gegentheil verkehrt.

Als kurz vorher die Wolfenbütteler Fragmente erschienen waren (Jesus ein schlauer und unreligiöser Intrigant, der nach der jüdischen Krone, aber fehl, griff, am Kreuz den Heiligen und nach dem Begräbnis mit Hilfe seiner Jünger das Gespenst spielte), tritt er 1779 in seiner „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten“ gegen dieselben auf. Desgleichen widerlegt er sich einer beabsichtigten Anstellung Bahrdts in Halle in seiner „Antwort auf das Bahrdtsche Glaubensbekenntnis“, wodurch er sich den Unwillen des Ministers Zedlitz, Bahrdts Gönner, zuzog. Für das königliche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 (Wöllner'sche Edikt), welches alle Geistliche, die von den Lehren der symbolischen Bücher einer jeden Kirche abwichen, mit Entsetzung, auch nach Befinden mit härterer Strafe bedrohte, schreibt er eine Verteidigung.

Alle diese Schriften trugen ihm den Vorwurf der Doppelzüngigkeit ein, und es muß auffallen, daß ein Mann, welcher in seiner Kritik schonungslos und gewissermaßen der Vater des Rationalismus war, hier als ein eifriger Verteidiger der Kirchenlehre auftritt. Bewußte Zweizüngigkeit war es bei ihm nicht, noch weniger das Widen nach oben, vielmehr ist er sich bei seiner Unklarheit nicht völlig der Tragweite seines eigenen Kritizismus bewußt gewesen; jedenfalls ist seine Stellung zur öffentlich geltenden Kirchenlehre und der Privatreligion eines Christen zur Beurteilung heranzuziehen. Zwischen beiden will er einen Raum gezogen und die eine von der anderen unabhängig wissen. Er hält es nicht für erlaubt, daß Privatmeinungen an Stelle der kirchlichen Ordnungen gesetzt werden, welche dadurch zer-

rüttelt würden; dagegen könne ein Christ bei Ausdrücken, wie Sohn Gottes, Rechtfertigung das denken, was ihm als Wahrheit erscheint. Ausdrücklich jagt er in seinen theologischen Briefen 1781:

Wenn ich gelehrte Meinungen in meinem Fache behaupte, so gehört dergleichen Untersuchung für einen Gelehrten; und gelehrte Meinungen können niemals die Lehrlinge der lutherischen Kirche umwerfen, weil diese letzteren von den ersteren gar sehr unterschieden blieben; wie ein guter Lutheraner das ist und bleibt, ohne ein Gelehrter zugleich; und ein gelehrter Lutheraner nicht aufhört ein Lutheraner zu sein, wenn er noch so gelehrt ist. Indes bin ich und jeder Gelehrter der höchsten Obrigkeit unterworfen; sollte sie einsehen, ich thäte der lutherischen Kirche und ihren förmlichen Rechten Schaden und sie würde mir befehlen, über jedes Buch, Langens Oekonomie und Kirchenhistorie u. zu lesen und mich daran im Vortrage zu halten, so wäre es in der That meine Schuldigkeit dieses zu thun oder — meine Professur aufzugeben.

Seine Privatreligion schüßt er aber nicht als einen Deckmantel vor, sondern es ist ihm damit wirklich ernst. Trotz der Abkehr vom Pietismus haben die ihm in seiner Jugend von daßer kommenden Einflüsse sein ganzes Leben hindurch nachgewirkt. Semler ist sich bewußt, daß er der historischen Religion, aus welcher seine Privatreligion entsprossen, zu Dank verpflichtet ist, und darum will er sie nicht durch irgend ein anderes abgethan wissen. Er selbst erbaut sich singend an geistlichen Liedern, betet mit seiner Frau — und sagt im Rückblick auf 30 Jahre seines Professorenlebens: „nicht selten entsiegt mir ein heißer Seufzer um die letzte Gnade Gottes, mir nun auszuhelfen in das unsichtbare Reich des ewigen Lichtes, das Jesus, der Christus Gottes, so zuverlässig offenbart und der Geist Gottes in allen wahren Christen angefangen hat. Mein Herz ist noch allen diesen Empfindungen offen; niemand kann wissen, was ich fühle, wenn ich Gottes Barmherzigkeit über mich überdenke und das Gewicht meiner Unwürdigkeit mich niederzieht.“

Wenn Semler gegen Ende seines Lebens alchymistische Studien und Experimente treibt, so liegt dies auf derselben Linie wie sein Interesse für die Gasnerischen Wunderkuren und den Wunderglauben eines Lavater. Es ist nicht eine Schwenkung seines Glaubens, sondern ein Interesse an den uns noch unbekannten Kräften der Natur, was ihn zu solcher Beschäftigung veranlaßt hat.

Semler starb am 14. März 1791.

Was nun die Theologie Semlers betrifft, so hat er in seinem Werk: „Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanon“ 4 Bde. 1771 bis 1775 seine Ansicht über den Kanon dahin ausgesprochen: der Kanon ist nicht ein in sich identisches und gleichmäßig inspiriertes Ganzes, kein totum homogeneum. Die Ansichten der späteren Jahrhunderte sind nicht die der ersten Zeiten, und die theologischen Doktrinen sind im Laufe der Zeit verändert. Unter Kanon ver-

standen die Christen der ersten Zeit nicht eine für immer festgestellte Lehrnorm, sondern „ein Verzeichniß der Bücher, welche in den zukünftigen derselben gelesen werden sollten“.

In betreff des Kanons des alten Testaments entschied sich die alte Kirche, da Juden, Samaritaner, Alexandriner verschiedene Zählung haben, für die Bücher, welche in der für inspiriert gehaltenen LXX sich fanden. In betreff des Kanons des Neuen Testaments, über dessen Bücher in der alten Kirche schon Uneinigkeit herrschte, haben die Bischöfe sich um der Gleichförmigkeit willen geeinigt, eine bestimmte Anzahl zur lectio canonica im Gottesdienste auszuwählen. Alle diese Bücher sind also durch zufällige Rücksichten ausgewählt und durch lokale und temporelle Ursachen entstanden und auch mit Rücksicht auf die jeweiligen Leser so verfaßt, wie sie sind.

Die biblischen Schriften zeigen es selbst, daß sie gar nicht als Lehrnorm für alle Menschen bestimmt gewesen sind. Das Alte Testament war für die Juden, welche noch eine unvollkommene Religion hatten; Matthäus schreibt für Juden außerhalb Palästinas, und so mußte er sich diesen anbequemen. Johannes schreibt für griechisch gebildete Christen. Da die Juden „Mythen“ (Escher, Simon) liebten, so haben sich Jesus und die Apostel den jüdischen Ansichten accommodiert, Paulus anfangs auch noch, bis er die Hoffnung verlor, die Juden zu gewinnen; am freiesten von der Accommodation hat sich Johannes gehalten. Paulus hat das Christentum zur Weltreligion gemacht, und um die jüdische und heidnischchristliche Richtung zu vereinigen, sind die Pastoralbriefe geschrieben. Mit der Apokalypse, „dieses Produkt eines ausgelassenen Schwärmers“, hat er sich sein ganzes Leben nicht befremden können. Was aber ist allgemein gültiger christlicher Inhalt, wenn alle Lokale und Temporale abgestreift ist? Da die alttestamentliche Religion abgethan ist, kommt das Alte Testament nicht mehr in Betracht, auch das ist nicht mehr geltend, was Christus und die Apostel aus dem Judentum genommen haben, um die Juden zu gewinnen, z. B. Opfer, Idee vom Reiche Gottes, Sohn Gottes, Rechtfertigung u., sondern allein dasjenige hat Geltung, „was zu unserer moralischen Ausbesserung dient“. Dieses läßt sich aber nicht zusammenstellen, sondern, da die Individuen verschieden sind und auch verschieden beeinflusst werden, so kann dem einen dieses oder jenes zur Ausbesserung dienen, wovon der andere völlig unberührt bleibt. Man kann auch nicht sagen, dieses Buch, Wort u. ist inspiriert, sondern inspiriert ist alles dasjenige, wodurch Leser überzeugt werden, „daß sie nun von geistlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr wissen und leichter es actu nützen als vorher, ohne diese Vorstellungen gehabt zu haben“. Dennoch gibt es eine objektive Wahrheit im Christentum, „ob man sich derselben aber genähert oder entfernt hat, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, . . . weil es eben ein moralisches Urtheil ist“.

Auch auf das Gebiet der Kirchengeschichte hat er seine Kritik angewandt. Obwohl er manches Neue zu Tage förderte, obwohl er der Vater der Dogmengeschichte ist, so haben seine Forschungen wenige nachhaltige Wirkungen gehabt, denn ihm fehlt vor allem vorurteilsfreie Beurteilung. Wenn er bei der Exegese die Schriften aus ihrer Entstehungszeit verstanden wissen will, so beurteilt er die Fakta der Kirchengeschichte nach seiner Zeit, nach Toleranz, Liberalität und Moral. Er kann der Kirchengeschichte keinen Geschmack abgewinnen, da ihm das Verständnis für ein tieferes Glaubensleben abging; darum sind ihm die Märtyrer Leute von „zweifelhaftem Gemütszustand; die Mönche und Einsiedler Tollhäusler, die Bischöfe größtentheils Intriganten, Augustin ist der spitzfindige und dolose, Tertullian der höchst sonderbare und fanatische, Theoboret der abergläubische, Bernhard der andächtige, nur Pelagius ist ihm fein lieber Mann“.

Obwohl Semler täglich 4—5 Vorlesungen zu halten hatte, hat er doch 171 Schriften herausgegeben.

Literatur: Semlers Selbstbiographie, 1781, 2 Bde. Giechhorn, Leben Semlers in seiner Bibliothek, Band V. H. Schmid, Die Theologie Semlers, 1858. Tholuck, Vermischte Schriften. II 39.

Semmel kommt als Übersetzung des hebr. soletch = feinstes Weizenmehl vor Ez. 16, 13, während es 2 Mos. 16, 31 das hebräische zaphphichit = Kuchen vertritt. In Dffb. 18, 13 steht es für *osoudach* und wird in der revidierten Bibel dafür Semmelmehl gesagt.

Semmelkuchen, gleichfalls Übersetzung von soletch (s. Semmel) in 3 Mos. 7, 12, wo als Bestandteil des zum Zweck des Dankes dargebrachten Friedopfers u. a. gefordert wird „Feinmehl, welches zusammengerührt ist zu Kuchen, die mit Öl gemengt sind“.

Semmelmehl = feinstes Weizenmehl, 1 Mos. 18, 6; 3 Mos. 2, 2 ff.; 1 Chron. 24 (23), 29 (beim Speisopfer); 4 Mos. 6, 15 (beim Nisiraatsopfer); 2 Matt. 1, 8 (als Dantopfer); auf seinen hohen Wert weist auch die Ankündigung 2 Kön. 7, 1 hin als Zeichen wunderbaren Eingreifens Gottes; vgl. 2 Kön. 7, 16. Es wird hier nämlich nicht: 1 Scheffel, sondern: 100 Scheffel (seah) zu lesen sein.

Semmelopfer, in Sir. 35, 3 Ausdruck eines wertvollen Opfers; denn dort heißt es, daß der Dank gegen Gott das rechte Speis- (Semmel-) opfer ist, während die äußerlichen Opfer der Ungerechten nichts gelten.

Semper, Ernst Leberecht, geb. 1722 im Fürstentum Oels, gest. 1788 als Diakonius zu Landsbut, Dichter verschiedener, nach seinem Tod von Freunden mehrfach herausgegebener Lieber, von denen das bekannteste „Du reicher Witt, du milber Speisemeister“ sich später manche Bearbeitung gefallen lassen mußte.

Semuel, der Sohn Ammihuds aus dem Stamm Simeon, 4 Mos. 34, 20.

Sen wird 1 Sam. 7, 12 bei der Ortsangabe von Ebenezer erwähnt, dessen Lage durch

die Beifügung „zwischen Mizpa und Sen“ erläutert wird. Dem Namen nach (sen bedeutet „Bahn“) könnte an einen durch spitze Gestalt ausgezeichneten Felsenhügel gedacht werden.

Sen, Reshab Chandar, s. Brahma Samaj.

Senaa, Name eines israelitischen Geschlechts, das mit Serubabel aus der Gefangenenschaft kam, Esr. 2, 35; Neh. 3, 3; 7, 38.

Sendgericht. Der Name ist abzuleiten von dem Worte Synode. Die Sendgerichte gehen auf die Einrichtung der jährlichen bischöflichen Visitationsreisen zurück, wie sie im ganzen Abendlande und besonders in Spanien stattfanden. Auf diesen Visitationsreisen untersuchte der Bischof die religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinden, sorgte insbesondere nach den Vergehen, die von dem weltlichen Gerichte entweder gar nicht bestraft oder die, wie z. B. Mord, Raub, Meineid, Blutschande, nur durch Geld und daher ungenügend gesühnt worden waren. Wer sich ihrer schuldig gemacht hatte, über den verhängte der Bischof besondere kirchliche Strafen. Das war eine segensreiche Ergänzung der weltlichen Gerichte. Auch der Lebenswandel und die Amtsführung der Geistlichen wurden vom Bischofe einer Prüfung unterzogen. Unter Karl dem Großen erfuhren die Sendgerichte eine Änderung dadurch, daß er den Bischöfen auf ihren Visitationsreisen den Grafen oder dessen Stellvertreter beigeellte, der den Bischof beschützen, aber auch zugleich beaufsichtigen sollte. Seit der 2. Hälfte des 9. Jahrh. wurde der Gemeinde durch die Einrichtung der Sendzeugen, testes synodales, eine Mitwirkung an der Erforschung der Vergehen eingeräumt: Der Bischof rief bei der Visitation einer Pfarrei aus der Gemeinde 7 Männer auf, die sich durch Ansehen und Wahrheitsliebe auszeichneten, vereidigte sie und fragte sie dann, welche Vergehen in der Gemeinde vorgekommen seien. Die Fragen bezogen sich besonders auf Verbrechen gegen das Leben, auf Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, Meineid, Zauberei und heidnischen Aberglauben und auf Vergehen gegen die kirchliche Ordnung. Die Sendzeugen hatten diese Fragen zu beantworten und nahmen die Stellung des Anklägers ein. Im Verlaufe des Mittelalters haben die Sendgerichte mancherlei Veränderungen erfahren, die Visitationsrechte gingen vom Bischof allmählich auf den Archidiaconus über. Diese und andere Änderungen führten schließlich zum Verfall der Sendgerichte.

Sendomir an der Weichsel, Kreisstadt im poln. Goubren. Radom. Über die 1570 hier gehaltene Generalsynode und den dort geschlossenen Consensus Sendomiriensis s. Bd. II. S. 21 a.

Sendzeugen, s. Sendgericht.

Senec, s. Senne.

Seneca. Lucius Annäus Seneca wurde 5 n. Chr. in Corduba geboren als Sohn des dem römischen Ritterstande angehörigen, in den literarischen Traditionen des Augustinischen Hofes stehenden, hochgebildeten Marcus Annäus Seneca und dessen Gattin Helvia. Seine Brüder sind: der aus Apstg. 18, 12—17 durch strenge Rechtlichkeit, durch festes Auftreten

gegenüber den tumultuierenden Juden Korinths, durch wohlwollende Behandlung des Paulus wohlbekannte Prokonsul Achajas (d. h. Griechenlands, seit 54) Junius Annäus Gallion (eigentlich „Marcus Annäus Novatus“, doch vom Rhetor Lucius Junius Gallion adoptiert), und der Geograph Lucius Annäus Mela, dessen Sohn Lucanus, Dichter der Pharsalia, ein Liebling der vornehmen römischen Gesellschaft ward. Der dritte Bruder, der als stoischer bezüglich effektischer Philosoph und Moralist geradezu klassische Lucius Annäus Seneca, zählt zu den ersten Größen der „silbernen“ Latinität und wurde als Stilist, Briefsteller, populärer Essayist von den mittelalterlichen Humanisten sogar dem Cicero gleichgestellt. Die meisten seiner Schriften (Ausg. von: Lipsius, Antwerpen 1606; Haase, Leipzig 1852; Herm. Koch, Jena 1879: Dialoge) behandeln sittliche Themen („Zorn, Seelenstärke, Trostmittel, philosophische Charakterfestigkeit, Milde und Gnade“), die auch in seinen 124 „Briefen“ (an Lucilius) vielfach wiederkehren; religiöse Fragen erörtert die Schrift über „die Vorsehung“; naturwissenschaftliche Untersuchungen (z. B. über Art und Bedeutung der Kometen) gehen neben her. — Einseitig ist seine ethisch-religiöse Weltanschauung nicht: wohl ist er zu meist wortreicher Vorbereiter der Stoa, doch ihren Spitzfindigkeiten und Übertreibungen theoretischer Art ist er aus praktischen Gründen abhold („handeln lehre die Philosophie, nicht bloß reden“; „die Tugendübung“ sei Wesen und Zweck der echten „Weisheit“; das Wissen habe dem Willen zu dienen; „der wahrhaft Weise müsse allzeit dasselbe wollen und allzeit dasselbe nicht wollen“). Jedoch oft hat der Skeptizismus das letzte Wort, z. B. über die Unsterblichkeit urteilt er im 102. Briefe: „einst schmeichelte auch ich, gleich anderen denen ich Glauben schenkte, mir mit der Hoffnung auf ein Jenseits; damals sehnte ich mich nach dem Tode; doch sehe erwacht habe ich nunmehr den schönen Traum verloren“. — Echt stoisch ist der philosophische Hochmut, der den Weisen neben, ja über die Gottheit stellt; z. B. im 73. Briefe lehrt Seneca: „wodurch übertrifft Jupiter den guten Menschen? nur dadurch, daß er länger gut ist; der Weise indes achtet sich nicht geringer, weil seine Tugendhaftigkeit durch einen kürzeren Zeitraum umgrenzt wird; ebenso gleichmütig wie Jupiter nicht und übersteht er alles, achtet und verachtet er alles bei anderen; und in höherem Grade als den Jupiter staunt er sich an, denn der Gott kann, der Weise aber will jene Dinge nicht gebrauchen“. Der Mangel an Demut ist auch ein Mangel an Liebe: Seneca empfiehlt eine Selbstgenügsamkeit, die auch auf den Freund verzichtet, und eine Unbeweglichkeit der Gemütsstimmung, die weder vom eigenen noch vom fremden Glück oder Leid berührt werde und deren äußerstes Mittel der Selbstmord ist („brennt das Haus, so verlaß es“; „ein Ausgang steht offen“). Der stoische Weise verkörpert den Egoismus in seiner großartigsten, starren, gefährlichsten

Form: auch Seneca ist pharisäischer Optimist in Darstellung seiner tugendhaften Grundzüge, daher pessimist in der Beurteilung seiner Mitmenschen (die Sittenschilderung Roms lautet bei Seneca „vom Zorne II, 8“ viel unheimlicher als bei Tacitus, Anal. XV, 44; Hist. I, 2). Freilich Senecas Lehre ist nicht durch Senecas Leben bestätigt, als Stoiker lehrend lebte er vielfach als Epistürer; wohl rühmt er „die frohliche Armut“, wohl läßt sein „Weiser den Reichtum sich nur gefallen“ als Leid und Last, doch (Tacit. 13, 42 f.; 14, 52 ff.) verstand es Seneca binnen vier Jahren sich 300 Millionen Sesterzen (60 Mill. Mark) zu verschaffen und Nero zu überbieten im Prunze der Gärten, Landhäuser, Geräte. Daß des Seneca Rhetorik nur eine glänzende Hülle für seine eigene vielfach bedenkliche Ethik war, bezeugen Sueton, Tacitus, besonders Cassius Dio (61, 10, 60, 55): „der Tugendlehrer Seneca ward von Claudius nach Korintha verbannt wegen Buhlerei mit Julia, nachmals brach er mit Agrippina die Ehe; gegen die Tyrannie eifernnd ward er eines Tyrannen Lehrmeister; er lästerte die Hofgesellschaft und klammerte sich selbst an den Kaiserhof; er schalt auf Reichtum und Luxus, aber besaß Millionen, u. a. auch 500 Gattischen aus duftendem Zedernholz mit elfenbeinernen Füßen; er forderte Sittenstrenge und hielt sich Lustnaben.“ Tacitus bestätigt das. (Annal. XIII, 42 u. XIV, 7. 11.) Worte und Thaten decken sich bei Seneca nicht! Die Frage: wie konnte der Schüler Senecas (47–59) zu dem Nero von 59–68 ausarten, weist auf die andere Frage zurück: wie konnte ein geistig so hochstehender, vielwissender und klar denkender Moralist wie Seneca seine Schriften so verleugnen durch seine Thaten? An Neros Mutttermord ist Seneca mitschuldig; daß Seneca selbst (65 n. Chr.) auf Neros Befehl sich tötet (durch Öffnung der Adern, Gift, heißes Bad) ist — wie sein korinthisches Exil — gerechte Nemesis; Tacitus meldet Annal. XV, 60 65, Seneca habe durch heroisches Sterben des Lebens Schuld gebüßt und gesühnt; dem Tode nahe habe Seneca noch betont, daß er wohl dem Nero öfter mit Freimut als mit Unterwürfigkeit entgegengetreten sei, als Lehrer und Minister (47–62 bis zu Burrus Tod). Doch Tacitus verzeichnet ebenda das Gerücht: Seneca habe in der Pisonischen Verschwörung (der er und sein Bruder Gallion zum Opfer fielen) über Nero und über den Führer der Verschworenen Piso hinweg selbst auf den Thron gelangen wollen. Die Verschwörung des Jahres 65 scheiterte: der unzufriedene Abel war wenig besser als der kaiserliche Hof; an Nero haben nicht nur Caligula und Messalina, sondern auch Seneca mit seiner Selbstsucht und seinem Scheinwesen gefehlt.

Der ethische Gehalt von Senecas Abhandlungen und Briefen hat schon der Hieronymus und Augustin, auch Neuere (z. B. Gelpke, de familiaritate Pauli cum Seneca 1813) veranlaßt, in Seneca einen heimlichen Christen oder doch einen Bekannten Pauli zu sehen: ein

Briefwechsel habe zwischen Paulus und Seneca stattgefunden (7 von Paulus, 7 von Seneca), die Untknüpfung rühre von Gallion her (Apg. 18, 12–17), eine Bestätigung liege vor in Phil. 4, 22 und in wörtlicher Übereinstimmung (z. B. „Fleisch“ auch bei Seneca im Sinne Pauli = niedere Sinnlichkeit; „Freiheit“ = völlige Hingabe an Gott; an Matth. 7, 12 klingt de benedic. 3, 17–22 und im 47. Briefe an „lebe mit dem dir Untergebenen so wie du möchtest, daß dein Vorgesetzter mit dir lebt; lebe mit deinem Sklaven so, daß er deine Milde und Freundlichkeit spürt beim Zwiegespräch, bei Beratungen, bei Tisch“; „Herr und Sklave sind beide Mensch“). Ferdinand Christian Baur erörterte 1858 in *Nigenfels's* *Jtshr.* I. unter „Seneca und Paulus“ „das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften Senecas“ und stellte – bei Anerkennung der prinzipiellen Unterschiede und des von Seneca über das Christentum als eine gens sceleratissima gefällten Urteils – weitgehende Übereinstimmung fest über: Gott und Abhängigkeitsgefühl, Mensch und sein Heilsbedürfnis, Verhältnis der Menschen zueinander, Unsterblichkeit. Eine richtige Beurteilung liegt auch schon vor bei Graßmüller: „Nicht man den Seneca als Heiden, so hat er christlich geschrieben, nicht man ihn als Christen, so lautet er heidnisch“. Zum Christentume fand Seneca nicht günstiger als Sueton und Tacitus; die ethischen Anklänge erklären sich aus des Seneca modifiziertem Stoizismus (Eklektizismus).

Böhm, Seneca u. f. Wert 1856; Holzher, Luc. Annäus Seneca, Rastatt 1858; Fickert, Seneca, über die Natur der Götter 1857; Ott, d. Humanitätslehren heidn. Philos. im Christi Zeit 1870 (Züb. Quartalschrift III); Hermann Schiller, Nero 1872 (Berlin), Röm. Kaiserzeit I. (Gotha) 1883; Baur, f. oben; Schneider, Christl. Klänge 1865 (Gotha); Teufel, Röm. Literaturgesch.; Hausrath, Neutst. Ztggesch. III. Bd.; Schanz, Röm. Litt. Gesch. 1892. Baumgarten, Mich., L. A. Seneca und das Christentum in d. tiefgefunkenen antiken Weltzeit, 1895. Kreyher, 1887 und 1894 (S. sei Christi und 2 Thesi. 2, 7 gemeint).

Senegambien, vom Norden aus das erste wirklich von Negern bewohnte Land im Westen des schwarzen Erdteils um den Senegal und Gambia, in dem sich aber auch die schlichthaarigen Fula niedergelassen haben, gehört teilweise schon seit 1626 und neuerdings bis auf eine kleine britische Besitzung am Gambia mit der Hauptstadt Bathurst ganz zu Frankreich. Doch begann die evangelische Missionsgesellschaft von Paris erst 1863 dort ihre Arbeit und zwar zunächst in Sebhü unter den Wolofnegern, seit 1869 in der Hauptstadt St. Louis, wo 1873 die erste Taufe stattfand. Die Arbeit litt aber von Anfang an unter großem Arbeitermangel, und während die römische Kirche in Senegambien eine apostolische Präfektur und ein apostolisches Bistum mit 2 Missionsbischofen und auf 11 Stationen 12000 Christen hat, hat sich die Thätigkeit der evangelischen Mission beinahe

ganz auf flüchtige Sklaven beschränkt und es in St. Louis nur zu 25 Kommunikanten gebracht. Auch in dem britischen Senegambien, wo die Wesleyaner das Missionswerk schon 1821 begannen, scheint dasselbe schon seit langer Zeit völlig stillzustehen. Auf 4 Stationen leben nur von farbigen Arbeitern bedient 489 Kirchenglieder und 302 Schüler.

Senfft zu Pilsach, Ludw. Rudolph Freiherr von, Dichter des weit verbreiteten Sterbeliedes „Herr Gott, du kennst meine Tage“ (modernisiert: „Du Gott und Vater meiner Tage“), geboren 1681 zu Pilsach, gest. 1718 als sächsischer Hof-, Justiz- und Legationsrat, auch Dompfropst zu Naumburg.

Senforn. Der Senf (*Sinapis nigra*) findet sich sowohl wildwachsend als auch in Gärten als Gewürzpflanze gezogen. Sein Korn, 4–6 in einer Schote, galt sprichwörtlich als das kleinste, weshalb es der Herr als Bild für den unscheinbaren Anfang des Himmelreichs, Matth. 13, 31; Luk. 13, 19, und das geringe Maß des Glaubens verwendet, dessen man zu Wundern bedarf, Matth. 17, 20; Luk. 17, 6. In den ersten Stellen ist ferner von dem schnellen und gewaltigen Wachstum des Senforns die Rede, und da von den neuesten Reisenden keiner den Senf in der Größe eines Baumes gesehen, hat man an die *Salvadora persica* denken zu müssen geglaubt, einen in Arabien, Persien und Indien einheimischen Baum von mittlerer Größe, dessen Beeren, kleiner als ein Pfefferkorn, sehr gewürzig riechen und dessen Wurzelrinde Blasen zieht wie der Senf. Allein diese tropische Pflanze kam nördlich vom toten Meer nicht vor und konnte noch weniger vom Herrn in die Klasse der *lazava* (Gartenkraut) gesetzt werden. Unter diesen steht aber auch die eigentliche Senfpflanze baumartig da. Dazu ist im Talmud von einem Senfstrauch die Rede, auf den man steigen konnte, wie auf einen Feigenbaum, und ältere Reisende berichten von solchen in der Höhe von 10 Fuß. Es steht also der Annahme nichts im Weg, die außerdem durch Jesu Wort zur Gewißheit erhoben wird, daß es zu jener Zeit in wohlgepflegten Gärten Senfpflanzen gegeben hat, die in ihrer Entfaltung einem Baume gleich kamen.

Senfi (Senffel), Ludwig, einer der bedeutendsten Tonsetzer des 16. Jahrhunderts (nach seinem Zeitgenossen S. Heyden: in *Musica totius Germaniae nunc princeps*), von Geburt ein Schweizer, 1526 Kantor in München, später Kapellmeister des Herzogs Wilhelm von Bayern, gestorben vor 1556, der fruchtbare Komponist ebensoviele ernster und erhabener Motetten wie zarter und inniger deutscher Lieder. Um ersterer willen wurde er auch von Luther hoch verehrt. Als dieser während des Augsburger Reichstages in Koburg weilte, sangte er ihm auf Wunsch etliche seiner Motetten, z. B. *Non moriar* und *In pace id ipsum*. Luther ward dadurch mächtig gestärkt, so daß er sie mit Vorliebe sang, das *Non moriar* (Ps. 118, 17) an alle Wände schrieb und am 4. Oktober

1530 ein lateinisches Schreiben an den Komponisten richtete, worin er ihm seine herzliche Verehrung und innige Zuneigung ausdrückte. Auch wechselte er mehrmals Briefe und literarische Gaben mit ihm. Vgl. Meurer, Luth. Leben, S. 527 f. Eingehenderes bei Citner, N. D. B. Bd. 34. S. 27 ff.

Sengelmann, Heinrich Matthias, namhafter Vertreter der inneren Mission, geb. 1821 in Hamburg, nach theologischen Studien in Leipzig und Halle 1846 Pfarrer in Moorfleth, 1852 zu St. Michaelis in seiner Vaterstadt. Bereits 1850 hatte er den Grund zu den Alsterdorfer Anstalten für Krüppel, Idioten u. s. w. gelegt: im Jahre 1868 trat er von seinem Pfarramt zurück, um sich ganz der Leitung und Pflege dieser Anstalten hingeben zu können. Von seiner poetischen Begabung zeugt eine Sammlung seiner unter d. T. „Aus stillen Stunden“ 1888 erschienenen Lieder, von denen sich einige in Knapp's, Liederbuch, finden.

Sengelpat (Chinglaput), eine seit 1890 von Madras abgezweigte Station der Leipziger Mission mit der Nebenstation Sadras (s. d.) und vorwiegender Variabevölkerung, zu der 1896 11 Ortschaften mit 4 Gottesdienstlokalen und 168 Christen gehörten. Außer 1 Missionar und 1 Katecheten wirkten fort 5 Lehrer, die in 5 Schulen 44 Knaben und 19 Mädchen unterrichteten.

Senior, verschieden gebrauchter Titel für kirchliche Würdenträger geistlichen und weltlichen Standes.

1. Bei Tertullianus, Apolog. c. 39 findet man die kirchlichen Gemeindevorsteher — mit ziemlicher Sicherheit ist dabei an Laien zu denken — unter dem gemeinsamen Namen: seniores: praesident probati quique seniores, sie entsprechen den presbyteri plebis bei Origenes hom. 11 in Exod. § 6.

2. In den Kapiteln hießen während der vita canonica die mit den höhern Weihen ausgerüsteten, vollstimmberechtigten Kapitelsmitglieder (capitulares) auch seniores im Unterschiede von den juniore, den nicht stimmberechtigten, nur mit den niederen Weihen versehenen Kapitelsangehörigen. Jetzt wird das älteste Mitglied des Domkapitels — die Zeit der Zugehörigkeit zum Kapitel ist hierbei entscheidend — z. B. im Domstift Meißen und Kollegiatstift Würzen Senior genannt.

3. Im 9. Jhrh. findet sich der Name senior (s. Aquisgr. 817) und senior saecularis (s. Hincmar opp.) abwechselnd für den Namen patronus.

4. Seniores hießen auf Grund eines Beschlusses der Ostersynode zu Reichenau vom Jahre 1500 bei den Böhmiſchen Brüdern die 4 Träger der gemeinsamen Bischofsgewalt (s. d. Litter. zu Peter Chelczyky).

5. Senior ist lt. Patent vom 8. April 1861 § 4 ff. und laut. Nev. Kirchenordnung § 66 ff. in Oesterreich der Amtstitel für den Vorstand eines Seniorats der evangelischen Kirchen daselbst, d. h. für die Vereinigung mehrerer Einzelgemeinden, die für die Senioratsversammlung

je ihren Pfarrer und je ein weltliches Mitglied abordnen. Die Senioratsversammlung wählt den Konseistor und den weltlichen Kurator, die im Verein mit dem Senior den Senioratsausschuß bilden. Der Senior wird von sämtlichen Presbyterien des Seniorats auf sechs Jahre gewählt und vom Oberkirchenrate bestätigt.

6. Senior heißt in der evangelisch-lutherischen Landeskirche Bayerns der von den Kapitelsgeistlichen gewählte und vom Konseistorium bestätigte Vertreter des Dekans, der auch selbstständig neben diesem die regelmässigen wissenschaftlichen Arbeiten der Geistlichen zu zensurieren und diese Zensur unmittelbar dem Konseistorium zu unterbreiten hat.

7. Senior heißt der Vorsitzende der luth. Ministerien in Hamburg, Lübeck, Rüneburg u. s. w. Die ersteren haben die Leitung der betreffenden Landeskirche und vertreten sie nach innen und außen.

Senir (assyrisch Säniru), 5 Mos. 3, 9; Hohel. 4, 8 und Ez. 27, 5 Bezeichnung des Hermon, wahrscheinlich einer seiner Gipfel.

Senis, Elisabeth von, die Dichterin des innigen Passionsliedes „Du Liebe meiner Liebe“, geboren 1629 zu Rankau (Schlesien), Hoffräulein am herzoglichen Hofe zu Brieg und Oels, lebte nach einer unglücklichen Liebe für sich nur Andachtsübungen und der geistlichen Dichtung. Vgl. Bl. für Hymnol. 1883. I.

Senfgräber, s. Gräber bei den Hebräern.

Senne (Gene), 1 Sam. 14, 4, einer der spitzen Felsen, welche nach Michmas und Gaba gewandt, im Engpaß von Michmas lagen. Jonathan „kletterte mit Händen und Füßen“ mit seinem Waffenträger hinauf, um ins philistäische Lager einzufallen. Robinson (II, 328) fand auf dem Weg von Dscheba nach Michmas zwei Hügel von einer kegelförmigen oder vielmehr kegelförmigen Gestalt mit steilen Felsenseiten, fast vereinzelt dastehend, in denen die Felsen Senne und Boze gesucht werden können.

Senneazzar, ein Sohn Jechanjas und Entel Jojakims, 1 Chron. 3, 18.

Sens, Synode 1140 oder 41, verurteilte unter dem Einflusse Bernhards von Clairvaux Abälard (s. d.). Eine 2. Synode fand 1231 zu Sens statt, sie suchte wie auch andere Synoden die Exzesse der clerici vagantes oder ribaldi oder auch, wie sie sich seit Anfang des 13. Jahrhunderts nannten, der Goliarden zu beseitigen. Es wurde beschlossen, daß den Goliarden die Tonsur, das Ehrenzeichen des geistlichen Standes, genommen werde. Eine 3. Synode zu Sens im Jahre 1528 traf Bestimmungen über die Form und Größe der römischen Tonsur.

Sensualismus ist diejenige einseitige, aller Metaphysik abholde Theorie, welche in der Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung den einzigen Quell und Maßstab aller Erkenntnis und im Lust- oder Unlustgefühl das einzige Motiv und Regulativ alles moralischen Handelns (niederer Eudämonismus) sieht. — Hauptanwält des Sens. sind im Altertum die ionischen Naturphilosophen, in der Neuzeit Baco von Verulam

(† 1626), John Locke († 1704), Hume († 1776), Adam Smith († 1790), Aug. Comte, Stuart Mill, Herbert Spencer, Maine.

Als die ersten forschten die ionischen Naturphilosophen nach einer einheitlichen Kosmologie und Psychologie; moralische Fragen traten für sie zurück. Aus den sinnenfälligen Elementen Thales — Wasser, Anaximenes — Luft, Heraclit — Feuer geht durch Verdünnung oder Verdichtung alles hervor (göttlicher Geist, menschliche Seele, bewegende Kraft oder die feineren und gröberen Stoffe); sind die sinnenfälligen Elemente Wesensgrund für Himmliches und Irdisches, so sind die Sinne der einzige Erkenntnisgrund für alles Geistige wie Körperliche. Indes haben die letzten, tiefstgehenden Ionier selbst das Fehlerhafte dieser äußerlichen Weltauffassung und Weiterfassung gefühlt, sie warnen: „die Sinne allein sind böse, trugvolle Zeugen, vollends Auge und Ohr einer rohen Seele“ (Heraclit), „trau den Gliedern und ihren Empfindungen nicht, nur (*σοφὸς λόγος*) die reine Vernunft ist Mittel und Maßstab der Wahrheit“ (Empedocles).

Von England aus trat der moderne (zunächst deistische, später materialistische) Sensualismus seinen Eroberungszug im 17. Jahrhundert an. Francis Bacon von Verulam (s. d.) ist der erste Held des rücksichtslosen Empirismus (Erfahrungspphilosophie): des Menschen höchste Aufgabe ist, die Naturdinge zu erkennen und so zu beherrschen; die Wissenschaft ist Naturerkenntnis; „seht Physik entdeckt war, gibt's keine Metaphysik mehr; echte Philosophie gibt die Stimme der Natur treu wieder und ist eine Niederschrift des von der Natur Diktirten, ohne jede eigene Zutat“; Wahrheit ist ein Kind der Zeit, Philosophie sucht Verstandnis der Zeiten und fordert Hingabe an das Weltleben; moralisch gut ist das Gemeinnützigste; recht ist, was den gesellschaftlichen Verhältnissen Vorteile sichert. — Die Einzelausführungen, besonders erkenntnistheoretische, gab Locke (s. d.). Ihm ist „Idee“ jegliches, was in das Bewußtsein fällt; „angeborene“ Ideen gibt's nicht, also auch keine angeborenen „Grundlagen“ (d. i. Ideenverbindungen); der Verstand ist ursprünglich (bei Kindern, rohen Völkern) ein unbeschriebenes Blatt; letzteres wird allmählich beschrieben, durch die Erfahrung, d. h. durch passives Empfangen von Eindrücken (*ideae non innatae, sed adventitiae*); der äußere Sinn vermittelt Empfindungen; der innere Sinn Reflexionen; die Eigentümlichkeit eines Dinges, bestimmte Ideen der Sensation oder Reflexion im Verstande zu erzeugen, ist seine Qualität (z. B. primäre Qualitäten sind Ausdehnung, Un durchdringlichkeit, denn sie sind unmittelbare Wahrnehmung; sekundäre Qualitäten, wie angenehm, hell, dunkel, liegen in uns und nicht in den Dingen selbst, sie drücken ein Verhältnis zu unseren Sinnesorganen aus); alle unsere Erkenntnisse bestehen: aus Ideen der Sensation (d. h. aus den Einwirkungen von Qualitäten der außer uns liegenden Dinge) und aus Ideen der Reflexion (Wirkungen unserer inneren Zu-

stände); der Verstand kann nichts, als sie fassen und verbinden. — Übertragung dieser Theorie auf die Praxis ergibt eine Moral, die Lockes Gönner und Freund, Graf Shaftesbury († 1713 s. d.), dahin formulierte: „Freude und Trauer sind die seelischen Grundbestimmungen; was erfreut, ist ein Gut; was betrübt, ist ein Übel; alles Handeln erstrebe die Glückseligkeit, d. h. die größtmögliche Menge von Güterbesitz und Gütergenuß. Gemäßigt wird der individuelle Eudämonismus durch Rücksicht auf die soziale Stellung des Menschen, d. h. das Einzel-Zu berücksichtigt seine Stellung inmitten des großen Ganzen. — Hume (s. d.) verschärfte noch die Lockeschen Sätze. Erkenntnistheoretische Axiome: nur Einzelnes existiert; die sogenannten Allgemeinvorstellungen sind im Grunde doch nur Vorstellung eines Einzelnen; alle Erkenntnis beginnt mit einfachen, passiv von uns empfangenen und nur momentan haftenden Vorstellungen, die — infolge öfterer Wiederholung — zu dauernden Ideen erstarken. Praktisch: Wollen und Thun ist Folge eines regelmäßigen Mechanismus; die Sprünge fern alles Wollens und die Motive alles Handelns sind unsere Leidenschaften (Passiva); Determinismus ist wahr, Freiheit ist Wahn (welcher Willkür und Freiheit verneinelt); Grundlage jeder Morallehre müßte eine gründliche Physik der (heftigen oder ruhigen) Leidenschaften und ihrer Äußerungen sein (Physiologie des Willens); nicht die Vernunft ist Richterin über unsere Handlungen; sondern alles moralische Urteilen beruht auf dem Wohlgefallen oder Mißfallen, das eine Handlung hervorruft in dem Betrachter der Handlung; dies Wohlgefallen oder Mißfallen aber des Beobachters hat zur Voraussetzung die alle Individuen verbindende Sympathie; Beifall findet, was nützt; Leidenschaften bestimmen, was nützt (d. h. den Zweck des Handelns); Vernunft lehrt die zweckdienlichen Mittel wählen.

Das von Hume betonte Neue hält Adam Smith fest als Moralprinzip: Gemeinschaftsgefühl (*Sympathie*) ist die Basis aller Moralphilosophie; die moralische Beurteilung bezieht sich zunächst nie auf das eigene, sondern auf anderer Handeln; meines Gewissens Stimme ist nur der Nachhall dessen, was andre über meine Handlungen urteilen.

Im 19. Jahrhundert führten die Positiven, als extreme Vertreter der exakten Wissenschaft, die Prinzipien des Empirismus und des Sensualismus weiter aus. Nach Aug. Comte (s. d.) durchläuft jede Vorstellung oder Erkenntnis drei Stadien: das theologische = fiktive (Kindheit), das metaphysische = abstrakte (Jünglingsalter), das positive = rein objektive, physikalische (Mannesalter); letzteres verzichtet auf absolute Begriffe, auf Einsicht in Ursprung und Zweck des Weltalls und des Weltlaufes, auf Definition von Geist — Seele und Prüfung von deren Kräften; der Positivist forscht nicht nach dem Geleße der Kausalität, sondern begnügt sich mit der Beobachtung der Aufeinanderfolge (Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie, Sozialphysik registrieren die exakten Be-

obachtungen, alles Wissensmögliche). — Stuart Mill (i. d.) führte alle „Axiome“ und „Gesetze“ und „Prinzipien“ apriorischer Art auf „Kombinationen der Sinneswahrnehmungen“ zurück; der Wissende macht ruhig halt vor dem Unerkennbaren, auf das er überall (vornwärts und rückwärts, in Kosmologie und Psychologie) stößt; aber der Unwissende macht das Unerkennbare zum Absoluten (Gott), er verwechselt post hoc mit propter hoc, er verwandelt die endlosen Thatfachen der Aufeinanderfolge in das angebliche Vollwerk des Kausalitätsgesetzes, durch Induktionschluß überträgt er die in der Vergangenheit oft beobachtete Ordnung der Zusammenhänge (ohne hinlängliche Empirie) auf die Zukunft und zwar als Naturgesetz. Da Stuart Mill das Absolute leugnet als wissenschaftlichen Begriff, als erweiterbare Thatfache, so entzieht er auch der Persönlichkeit ihr höchstes Substrat und seine Moral bleibt Utilitarismus. — Herbert Spencer (i. d.) stützte Mills Lehren durch die neu aufgekommene Evolutionstheorie (Darwinismus). Kosmologie und Psychologie sind im Grunde eines; Welt und Einzelwesen entspringen sich auf Grund „der Permanenz der Kraft, die nicht ab- oder zunimmt, sondern nur stetig sich umbildet“; das ursprüngliche Eine, das ursprüngliche Homogene (eben die stets identische Kraft) strebt nach Darstellung des Vielfachen, des Heterogenen, um alle Möglichkeiten in Erscheinung treten zu lassen; über die Enge des Einzellebens hinaus hebt „die Vererbung“; Vererbung ist die Aufeinanderfolge und gegenseitige Ergänzung der Generationen im unendlichen Zeitenraume, sie häuft allmählich die Erfahrungen der zahllosen Menschengeschlechter zum großen Kapitale des Menschengesistes an; intellektuelles und physisches Leben (von heute) entspringt durch fortwährende Additionen; aus der uranfänglichen bloßen Reflexthätigkeit ward der — von der Vereinzelnung gelöste und zur Regel umgebildete — Instinkt, aus Instinkt ward Gedächtnis (für objektiv Wahrgenommenes), aus Gedächtnis ward Vernunft (kompliziertes Denken, Assoziation von Ideen); dem heutigen Menschen erscheint das Vererbte leicht als Angeborenes, das Überlieferte als Wesensbestandteil seines Ich; doch — auch der Gedanke, das Geistige ist nur aus Umbildungen der ursprünglichen, molekulären Kraft und Bewegungen hervorgegangen. Ganz ähnlich Taine, der diese epigenetischen Theorien nach Frankreich übertrug. „Über die Erkenntnis“ (de l'intelligence) ist sein Hauptwerk betitelt, es lehrt: „Im Ich ist nichts Reales, als der Faden seiner Entwicklungen; Geist ist nichts als ein Strom von sinnlichen Empfindungen und Antrieben, d. h. von Nervenschwingungen; wie die spirituelle Substanz (Gott, Seele) nur ein vom Bewußtsein geschaffenes Phantom ist, so auch die materielle Substanz (Körper, Natur) ein von den Sinnen geschaffenes Phantom; da die Körper nur bewegte Bewegter sind, so sind nicht sie das Reale, sondern die in ihnen pulsierende Be-

wegung; da die Kraft nur eine ist und alle Bewegungen von dieser einen ausgehen, so sind auch Körper und Geist im Grunde eines, deshalb sind die physischen Erscheinungen rudimentäre Formen der sittlichen (jene gleichen der aufsteigenden Feuerfarbe, diese dem Höhenpunkte einer Rakete).

Zur wüsten Karikatur sind diese englisch-französischen, ernstgemeinten und vornehm formulierten Theorien bei Friedrich Nietzsche ausgeartet; N., weder Systematiker noch Philosoph, orakelt und dekretiert: „Wahr ist, was die Sinne sagen; die Erscheinungswelt ist die einzige, die Geisteswelt ist leere Lüge; die Sinne sind nicht durch sittliche Gesetze einzuschränken, sondern sie sollen unbeschränkt sich ausleben; zur Wahrheit kommt nur, wer seine Sinne zu Ende denkt; das Triebleben ist die Kraftquelle für den Menschen, Unterdrückung der Triebe führt zum Versiechen der Kräfte, im Bösesten thut der (leber-) Mensch sein Bestes, in vollster Hingabe an die zügellosen Triebe betätigt sich die Herrenmoral; alles Leben drängt sich zu Macht und Genuß, letzte und treibende Realität sind des Menschen „Begierden, Leidenschaften, Eingeweide“. N.s Schicksal ist Fazit seiner Theorie, es mahnt „folge mir nicht nach“.

Wissenschaftliche Widerlegung des Sensualismus in seinen verschiedenartigen Gestalten bei: Cartesius, Berkeley, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Voße; vgl. Preßensé, Die Ursprünge 1884; Secrétan, Laienreden; Ed. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transszendentalen Realismus, 3. Aufl. 1885; Sommer, Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit, 1885; Schulz, Der Gottesgedanke, Grundzüge einer geistesgeschichtlichen Betrachtung, 1888; Cathrein, Sittenlehre des Darwinismus und Kritik der Ethik Herbert Spencers, 1885; Pesch, Die großen Welttrübsal, Philosophie der Natur, 1883 ff.; Max Müller, Giffordvorlesungen, 1893 ff. — Viel Material bei Albert Lange, Gesch. des Materialismus; Ehrhard, Apologetik, 1. Bd. 1874.

Sensus anagogicus, allegoricus, literalis, moralis, mysticus, tropologicus, typicus, f. Hermeneutik.

Sensus scripturae, f. Hermeneutik.

Sententiaril, f. Scholastik.

Sentenzen, f. Scholastik.

Seorim, ein Priester unter David, 1 Chron. 24 (25), 8.

Separation. Separatismus. Bezeichnet Schisma eine solche Trennung in der Kirche, welche aus kirchenrechtlichen, daneben oft auch nur aus persönlichen Gründen, Sekte eine solche, welche aus häretischen Gründen erfolgt, so wird unter Separation eine solche Trennung zu verstehen sein, welche um des Bleibens bei der reinen Lehre willen erfolgt. Die Sekte trennt sich aus falschen Gründen von der wahren Kirche, die Separation aus rechten Gründen von der falschen. Die Sekte ist immer eine Neubildung, aber eine krankhafte,

wie der Krebs am Leibe, die Separation will nichts Neues, sie tritt nur von einer verkehrt gewordenen Kirchenbildung zurück, um der wahren Kirche angehörig zu bleiben. Da aber Separationen meist zunächst nur geringen Umfang haben, nur Abplättierungen von einem größeren Kirchenwesen sind, so wird ihnen wohl von ihren Gegnern vorgehalten, daß sie die schlecht subjektivitätliche Sünde des Bruchs der Einheit begingen. Aber nicht auf die bloße Einheit, sondern auf die Einheit in der Wahrheit kommt es an, wie der Herr Joh. 17 gebietet hat: „daß sie in uns eins seien“. So ist ja auch die Kirche (C. Aug. 7) die um das reine Wort und um das stiftungsgemäße Sakrament gesammelte Gemeinde der Gläubigen, und daher kann sich von einer falsch lehrenden Kirche trennen nicht als Sünde wider die Einheit, sondern nur als Pflicht gegen die Wahrheit bezeichnet werden. Allerdings wird ja solch Trennen nicht leichtsinnig und voreilig geschehen dürfen. Es soll gewiß vorher versucht werden, die vorhandene Gemeinschaft zu reformieren, man mag vielleicht auf Hoffnung hin mit dem entscheidenden Schritte zögern und warten, bis man nicht mehr selbst sich zu separieren braucht, sondern separiert, d. h. ausgetrieben wird; aber einmal wird immer der Augenblick kommen, wo das Gewissen mit deutlicher Forderung herantritt und ihm ohne Sünde der Gehorsam nicht geweigert werden darf. Weiter hat man sich wohl zu hüten, daß man in die Kirche eingedrungenen Unglauben und geduldeten falsche Lehre, daß man vor kommende falsche Brägen nicht sofort zum Vorwand für Separation gebraucht; denn das alles sind zwar Sünden, aber solche, welche von der Gemeinschaft erkannt und abgethan werden können. Ganz anders wird die Sache, wenn das Falsche zum Rechtszustand wird, wenn das Bekenntnis entweder ausdrücklich abgeschafft oder, trotz der Behauptung, daß es gewahrt bliebe, durch ihm widersprechende gesetzliche Bestimmungen faktisch außer Kraft gesetzt wird.

Im übrigen ist dem Christen die Einheit ein hohes Gut, und zwar nicht bloß jene ideale Glaubenseinheit, kraft welcher er sich eins weiß mit allen, die den Herrn anrufen zu allen Zeiten und an allen Orten, sondern auch die gewordene Einheit in der bestimmten geschichtlichen Kirchenbildung, in welcher er eben steht, und er wird deren Mängel tragen und sie nicht verlassen, um einer ihm vielleicht als der christlichen Idee adäquater erscheinenden Gemeinschaft sich anzuschließen. Dies schlecht subjektivitätliche Treiben, dies eigenbeliebige Separieren pflegt man als Separatismus zu bezeichnen. Separatismus ist es auch, wenn man eine Gemeinschaft verläßt, weil man für seine bestimmte dogmatische Formulierung einer im Gemeindebekenntnis sonst festgehaltenen Lehre oder für irgend eine besondere, an sich vielleicht bessere Praxis nicht sofort allgemeine Zustimmung oder kirchenregimentliche Einführung erlangen kann. Es gibt eben in Lehre und Praxis einen weiteren Kreis, innerhalb

dessen die Glieder einer kirchlichen Gemeinschaft unter einander Duldung zu üben haben, solange nur die Glaubenssubstanz intakt bleibt und solange Schrift und Bekenntnis die unzweifelte Richtschnur alles Lehrens und Handelns bleiben.

Diese allgemeinen Sätze bedürfen noch einer kurzen geschichtlichen Illustration. Die luth. Reformation könnte auch eine Separation genannt werden. Luther will die vorhandene Kirche reformieren, sie aber erweist sich als irreformabel und scheidet daher ihrerseits die reformieren Wollenden von sich aus. Die Reformation ist Separation ebensosehr im Passivum wie im Aktivum. Als die Reformatoren separiert werden, separieren sie sich nun auch ihrerseits von der vetustas erroris zu der vetustas evangelii, und indem sie die vorhandene, verderbte Kirche verlassen, wollen sie doch nicht eine neue, d. h. keine Sekte bilden, sondern sie wollen bei der wahren, alten Kirche der Propheten und Apostel bleiben. Während man indes bei der Ref. meist nicht von Sep. spricht, wird dies Wort recht eigentlich gebraucht für die nach Einführung der Union sich bildende luth. Freikirche in Preußen. Jene Lutheraner aber haben ihrerseits stets in Abrede genommen, daß sie sich überhaupt separiert hätten, sie seien vielmehr bei der alten luth. Kirche geblieben, während die Landeskirche durch Einführung der Union ihren bisherigen Charakter verloren hätte und eine neue, nun nicht mehr luth. Kirche geworden sei. Jedenfalls war es, ganz abgesehen davon, ob ihr Vorgehen in allen Stücken zu billigen war, die luth. Wahrheit, bei der sie bleiben wollten. Ihre Lage brachte es mit sich, daß sie sich freikirchlich verfaßen mußten, und wenn sie sich hernach auch dieser ihrer Verfassung gestreut haben und in ihr einen gerade der luth. Wahrheit entsprechenden Fortschritt erkannt haben, so sind sie doch immer bei der Behauptung geblieben, ihre Trennung von der Landeskirche sei nicht aus Verfassungsgründen, sondern aus Bekenntnisgründen geschehen. Ähnlich ist denn auch die luth. Separation in Baden, Nassau und überhaupt in all den Gebieten, wo sie der Union ge. enüber entstanden ist, zu beurteilen.

Man pflegt nun wohl als Instanz gegen die Separationen das anzuführen, daß sich aus ihnen immer neue wieder zu entwickeln pflegen, und namentlich Wangemann (Una Sancta) hat höhnend gefragt, zu welcher der 14 luth. Freikirchen in Deutschland man sich denn halten müsse, wenn man selig werden wolle. Aber ist es denn so verwunderlich, daß, als ein so neues Prinzip wie das freikirchliche hervortrat, sich daran allerlei Ausartungen knüpften? und gleicht diese Polemik Wangemanns nicht völlig der Polemik jener Römer, welche die Reformation mit ihren Ausartungen bekämpfen wollten? Wo Freikirche ist, werden auch „Rotten“ sein, aber haben die Landeskirchen mit ihrer Gleichgültigkeit gegen allerlei falsche Lehre ein Recht auf den separatistischen Rottengeist mit so viel Pharisäismus hinzuweisen? Die von der preuß.

separierten Kirche abgesplitterte Immanuelshode scheint zudem jetzt geneigt zu sein, zu der Mutter zurückzukehren. Was endlich alle jene anderen, mehr oder weniger missourisch gerichteten Separationen betrifft, so wird man ihnen den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie voll subjektivistischen und separatistischen Geistes sind. Teils sind sie entstanden, um freikirchliche Ideale zu erfüllen, teils wollen sie die Kirche in eine solche dogmatische Enge hineinbringen, daß eine bloße Theologenschule aus ihr werden würde. Daher denn auch der Geist der Überhebung und des Richtens, der in diesen Kreisen herrscht. Vor diesem, im engeren Sinne separatistischen Geiste haben sich übrigens auch die berechtigten Separationen zu hüten. Husche hat schon 1842 gewarnt „vor den Gefahren, welchen kleinere relig. Gemeinschaften so häufig verfallen sind, durch Überdägung ihrer eigentümlichen gottseligen Einrichtungen sich dünken zu lassen, als wären sie etwas Besseres als ihre Glaubensbrüder, bei denen diese nicht bestehen, und durch engherzige Zurückziehung auf sich selbst den Segen zu vertilgen, der im lebensdigen Zusammenhange mit dem großen Baume der wahren christlichen Kirche allen gesunden Zweigen desselben aufsteht“. — Vgl. die Artt. „Freikirche“ und „Altutheraner“.

Separatisten, grusinische. In den pietistischen Kreisen Württembergs, im Land der Denker und auch der Schwärmer, wurden im Anfang des 19. Jahrhunderts mehrfache Auswanderungen zum Zwecke der Gründung neuer Kirchengemeinschaften ins Werk gesetzt. Eine namhafte Sekte bilden seit 1820 die Separatisten, die sich im transkaukasischen Grusien ansiedelten. Drei Älteste, als Repräsentanten der heiligen Dreieinigkeit, regierten die Gemeinde. Taufe, kirchliche Befestigung der Toten wurde verweigert, ärztliche Behandlung der Kranken, sowie auch der eheliche Umgang wurden für verwerflich erklärt. Im Mittelpunkt der Lehre stand die Vorstellung von dem baldigen Weltuntergang. 1843 löste sich die Sekte auf, da ihr schwärmerischer Plan, Palästina vor der Wiederkunft Christi zu besiedeln, an der Wirklichkeit scheiterte. Die Württemberger Tempeln haben mit größerem Glück die Besiedelung des heiligen Landes in Angriff genommen.

Sephām, eine Stadt an der Ostgrenze Kanaans, 4 Mos. 34, 10. 11, deren Lage unbekannt ist.

Sephamoθ, s. Siphamoθ.

Sephar, eine Stadt auf der Völkertafel 1 Mos. 10, 30, die vielfach mit der uralten Seestadt Saphar (Zafar) an der Südküste von Arabien identifiziert wird, auf deren Ruinen jetzt der Ort Belid liegt.

Sepharab, nur Obabja 20 genannt als Ort, an dem die in Jerusalem erbeutete Menge von jüdischen Gefangenen weilt, ist sehr verschieden erklärt worden. Man hat an Sparta (Meil.), an das im südwestlichen Medien gelegene Saparda der Sargoninschriften (Schrader, Friedr. Delgich), an Spanien Thargumim, an den Bosporus (Vulgata) und an Sardes (Svarda)

gedacht (Sach, König, Drelli). Die letztere Annahme recurriert auf das in den Inschriften des Darius mehrmals vorkommende Land Sparda, das immer neben Zaana genannt wird, und auf die Joel 4, 6 (3, 11) sich findende Beschuldigung, daß die Phönizier den Javanern (Zaana) gefangene Judäer ausgeliefert haben.

Sepharvaim, nach 2 Kön. 17, 24 einst die Hauptstadt eines Reiches, das Salmanassar eroberte und dessen Bürger er zum Teil ins Reich Israel versetzte; 2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 36, 19; 37, 13.

Sepharja, 1. der Sohn Maachas, ein Fürst unter den Simeonitern, 1 Chron. 28 (27). — 2. ein Sohn Josaphats, des Königs von Juda, 2 Chron. 21, 2.

Sephela, 1 Makk. 12, 38. An den anderen Stellen, an denen die Sephela erwähnt wird, übersetzt Luther „Gründe“ oder „Auen“, die LXX geben den Namen durch *πεδιον* „Ebene“ wieder, ebenso Josephus. Die Sephela ist die fruchtbare Ebene südlich von Joppe bis Gaza zwischen der sandigen Meeresküste und dem Gebirge Juda (Jer. 32, 44). Sie bildet einen großen Teil des zu Juda und Dan gehörigen Gebietes (Jos. 15, 33 ff.). Mit ihrem spruchwörtlichen Reichtum an Oliven und Sykomoren (1 Chron. 28, (27), 28; 2 Chron. 1, 15) war sie eine der fruchtbarsten Gegenden des heil. Landes mit ausgezeichneten Weideplätzen. In den Onomastica wird die Sephela als das Land westlich von Eleutheropolis bezeichnet.

Sephi, ein Sohn Sobals, 1 Chron. 1, 40. Derselbe heißt

Sepho 1 Mos. 36, 23.

Sepp, Christian, mennonitischer Theolog, geboren 1820 in Amsterdam, 1854 Pfarrer in Leiden, gestorben 1890, Verfasser verschiedener kirchenhistorischer Schriften, unter denen hervorzuheben ist: *Essai d'une histoire pragmatique de la théologie en Néerlande de 1787 à 1858*, 3. Aufl. 1867. Auch war er Mitarbeiter der Herzoglichen RG².

Sepp, Johannes Nepomuk, Dr. der Philosophie, Universitätsprofessor a. D., Forscher, Patriot, Parlamentarier, einer der vielseitigsten und fruchtbarsten Schriftsteller, geb. 7. August 1816 in Tölz als Sohn der Verbergschuleute Bernhard und Viktoria Sepp. Er besuchte und absolvierte das Ludwigsgymnasium zu München und trat, nachdem er 1 Jahr Philosophie und 1 Jahr Theologie an der Universität studiert hatte, in das katholische Priesterseminar (Georgianum) ein, um seine theologischen Studien zu vollenden. Seine kritische Natur trieb ihn jedoch zugleich in die Welt: in den Jahren 1835 und 1836 bereiste er Österreich, Italien und die Schweiz. Im Jahre 1837 trat er auf erhaltenen Rat aus dem Seminar, in welchem er nur die niederen Weihen erhalten hatte, aus und wandte sich unter Görres, mit dem er bis an dessen Tod auf das engste verbunden blieb, der Geschichte zu. Seine theologischen Lehrer blieben Möhler und Döllinger, außerdem hörte er Schubert und Schelling; mit Haneberg wohnte und studierte er gemeinsam. Schon als

Student bearbeitete er eine Preisfrage „über die Herkunft der Bajuvarier“ zu dem Nachweise, daß diese keine Kelto gallier, sondern Germanen seien; den Preis gewann er damals mit diesem Resultate nicht. 1839 wurde er Doktor der Philosophie mit der Dissertation „Berichtigung der christlichen Zeitrechnung“, welche er nachmals zu einem Buch ausarbeitete (1843), dessen Herstellung ihn immer tiefer in den theologischen Mittelpunkt führte, so daß er sich, nachdem er 1844 Privatdozent und bald darauf Professor geworden, an eine Widerlegung des Lebens Jesu von D. Fr. Strauß machte. Um dieses großen Werkes willen, welches er bezeichnend „Leben Christi“ betitelte und 1847 mit einem siebenten Bande, die Apostelgeschichte mit eingeschlossen, abschloß, reiste er 1845 auf 1 Jahr nach Palästina, um nach der Chronologie auch die Topologie des Urchristentums festzustellen. Auch die talmudischen Bücher zog er zur Schriftforschung bei. Aber während sein „Leben Christi“, ins Französische überfetzt, in Frankreich und der Schweiz Aufsehen erregte, wurde es im katholischen Deutschland theologischerseits beanstandet, namentlich weil er das Markusevangelium als das Urevangelium behandelte. Hierbei erklärte Sepp, er sei ein Katholik aus dem Mittelalter, in welchem der Protestantismus noch nicht ausgeschieden war, die kritische Richtung noch in Geltung stand. Auch gegen Renan schrieb er.

Auf jener Reise, welche ihn auch nach Griechenland, der Türkei, Syrien und Aegypten führte, sollte er zugleich im Auftrage seines Königs Ludwig I. Umschau halten, was nach der Stiftung eines englisch-deutschen prot. Bistums in Jerusalem katholischerseits dort unternommen werden könnte. Als er jedoch mit weittragenden Plänen nach München zurückgekehrt war, traf er die durch die bekannte Lola Montez angerichteten politischen Wirren in vollem Gange an und wurde 1847 als Ultramontaner mit den Professoren Lassauz, Philipps u. a. ein Opfer derselben. Seines Professorenamtes entsetzt, wandte er sich der politischen Thätigkeit zu. Als die Februarrevolution in Frankreich ausbrach, reiste er nach Paris, um von den Ereignissen eigene Anschauung zu gewinnen, und wurde mit Chateaubriand, Montalambert und Lacordaire bekannt. Auf der Heimreise lernte er in Koblenz seine nachmalige Gattin Anna Sibylle Clemens kennen, welche er das Jahr darauf heirathete. In der Heimat angekommen, wurde er in die erste deutsche Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. gewählt, wo er im Gegensatz zu E. M. Arndt, welcher Kleindeutscher war, die Anschauung der Großdeutschen vertrat. Als er jedoch im Jahre 1866 sah, daß Österreich nicht so stark war, als er sich gedacht hatte, trat er mannhaft und offen für ein Deutschland mit Preußen an der Spitze ein. Als deutscher Patriot gab er denn auch in der bayerischen Abgeordnetenversammlung am 19. Juli 1870 durch eine wirkungsvolle Rede den Ausschlag zur Ausrufung des Antrags auf Neutralität und zum Eintritt in die

Kriegsaktion gegen Frankreich. Ebenso wirkte er am Schlusse des deutsch-französischen Krieges einer ansehnlichen Minorität gegenüber entscheidend für die Annahme der Berliner Verträge.

Gegen das Vatikanum nahm er eine ablehnende Stellung ein, darin eins mit seinem verstorbenen Lehrer Görres, welcher im voraus geurtheilt hatte: „Ein Papst mit Unfehlbarkeit ausgerüstet würde mit Weltkugeln Ball spielen“, und mit seinem Freunde Haneberg, welcher am Konzil gar nicht theilnahm. Er vertrat deshalb 1872 in der Kammer die Berechtigung des Ultrakatholizismus und verhinderte die Abhebung der altkatholischen Pfarrer. Noch im Jahre 1871 veröffentlichte Sepp die Oppositionsschrift: „Deutschland und der Vatikan“, dann 1877 die andere: „Görres und seine Zeitgenossen“ und deckte 1878 unter dem Pseudonym Amort der Jüngere in dem Buche „Staats- und Kirchenzustände in Süddeutschland“ grelle Mißstände auf. Welches Vertrauen ihm König Ludwig I. erhielt, geht daraus hervor, daß er ihm 1868 von seinem Sterbelager in Monza aus durch seinen Adjutanten (General Zerbe) seine Schreibfeder zusandte. Sepp, diesen Wink verstehend, erwiderte die Auszeichnung mit dem Werke: „Ludwig I. Augustus, König von Bayern und das Zeitalter der Wiedergeburt der Künste“, 1869. Man wollte darin das Urkundliche vermissen, aber der Verf. besaß sich darauf, daß er aus dem unmittelbaren Umgange mit Gelehrten und Künstlern geschöpft. — Seine deutsche Gesinnung wurde ihm in Norddeutschland hoch angerechnet. Als Mitglied des Zollparlaments in Berlin wurde er von Bismarck in der Wohnung besucht und durch mehrere Briefe beehrt, in welchen jener ihn veranlaßte, der Leiter einer Expedition nach Tyrus zu werden behufs Ausgrabung der dortigen vorchristianischen Basilika, in welcher die Gebeine Barbarossa liegen sollten. Mit 150 Arbeitern aus allen Nationen grub er im Jahre 1874 2½ Monate lang. 16 Kisten voll Altertümer wurden nach Berlin gesandt, aber das Gesuchte fand sich nicht. In seinem Buche „Meerfahrt nach Tyrus“ (1879) erstattete er Bericht über das Unternehmen. Schon 1863 hatte er in seiner Schrift „Neue architektonische Studien und historisch-diplomatische Forschungen in Palästina“ behauptet, daß die Kubbat es Sachra mit dem Justinianischen Sophienom identisch sei; sein zweiter Aufenthalt in Palästina bestätigte ihm dies. Zugleich vertrat er nun den Ausbau der heiligen Grabkirche als Ehrenpflicht der Christenheit und gewann dafür den damaligen Kronprinzen Friedrich, der aber viel zu früh starb, um die Ausführung auch nur vorzubereiten. Der Kronprinz zeichnete ihn überhaupt aus, weil er zur Erwerbung des Johanniterstapels in Jerusalem durch Preußen den Anstoß gegeben. Die Katholiken spornete Sepp durch die Schrift „Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt“ 1895 zum Anlauf von Kapernaum an.

Daneben aber wendete er jederzeit das wärmste

Interesse seinem geliebten Heimatlande und dessen Geschichte zu. Er schrieb 1853/54 „Beiträge zur Geschichte des Raineroberlandes“; 1876 „Altbayerischer Sagenkreis zur Vereinerung der indogermanischen Mythologie“; 1878 „Ursprung der Glasmalerei in Tegernsee“; 1884 „Der bayer. Bauernkrieg mit den Schlachten von Sendling und Alidenbach“; 1890 „Der Bayersamm und seine Ausbreitung“. Seinem Landsmanne „Feldhauptmann Kaspar v. Winzer“ hat er ein biographisches Denkmal gesetzt, welches ein ehernes in Holz zur Folge hatte. Ferner sind zu nennen: „Religionsgeschichte von Oberbayern“ 1895; „Zwanzigjährige Kriegsgeschichte von Oberbayern“ 1896; „Ansiedlung kriegsgefangener Slaven oder Sklaven in Altbayern“ 1897. Eine weite Verbreitung fand sein Wahnwitz an die deutsche Nation „Deutschland einst und jetzt“ (1896) durch den Verein zur Erhaltung des Deutschtums im Auslande.

Auch als Dichter hat sich Sepp versucht in einem „Deutschen Vaterlandslied“; in „Markos Bozaris“; „Der Jägerwirt und die Sendlinger Schlacht“; „Patriotisches Habersfeldtreiben“ in Rosegger's „Heimgarten“; „Die göttliche Tragödie“, Text für das Oberammergauer Passionsspiel.

Sepphoris, eine wahrscheinlich schon von babylonischen Kolonisten (2 Kön. 17, 29 ff.) gegründete, zuerst bei Josephus erwähnte, mit mannigfaltigen Variationen benannte, später hellenistisch gewordene Stadt Galiläas, wegen eines Aufstandes gegen die Römer von Varus zerstört, von Herodes Antipas neu aufgebaut und „zur Fierde von ganz Galiläa“ erhoben, längere Zeit auch Hauptstadt der galiläischen Provinz und eine bedeutende Festung. Später erhielt die Stadt den Namen Dio Cäsarea. Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 2c. II, 120 ff.; Neisch, Ev. Johannis S. 204.

Septemberbibel, Name der im September 1522 erschienenen ersten Ausgabe von Luthers Neuem Testament. Zum Lutherjubiläum 1883 edierte Schorer eine von Köstlin beantwortete Neubildung derselben.

Septimus Severus s. Bd. I. S. 734 a.

Septuagesima, Name des auf die Epiphazienzeit folgenden, die östliche Zeit einleitenden dritten Sonntages vor den Fasten. Die vielfach gebräuchliche Form Septuagesimae ist der Genitiv und durch Auslassung eines „des dominica“ zu erklären: der Sonntag der „Septuagesima“ genannten Zeit vor Ostern, daher auch wohl *dominica in septuagesima* genannt. Über den nicht völlig aufgekärten Ursprung dieses Namens s. Quinquagesima, Bd. V, S. 487 und Liefosch, Liturg. Abhandl., V. 395 ff.; VI. 133 ff. In beiden erwähnten Perioden des Sonntags S., die Epistel 1 Kor. 9, 24—10, 5 und das Evangelium Matth. 20, 1—16, welche (besonders die Epistel) deutlich auf die bevorstehende Fastenzeit hinweisen und den Ernst des Christenstandes erheben, finden sich schon in dem von Theodorus erweiterten comes (s. d.) und sind der römischen und der lutherischen Kirche gemeinsam.

Septuaginta, i. Alexandrinische Bibelübersetzung und Bd. I. S. 429 n.

Sepulcrum, i. Reliquienaltar.

Sequenzen = sequentia heißen anfänglich textlose Tonreihen, die, auf die letzte Silbe des Halleluja gesungen, der andächtigen Begeisterung der aufstrebenden Seele Ausdruck leisten sollten. Da sich ganze Melodien daraus entwickelten, so erleichterte man den Sängern die Wiedergabe durch untergelegte Texte, in denen bald das nicht zu unterdrückende Sangesbedürfnis der Gemeinde zum Ausdruck kam. Besonders gebührt das Verdienst, die Sequenzendichtung gefördert zu haben, dem Notker Balbulus, i. d. Art. Ihr eigentlicher erster Urheber ist er jedoch nicht. Mit der Thatfache, daß man den auf das Halleluja folgenden Tonreihen Texte unterlegte, wurde er vielmehr durch ein Antiphonar bekannt, welches 862 ein Priester aus dem von den Normannen zerstörten Kloster Gimedum d. i. Zumièges a. d. Seine nach St. Gallen brachte. Mit großem Eifer sammelte fortan Notker wertvolle Sequenzmelodien, denen er nach ihrer Herkunft oder nach dem Graduale besondere Namen beilegte, z. B. Metensis minor, d. h. die kleinere Mezer Weise, Justus ut palma. Wie viele Sequenzen nach Melodie und Text von Notker herrühren, läßt sich mit Gewißheit nicht feststellen. Während der achtundzige Schubiger in seiner Schrift „Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858“, Notker 50 Melodien und 78 Texte mit ziemlicher Sicherheit zuschreiben zu müssen glaubt, erkennt ihm W. Wilmanns hingegen nur 35 Tonweisen und 41 Texte zu, ein englischer Forscher glaubt aber (vgl. Dictionary of Hymnology. London 1892), daß von allen Notker zugeschriebenen Sequenzen 8 bestimmt anderen Verfassern, 46 sicher, 24 wahrscheinlich und 37 möglicherweise dem Notker angehören. Noch im elften Jahrhundert waren schwierig andere als Notker'sche Sequenzen üblich. Im Gegensatz zu den Hymnen stand der Text in unbedingter Abhängigkeit von der Tonreihe, hatte zunächst weder Versmaß noch Reim. Diese Abhängigkeit von der Melodie war den Sequenzen mit einer Gattung des alten deutschen Volksgeangs, den Leisen, eigen. In Frankreich, England und besonders in Deutschland eifrig gepflegt und durch die steigende Gunst des Volkes in der Entwicklung gefördert, nehmen die Sequenzen allmählich metrische Gestalt an und tritt in ihnen auch der vollstümliche Reim auf. In Italien hat man die in den Sequenzen sich befindende kultische Betätigung der sangsfreudigen Gemeinde aber von jeher mit argwöhnischen Augen angesehen, obwohl die Sequenzendichtung bald nach ihrem Aufkommen päpstlich gebilligt worden war. Da nun im Tridentinum nicht nur die antieangelischen, sondern auch die italienischen Prälaten nahezu allein den Ausschlag gaben, so kam es zu Bestimmungen bezüglich des Gebrauches der Sequenzen, welche von einer gänzlichen Verdrängung nicht weit entfernt sind. Es hat lange gedauert, bis die sonst päpstlich Gesinnten in den französischen und deutschen

Düßesen den Verlust der ihnen so werten Sequenzen verschmerzt haben. In Deutschland haben sich aber, begünstigt durch den Niederreichtum des evangelischen Volkes, im Hause auch die Römischen ihres schönen Erbgutes der Sequenzen und ihnen nachgebildeter Gefänge erfreut, ja in allerlei geistlichen Nebenfeiern haben dieselben aufs neue Einzug in den katholischen Kultus gehalten, bis eine straffere Geltendmachung der römischen 1586 getroffenen Entscheidung dem Gebrauche mancher altehrwürdiger Sequenzen ein Ziel setzte. Viele derselben haben in alter und neuer Zeit evangelische Umbichtungen erfahren. Wenn auch nur einzelne derselben den evangelischen Niedersatz der Gemeinde effektiv bereichert haben, so bilden die Sequenzen doch besonders schätzenswerte Vorlagen für die Beteiligung des Chores, die ungleich wertvoller und erbaulicher sind, als die noch viel zu viel benützten Motetten moderner Struktur. Vgl. Wolf, Laiz und Leise, Heidelberg 1841; Kehrein, Die Sequenzen des Mittelalters, Freiburg; Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters in musikalischer und rhythmischer Beziehung, Rostock 1868.

Serach, nach 2 Chron. 14, 8 f. ein äthiopischer König, den Asfa (s. d.), König von Juda, schlug. Er wird von den Neuern meist als Nachfolger Sisaks, also als 2. König von der babastischen Dynastie angesehen (Nachchor I.), während Brugsch in seiner Hist. de l'Egypte ihn wegen des Beinamens „der Mohr“ (Kuschit) für einen wirklichen äthiopischen Herrscher hält, der erst Ägypten und dann Südwestasien in der Mitte des 10. Jahrhunderts erobert habe.

Serach, 1. Ein Sohn Negeles, des Sohnes Saus, 1 Mos. 36, 13, 17, 33.

2. Der Zwillingbruder des Perez, Stammvater der Serahiter, von denen wir in 4 Mos. 26, 13; Jos. 7, 17 und 1 Chron. 28 (27), 13 lesen, 1 Mos. 38, 30; 46, 12; Matth. 1, 3; 1 Chron. 2, 6; 10, 6.

3. Ein Sohn Simeons 1 Chron. 4, 24.

4. König von Äthiopien, s. Serach.

Serachja, der Sohn Ussis, ein Nachkomme Aarons, 1 Chron. 7 (6), 51.

Serahiter, s. Serach 2.

Seraja, 1. Nach 2 Sam. 8, 17 Schreiber Davids, wahrscheinlich identisch mit dem 2 Sam. 20, 25 erwähnten Seja, wie auch mit dem Sisa in 1 Kön. 4, 3, und dem Sausa in 1 Chron. 19, 16 (s. d.).

2. Ein Oberpriester, der nach Babel geführt wurde, 2 Kön. 25, 18.

3. Ein Sohn Renas aus dem Stamme Juda, 1 Chron. 4, 13.

4. Ein Sohn Asriels und Beamter Sojaims, Jer. 36, 26.

5. Der Sohn Merias, der mit Zedekia nach Babel zog, Jer. 51, 59.

Seraphicus, Beiname des Franziscus von Assisi, s. d.

Seraphim werden in der Schrift nur Jes. 6, 2 ff. erwähnt. Das Wort kommt noch vor 4 Mos. 21, 6: Gott sandte unter das Volk eth hannechaschim hasseraphim, brennende

feurige Schlangen, brennend, feurig wegen ihres giftigen Bisses, und des infolgedessen brennenden Schmerzes in der Wunde. Diese Prädikatsbezeichnung ist dann auch zum Hauptbegriff geworden, so daß saraph, mit oder ohne nachasch, Schlange bedeutet 4 Mos. 21, 8; 5 Mos. 8, 15. Deshalb ist man zu der Ansicht gekommen, die Seraphim hätten Schlangen- oder Drachengestalt gehabt (cf. auch Jes. 14, 29; 30, 6). Dagegen spricht die Beschreibung, daß die Seraphim Menschengestalt, Hände, Füße und Sprache hatten. Auch mit dem ägyptischen Serapis, entstanden aus Osiris und Apis, hat das Wort nichts zu thun.

Der Ableitung aus dem arabischen sarapha = ebel, hoch sein widerpricht die oben angegebene Bedeutung von saraph = brennen, verbrennen, worauf Seraphim zurückzuführen ist.

Von den Seraphim heißt es, sie standen mimaal vor. Während sonst amad al heißt: „stehen vor“, so steht hier doch nicht alaw; diese ungewöhnliche Ausdrucksweise soll vielmehr anzeigen, daß das amad so viel ist als = sich befinden und zwar relativ über Gott und zwar schwebend (mit 2 Flügeln flog er). 6 Flügel hatte jeder Seraph; Zarg. Jonath treffend: „Duabus velabat unusquisque faciem suam, ut non videret, et duabus velabat corpus suum, ut non videretur.“

Wie viel Seraphim, ist nicht gesagt, das seh el-seh weist vielmehr auf 2 Chöre hin, welche im Wechselgesang das Trisagion singen.

Da die Seraphim nur Jes. 6 erwähnt werden so haben wir uns auch nur hieran zu halten. Danach sind sie in der unmittelbarsten Nähe Gottes, und ihre Funktion ist, die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes lobpreisend zu verkündigen. Als eine weitere Tätigkeit gibt der Prophet an, daß einer der Seraphim durch eine vom Altar genommene glühende Kohle die Lippen und damit den Propheten ganz entzündigt. Diese eine Tatsache nun aber verallgemeinern und sagen, daß die Seraphim wegen der ihnen wesentlichen Beziehung zu dem die Sünder verzehrenden und die Unreinheit vertilgenden Feuer der göttlichen Heiligkeit nicht bloß Verkündiger, sondern auch Wahrer dieser Heiligkeit sind, indem durch das laute Rufen Unberufene und Unreine von Gott fern gehalten werden, und daß sie deswegen „die Brennenden“ genannt würden (Niehm) — Philo: weil sie die Unformlichkeit des Stoffes verzehren, ihn in Form und Ordnung bringen, und somit zu einem *κόσμος* machen — heißt über die Aussagen des Propheten hinausgehen.

Über ihr Verhältnis zu den Cherubim s. Hendemot: de seraphim a cherubim in biblia non diversis 1846, welcher beide identifiziert, dergleichen Stidel in Studien und Kritiken 1840, II. Zwischen den Tiergestalten des Ezechiel (1, 11. 23) und denen der Offenbarung (4, 8) scheinen die Seraphim des Jesajas das vermittelnde Glied gewesen zu sein.

Seraphischer Orden, s. Franziscus von Assisi.

Serapion, 1. Achter Bischof von Antiochien,

Apologet und Gegner der Montanisten. Von seinen sämtlich verloren gegangenen Schriften handelt eine vom Evangelium Petri. — 2. Märtyrer, der unter Decius zu Alexandrien nach grausamen Martern durch einen Sturz aus dem Fenster getötet wurde. — 3. Ebenfalls ein Alexandriner, der in der Verfolgung zum Opfern sich bewegen ließ und hernach, seinen Fall bereuend, durch Übermittlung einer Hostie getötet starb. — 4. Freund und Kampfgenosse des Athanasius, der an ihn die 4 hauptsächlich vom Wesen des heiligen Geistes handelnden Sendschreiben richtete und für den er auf der Synode zu Sardica 343 und an der Spitze einer Gesandtschaft an Konstantin 355 eintrat. Er schrieb eine Schrift gegen die Manichäer. Um 368 soll er gestorben sein. — 5. Ein anthropomorphistischer Abt, Gegner des Origenes im origenistischen Streit. — 6. Ein Anhänger des Chrysostomus, der demselben gegen den widerspenstigen Klerus die Anwendung des Stodes riet, Diatonus zu Konstantinopel, später Bischof von Geraklea in Thracien.

Serarius, Nikolaus, Jesuit, geboren zu Rambergvißlers in Lothringen am 6. Dezember 1558, studierte mit großem Eifer zu Köln und Würzburg, wo er 1591 zum D. theol. promovierte, und lehrte dann zu Würzburg und Mainz fast 20 Jahre lang, indem er sich besonders der Heil. Schrift und den Einleitungsfragen zuwandte und dazu eingehende griechische und hebräische Studien machte. Er schrieb 1609 ein Leben Josuas, dann erschienen nach seinem Tode Kommentare zu vielen alttestamentlichen und apokryphischen Büchern, wie zu allen kanonischen Briefen. Seine Trishaeresion, ein Werk über die 3 jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadduzäer und Essener, fand eine Widerlegung in Scaligers Elenchus Trishaeresii Nic. Serarii 1605, der hier zum erstenmal die Entstellung des Mönchtums in der Zeit der Apostel wissenschaftlich bekaufte. Unter den vielen historischen und polemischen Schriften des Serarius findet sich auch eine deutsche: Des Luthers Nachtlieb, d. i. kurzer wahrhaft beständiger und gründlicher Bericht von der großen und ersten Erleuchtung, durch welche Doktor Martin Luther seine Lehre im Anfang offenbart worden, 1603. Er starb zu Mainz am 20. Mai 1609.

Serben = Sorben, s. d.

Serbien, Königreich auf der Balkanhalbinsel, ist nach der Volkszählung vom 31. Dez. 1895 von 2314913 Seelen bewohnt, von denen über 2 Millionen serbischer Nationalität, die übrigen zumeist Rumänen und Zigeuner sind. Die Finanzen Serbiens sind durch die in allen Verwaltungsgebieten herrschende Miswirtschaft und durch überleitete Kriegsabenteuer sehr zerrüttet, so daß für Kulturzwecke nicht viel übrig ist. Die geistige Bildung seiner Bewohner steht infolgedessen auf einer sehr niedrigen Stufe, zumal der Elementarunterricht in den Gemeinden wie Staatschulen fakultativ ist. An geistigen Bildungsstätten sind zu nennen: 1 Hochschule mit 3 Fakultäten — juristische, technische und philosophische — zu Belgrad,

1 theologisches Seminar ebendasselbst und gegen 20 Gymnasien und Realschulen über das ganze Land verteilt.

Zum Christentum, und zwar zur griechisch-katholischen Konfession, sind Serbiens Bewohner im 8. Jahrhundert bekehrt worden; politisch standen sie damals unter der Oberhoheit des oströmischen Kaisers, erlangten aber bald darauf eine nationale Selbständigkeit unter ihren eingeborenen Fürsten. Diese führten den Namen Groß- oder Oberzupane, vorübergehend gab es auch den Titel König. Von diesen nationalen serbischen Herrschern ist als der bedeutendste Stephan Duscha (1336—1356) hervorzuhellen. Unter den Staaten, für die Innocenz III. die päpstliche Oberhoheit forderte, war auch Serbien, dessen innerkirchliche Organisation gerade zu dieser Zeit durch Sava — früher Rastko genannt — den serbischen Nationalheiligen und Erzbischof (gest. 1237) vorgenommen wurde. Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts wehrte sich Serbien siegreich gegen den vordringenden Islam, von da an (1458) aber wurde es dem Osmanenreich als Provinz einverleibt, kam am Anfang des 18. Jahrhunderts zum Teil, wenn auch nur vorübergehend, unter die Oberhoheit Österreich-Ungarns und hat erst in diesem Jahrhundert durch verschiedene Befreiungskämpfe und die Unterstützung Rußlands das türkische Joch abgeschüttelt, seine nationale Selbständigkeit wiedergewonnen, politische Mündigkeit aber trotz aller Schwärmereien des Liberalismus nicht erlangt.

Was Serbiens kirchliche Verhältnisse betrifft, so sind seine Bewohner in überwiegender Mehrzahl Bekenner des orthodoxen Glaubens; den Evangelischen, den Römisch-Katholischen, Juden und Mohammedanern ist freie Religionsübung gestattet, Konversionen aber zu ihnen von der orthodoxen Kirche sind streng verboten. Das Verhältnis der serbischen Kirche zum Patriarchat von Konstantinopel ist mittels Konkordat vom Jahre 1832 und Zusatz vom Jahre 1836 geregelt. Seit 1882 bildet die serbische Kirche eine „Nationalkirche“, die in 4 Eparchien mit 17 Protokathedratischen eingeteilt ist. Die Geistlichen sind teils Säkulargeistliche, teils Mönche, welch letztere in 55 Klöstern leben, denen ihre Selbstverwaltung staatlich garantiert ist. Die inneren wie äußeren kirchlichen Angelegenheiten werden in erster Instanz durch die Eparchialkonsistorien verhandelt und entschieden. Über diese Verabhandlungen und Entscheidungen wacht als Revisions- wie Berufungsinstanz das Appellationskonsistorium, das, aus 6 geistlichen Mitgliedern bestehend, jährlich einmal zu Belgrad unter dem Vorsitze eines von der Nationalsynode gewählten und vom König ernannten Bischofs zusammentritt. Die oberste Kirchenbehörde ist die Nationalsynode, die aus 4 Mitgliedern — dem Erzbischof von Belgrad und den 3 anderen serbischen Bischöfen — besteht, gleichfalls jährlich einmal in Belgrad tagt und die Oberaufsicht über alle landeskirchlichen Angelegenheiten ausübt. Das Oberhaupt der serbischen Nationalkirche ist der Erzbischof von

Belgrad mit dem Titel „Metropolitan von ganz Serbien“, der wie die anderen 3 Bischöfe durch die Nationalsynode aus der eingeborenen Klostergeistlichkeit gewählt wird.

Die geringe Zahl der Evangelischen lebt in wenigen Gemeinden, die hauptsächlich auf die Unterstützung der Glaubensgenossen des Auslandes angewiesen sind.

Litter.: Kallay, Geschichte der Serben 2c., 1877; Schwider, Pol. Geschichte 2c., 1880; Coquelle, Le royaume de Serbie. Paris 1894; Cohn, Serbien 2c., Semlin 1895; Ruzitschic, in der Internation. theol. Zeitschrift 1895/96.

Serebja, der Oberste der Leviten beim 2. Zug von Babel nach Jerusalem. Er wurde mit anderen von Esra mit den kostbarsten Schätzen und Gefäßen betraut, Esr. 8, 18; in Jerusalem achtete er, daß das Volk aus Gefes merkte, Neh. 8, 7; 9, 4; 10, 12; 12, 8.

Sereb, 1. f. Sereb.

2. Ein Sohn Sebulons, 1 Mos. 46, 14.

Serenus Granianus (richtiger Du. Vicinius Silvanus Granianus), Prokonsul von Kleinasien, bekannt durch seinen Bericht an Hadrian über Ausschreitungen des Volkes, welches bei Götterfesten tumultuarisch die Hinrichtung der Christen verlangte. Hadrian nahm daraus Veranlassung, 124 oder 125 in einem an den Amtsnachfolger des S. Gr., Minucius Fundanus, gerichteten Reskript solche Ausschreitungen zu untersagen und ein geziemliches, gerechtes Verfahren gegen die Christen zu gebieten. Der Erlaß Hadrians ist erwähnt bei Justin. M. Apol. II, p. 99. Eusebius Hist. Eccl. IV, 8, 9. X 26. Vgl. Band I p. 733 b.

Serenus, 1. Märtyrer, ein reicher Grieche, der sich zu Sirmium in Pannonien angekauft hatte und sich daselbst seines herrlichen Gartens freute und der Andacht lebte. Die Frau eines Offiziers trieb es mit ihm wie Potiphar's Weib mit Joseph. Schon hatte sich seine völlige Unschuld herausgestellt, als der Richter fragte, ob Serenus vielleicht ein Christ sei? Da dieser nicht leugnete, wurde er sofort enthauptet. Es war im Jahre 307. Tag: 23. Februar. Vgl. Löhle, Martyrol. S. 45. Weitere Märtyrer dieses Namens (darunter ein angeblich von Origenes unterrichteter Serenus, welcher unter Severus in Alexandria verbrannt wurde) in Stadlers Heiligen-Lexikon. — 2. Bischof von Marseille, starb um 604 auf der Rückkehr von einer Wallfahrt nach Rom. Über seine Beteiligung am Widenkreuz f. Bd. III S. 60 a.

Seres, d. Weib Hamans, Esth. 5, 10. 14; 6, 13.

Sergioten, f. Paulicianer.

Sergius, f. Paulicianer.

Sergius Paulus, römischer Prokonsul in Paphos auf Cypern, an dessen Hof (Apg. 13, 6) Paulus mit dem jüdischen Bauberkünstler Barjesu (Barjesu f. d.) zusammentrifft, dessen durch den Apostel bewirkte Erblindung für Sergius den Anlaß zur Bekehrung wird. Mit diesem Erfolg wird vielfach der sog. Namenswechsel Pauli in Verbindung gebracht, f. Paulus der Apostel Bd. V S. 189 b.

Sergius Iudicus, f. Paulicianer.

Sergius, Erzbischof von Ravenna um 760, strebte auf Grund alter Ansprüche seines Stuhles auf Autokephalie nach Lösung von der päpstlichen Oberhoheit und wollte aus den Resten des Exarchats einen rabennatischen Kirchenstaat nach der Art des römischen bilden.

Sergius, Päpste. 1. Sergius I., Papst von 687–701. Er stammte aus dem syrischen Antiochien, war 683 Presbyter in Rom und behauptete 687 den päpstlichen Stuhl gegen seine beiden Gegenkandidaten, den Archidiaconus Paschalis und den Archipresbyter Theodor, von denen bereits jeder einen Teil des Lateran in Besitz genommen hatte: er gewann die Oberhand mit Hilfe der weltlichen und geistlichen Aristokratie in Rom wie des Exarchen von Ravenna, dessen Zustimmung er sich mit 100 Pfund Goldes erkaufte. Das Jahr nach seinem Eintritt taufte er den angelsächsischen König Ceadwalla, der nach Rom gepilgert kam, aber die Taufe bisher verschoben hatte; den Erzbischof Brithwald von Canterbury ernannte er zum Primas der englischen Kirche. Die Publikation der Beschlüsse des zweiten trullanischen Konzils vom Jahre 692 (f. Quinisextum concilium) lehnte er als herührend von einem Concil. non quinisextum, sed pseudosextum entschieden ab, obwohl seine Legaten sie unterzeichnet hatten. Justinian II. sandte hierauf einen Gesandten nach Rom, der ihn festnehmen und nach Konstantinopel bringen sollte. Allein der Zuzug der Bürgermiliz aus der Umgebung Roms und die inzwischen erfolgte Abziehung Justinians befreiten ihn: der kaiserliche Gesandte mußte schließlich den Schutz des von ihm festzunehmenden Papstes suchen. Im Jahre 696 weihte Sergius den angelsächsischen Missionar Willibrord zum friesischen Bischof von Utrecht. Endlich ist er der Urheber jener Verordnung, nach welcher in der Messe vor der Kommunion dreimal das Agnus Dei gesungen werden soll. Sergius starb am 8. Sept. 701.

2. Sergius II., Papst von 844–847. Er entstammte dem römischen Adel und war beim Tode Gregors IV. Archipresbyter. Um sich die Nachfolge auf dem päpstlichen Stuhl zu sichern, hatte ein Diaconus Johannes mit Hilfe der Volkspartei einen Teil des Lateran besetzt. Die Aristokratie aber wählte Sergius, erzwang seinen Einzug in den Lateran und nahm den Urrupator Johannes gefangen. Die erste That des neuen Papstes war, daß er seinen Gegenkandidaten vom drohenden Tode errettete. Gleichzeitig unterließ er aber mit Zustimmung der römischen Großen, den durch die Constitutio Romana (f. d.) ihm auferlegten Verpflichtungen nachzukommen. Um sich hierdurch verletztes kaiserliches Ansehen zu restituieren, sandte daher Lothar I. nach 844 seinen Sohn Ludwig mit starkem Kriegsheer nach Italien. So wurden Papst und Römer genötigt, dem Kaiser den Eid der Treue zu leisten mit dem Gelöbniß, fortan keinen Papst vor der kaiserlichen Zustimmung zu weihen, ein Gelöbniß, das freilich

schon bei der Wahl des nächsten Papstes (Leo IV.) ungehalten blieb. Des Kaisers Sohn krönte S. als König der Langobarden, den Bischof Drogo von Metz ernannte er zum päpstlichen Vikar für das fränkische Reich. Kurz vor seinem Tode, 846, mußte er es erleben, daß Rom durch die Saragenen verwüstet und die Peterskirche geplündert wurde. Er starb 847.

3. Sergius III., der erste Papst der Pornokratie, ein Intimer der Marozia, der wahrscheinliche Vater des nachmaligen Papstes Johann XI. Er wurde 897 als Diakonuß auf den päpstlichen Stuhl erhoben, wurde aber schon im April 898 von dem durch Kaiser Lambert begünstigten Johann IX. verdrängt. Nachdem er 7 Jahre ferne von Rom gelebt, bestieg er nach Abjegung des Christophorus wirklich den päpstlichen Stuhl. Er ließ sich in den für Rom mit einer Demütigung abschließenden Tetragamie Streit wider den Patriarchen Nikolaus Mystikos bereinigen und erklärte die von Johann IX. anerkannten Weihen des Formosus (s. d.) für ungültig. Außerdem vgl. Lateranpalast. Sergius starb 911.

4. Sergius IV., ein Römer von Geburt, ward 1009 als Bischof von Albano zum Papst gewählt und war bis zu seinem schon 1012 erfolgten Tode eine Areatur des mächtigen Johannes Crescentius, eines Sohnes/des Rumanus Crescentius (s. d.). Die von Johann XII. eingeführte Namensänderung der Päpste wurde von Sergius IV. an allgemeine Sitte.

Serienpredigten, s. Reihenpredigten.

Sermo, als homiletischer term. techn. der abendländischen Kirchenprache, bezeichnet im Unterschiede von *homilia* (im engeren Sinne) eine solche Predigt, welche nicht wesentlich Texterklärung ist, sondern, sei es mit oder ohne Text, ein besonderes Stück christlicher Lehre als Gegenstand behandelt, eine Unterscheidung, welche sich mit der jetzt üblichen zwischen thematischer oder synthetischer und textueller oder analytischer Predigt berührt. In der Predigt der patristischen Zeit sind beiderlei Arten vertreten: während z. B. Gregor, Beda ausschließlich oder überwiegend Homilien bieten, sind die Predigten Leos des Gr., Augustins wesentlich sermones. Die Homiliaren (s. d.) halten diese Unterscheidung fest, und so bleibt dieselbe auch für die Predigtpraxis des Mittelalters grundlegend. Zwar die völlige Textlosigkeit verschwindet mehr und mehr; es wird Regel, daß auch die sermones sich, wenn auch lose, an ein entweder frei gewähltes oder aus der Lektion des Tages herausgenommenes Schriftwort anlehnen. Der Anlage nach ist diese Predigtart wie die Predigt überhaupt während der ersten Hälfte des Mittelalters durchaus unselbständig der patristischen nachgebildet und in noch höherem Maße als diese unorganisch und regellos, vielfach nur eine kurze admonitio oder exhortatio. Die Anfänge einer Gliederung kommen nicht wesentlich über Zusammenjegung ungleicher Stücke hinaus; so enthält etwa ein Sermo 1. als Eingang eine Bezugnahme auf den Textspruch (thema), 2. eine Besprechung der Ge-

sichte oder der Lektion des Tages, 3. allegorische Ausführungen oder geschichtliche Beispiele, vielleicht noch 4. eine Schlußermahnung oder Votum. Sermones communes nannte man solche Predigten, welche, ohne Bezugnahme auf bestimmte Kirchenjahrszeiten, Heiligtage oder Sonntagsperikopen, irgend einen locus der Christenlehre zum Thema haben und daher für jede Zeit passen; solcher Art waren namentlich die Missionspredigten. In der zweiten Hälfte des Mittelalters gewann diese Predigtart unter dem Einfluß der theologischen Wissenschaft organische Gliederung, funktgemäße Disposition nach mannigfach verschiedenen Methoden. Auch die Textbenutzung wird eine sorgfältigere, und vielfach findet zwischen thematischer und textueller Predigtweise Annäherung und Verschmelzung statt. Doch bleibt im allgemeinen der Unterschied noch immer gewahrt. Die rein homilienartige Perikopenbehandlung, für welche jetzt die Bezeichnung *expositio* oder *enarratio*, auch *postillatio evangeliorum* (bezw. *epistolarum*) üblich wird, steht für sich. Die „Postillen“ umfassen nur Predigten dieser Art; wenn sermones beigefügt sind, wird es ausdrücklich bemerkt.

Aber innerhalb der Gattung der sermones bilden sich Unterschiede und Uebergänge, je nachdem Thema und Disposition weniger oder mehr durch den Text bedingt sind. Nach Zeit und Anlaß unterscheiden sich die sermones de tempore (auf die gewöhnlichen Sonn- und Feiertage) und de sanotis (auf die Heiligtage). Daneben stehen sermones de diversis. Die seit dem 14. Jahrhundert auch in Deutschland aufkommenden täglichen Fastenpredigten sind durchweg sermones und überwiegend Reihenpredigten (s. d.); eine Sammlung solcher heißt *Quadragesimale*. Am Charfreitag wird es üblich einen *sermo historialis passionis dominicae* zu halten. Beachtenswert als Vorboten der Reformation sind die am Ende des Mittelalters auftommenden sermones über Katechismusstoffe (Reihenpredigten), namentlich über die zehn Gebote (*praeceptorium* s. *expositio decalogi*). Taggen die scholastische Entartung zeigt sich auf dem Gebiet der sermones formell in gekünstelter Schematisierung und Bergliederung. Vergl. zu dem bisher Gesagten Cruß, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879. — Auch im Bereich der Reformation behält „Sermo“ noch eine Zeitlang die frühere Bedeutung. Luther selbst hat bekanntlich außer den in seinen Postillen gesammelten Perikopenpredigten und den rein homilienartigen Schriftauslegungen zahlreiche „Sermonen“ gehalten und herausgegeben, welche vielfach, wie z. B. die berühmten „Acht Sermonen zu Wittenberg in den Fasten gehalten“ 1522, wiewohl sie selbstverständlich im höchsten Sinne schriftmäßig sind, eines bestimmten Schrifttextes völlig entbehren. Aber indem die Reformation in früher ungefannter Weise die Heilige Schrift zur primären Stoffquelle der Predigt machte, war die Folge, daß die gesamte evangelische Predigtpraxis sich aufs engste an Schrifttexte und zwar in der lutherischen Kirche vorwiegend an die alt-

fürlichen Perikopen anschoß. Die Predigt wird wesentlich Textbehandlung, so jedoch, daß neben der mehr homilienmäßigen Textualmethode mehr und mehr die dem bisherigen Begriff von sermo entsprechende thematische oder synthetische Methode Geltung gewinnt. Die zahllosen lutherischen „Postillen“ umfassen unterschiedslos Predigten von beiderlei Art. Die Bezeichnung sermo wird in der homiletischen Kunstsprache zu einem wohl seltener gebrauchten Synonymon für „Predigt“ überhaupt.

Seron, 1 Matt. 3, 13 (syr. Eron), Feldherr des Antiochus Epiphanes, nach Josephus Befehlshaber der Armee in CoeleSyrien. Er wurde von Judas Makkab. bei Beth-Horon geschlagen.

Serpilius, Georg, geb. 1668 zu Odenburg in Ungarn, studierte in Leipzig Theologie, wurde 1690 Diaconus in Wilsdruff bei Dresden, kam 1695 nach Regensburg, wo er 1709 Superintendent wurde und am 8. November 1723 starb. Er hat eine Anzahl teils gelehrter, teils erbaulicher Schriften drucken lassen, vorzüglich aber sich h y m n o l o g i s c h e n Studien zugewandt, und seine zur Geschichte der geistl. Lieberedichtung gehörigen Werke verdienen noch immer Beachtung. Zu nennen sind: „Schriftmäßige Prüfung des Hohensteinischen Gesangbuchs“, „Zufällige Liebergebanten“, außerdem Abhandlungen über einzelne Lieder, z. B. „Es ist das Heil uns kommen her“, „O Welt ich muß dich lassen“ u. a.

Serubabel, Sohn Sealthiels, aus dem königlichen Hause Davids, der Anführer der ersten 536 aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückkehrenden jüdischen Kolonisten. In Verbindung mit dem Hohenpriester Josua betrieb er eifrig den Wiederaufbau des jüdischen Tempels, stellte den Kultus, auch die tägliche Mincha, wieder her. Der Tempelneubau wurde durch samaritanische Feindschaft längere Zeit unterbrochen; auf Betrieb des Haggai (1, 12) faßte Serubabel ihn wieder energisch an. Sacharja, der zweite propheta monitor, gab ihm die Verheißung, daß er das Werk durch Gottes Geist herrlich vollenden werde (4, 6 ff.). Mit der Vollendung des Tempels verläßt Serubabel den Schauplatz der Geschichte; Davids ganzes Geschlecht versinkt von da an in tiefes Dunkel (vgl. Jos. antt. XI, 3). Am persischen Hofe hatte Serubabel den Namen Eszabaz geführt.

Serug (Seruch), in der Genealogie des Lukas 3, 35 genannt, nach 1 Mos. 11, 20 Sohn des Regu.

Servatius der Heilige, Bischof von Tongern, war nach dem Zeugnis des Athanasius 343 ein Mitglied des Konzils von Sardica und wohl auch 359 dessen von Rimini, wie er überhaupt zu den standhaften Bekennern des Homousion gehörte. Gregor von Tours läßt ihn außerdem zur Abwendung des drohenden Hunneneinfalls eine Pilgerfahrt zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus in Rom machen, daselbst aber die Beilung erhalten, daß wegen der Sünde seines Volks das Gericht unabwendbar sei und nur ihm dieser Jammer erspart werden

solle. Er sei deshalb zurückgekehrt, von Tongern nach Maastricht gezogen und dort am 13. Mai 384 gestorben. Allein die Hunnen kamen erst in der Mitte des nächsten Jahrhunderts, und da anderseits eine uralte Tradition an jenem Todesort und -ort festhält, so wird diese Erzählung auf einer viel früheren Romfahrt des Heiligen, die mit den Hunnen in keinem Zusammenhang stand, beruhen. Sein Grab in Maastricht wurde frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte; seine Gebeine wurden aber wiederholt (562 u. 726) transferiert, weshalb es bald an verschiedenen Orten zu Reliquien und zur Verehrung dieses Heiligen kam.

Servebe, s. Servet.

Servet, Michael (Michel de Villeneuve), geboren 1509 oder 1511 zu Tudela in Aragonien in Spanien, wo sein Vater Rechtsgelehrter war, während f. Familie aus dem catalanischen Dorf Villanova stammte. Der Sohn sollte auch die Rechte studieren und besuchte deshalb, unter dem Namen Rebes, einige Jahre die Universität Toulouse. Letztlich der Bibel zog ihn vom Studium der Rechte ab. Diesen Angaben in den Akten zu Genf stehen seine Erzählungen zu Vienne entgegen, wonach er in den Diensten des kaiserlichen Beichtvaters Quintana diesen 1529 nach Italien gelegentlich der Kaiserkrönung begleitete und von da nach Deutschland gekommen sei.

Sicher befand er sich 1530 in Basel, wo er dem Desolampad seine Lehren vortrug, welche dieser bei aller Milde nicht ohne Unwillen anhörte. Servet hatte bereits zu Toulouse sich spekulativen Ideen über Gott und seine Offenbarung hingegeben, dieselben auch bereits schriftlich verfaßt, und fand 1531 in Straßburg einen Verleger für sein Buch: De Trinitatis erroribus libri septem per M. Servetum alias Reves ab Aragonia Hispanum. Wenn dies Buch auch ohne Ordnung und unreif geschrieben ist, so erregte es auf reformierter und lutherischer Seite doch große Besorgnis; Bucer erklärte von der Kanzel den Verfasser des Todes würdig, der Rat von Basel, wohin Servet kam, ließ ihn verhaften, doch wurde er auf erfolgten Widerruf in Freiheit gesetzt.

In der Hoffnung getäuscht, seine Lehre zur Anerkennung gebracht und bestimmend auf die Reformation gewirkt zu haben, begab sich Servet nach Frankreich, um Mathematik und Medizin zu studieren. Von 1534 an blieb er in Lyon mit gelehrten Arbeiten für einen dortigen Buchhändler beschäftigt und ließ sich 1537 in Paris nieder, wo er am Kollegium der Lombarden Mathematik las. Nebenbei studierte er Medizin und Astrologie (Einfluß der Gestirne auf die Menschen). Da er mit der medizinischen Fakultät in Streit geriet, verließ er, als Dr. med., Paris und folgte, nach längerem Aufenthalt und Praktizieren als Arzt in Charleux und Lyon, einem Ruf des Erzbischofs Gualmier, welcher in Paris bei ihm gehört hatte, nach Vienne 1540, wo er 12 Jahre als Arzt wirkte und sein reichliches Auskommen hatte.

Nebenbei beschäftigte sich Servet mit litterari-

schen Arbeiten, so mit der Neuauflage der lateinischen Bibelübersehung von Santes Pagninus mit Anmerkungen (die messianischen Weissagungen beziehen sich im Sinne der Propheten auf historische Personen der nächsten Zeitgeschichte). Vor allem arbeitete er sein theologisches System durch und hielt sich als von Gott erleuchtet und berufen, das alte, echte, aber seit dem 4. Jahrhundert verunstaltete Evangelium wieder ans Licht zu bringen. Ehe er sein Werk herausgab, sandte er ein inhaltlich seinem späteren Werke gleiches Schreiben an Biret und Calvin, welche er 1534 in Frankreich kennen gelernt hatte, indem er auf die Mitwirkung der reformierten Kirchenlehrer rechnete.

Wenn auch Biret und namentlich Calvin anfangs dem Serset antworteten, so brachen sie die Korrespondenz doch ab, als Serset in der unangemessensten und hochmütigsten Weise schrieb. *Evangelium vestrum* — schrieb er an die Genfer — *est sine uno deo, sine fide vera, sine bonis operibus. Pro uno deo habetis tricipitem Cerberum; pro fide vera habetis fatale somnium, et opera bona dicitis esse inanes picturas . . .* (Tischel I pag. 118). Schon damals schrieb Calvin an Jarel, 13. Februar 1546: *Servetus nuper ad me scripsit, ac literis adjunxit longum volumen suorum deliriorum cum thrasonica iactantia, me stupenda et hactenus inaudita visurum. Si mihi placeat, huc se venturum recipit. Sed nolo fidem meam interponere. Nam si venerit, modo valeat mea auctoritas, verum exire nunquam patiar . . .* (Henry Calvin III. Zeilage pag. 66).

Dennoch konnte Serset nicht an sich halten, mit der „Herstellung des Christentums“ hervorzutreten. Heimlich wurde sein Werk gedruckt und ohne daß zu Vienne jemand darum wußte, nach Lyon, Chatillon, Genf und Frankfurt gesandt. Der Titel lautete:

Christianismi restitutio.

Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio in integrum restituta cognitione dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituito denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo.

Darunter hebräisch: *baët hahi jaamod michael haschar* (Dan. 12, 1).

καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ
M. D. LIII.

Am Schluß des Werkes: *M. S. V.*
1553.

Serset leugnet eine Wesenstrinität, die zur Teilung, zum Zerreißen der Einheit Gottes und zum Atheismus führe. Von den drei immanenten Personen der Gottheit redet er als von einer imaginären Trias, einem dreiföpfigen Monstrum. — Auch nicht an einer Stelle werde der Logos vor seiner Menschwerdung Sohn genannt. Dagegen hält Serset auf keine abstrakte

Einheit, sondern ein allgestaltiger Geist, der sich disponieren und offenbaren kann, wie er will (omnem percipiendi formam in se ipso continet, quam vult nobis offerens). Mit Rücksicht einmal auf die ganz nach seiner Wahl geschaffene Welt, sowie auf unser Bedürfnis wollte er körperlich in Christo erscheinen. Nach seinem Willen hat Gott sich zu einem doppelten Hauptoffenbarungsmodus disponiert, einem Erscheinungsmodus im Wort und einem Mitteilungsmodus im Geist.

Dieses Wort ist aber nicht leerer Schall, sondern es erschien als unerschaffenes Licht (der Logos ist der Urgedanke, die Urvernunft, die Idealwelt), in welchem bereits die Gestalt des künftigen Christus erschien (verbum erat λόγος, idealis ratio, iam hominem referens), von welchem Urbild oder Urmodus der Offenbarung alle anderen Modifikationen der Gottheit ausgehen. Voraussetzung für die körperliche Erscheinung dieses im ewigen Urlicht präformierten Christus bildete die Körperwelt, deren Schöpfung durch das Aussprechen des Wortes zugleich mit gesetzt ist. Daher ist die Welt durch Christum und nur zu ihm hin geworden als das Abbild und der Schatten der in ihm enthaltenen Idealwelt. Wie mit dem Worte der Schöpfung, so ist auch vom Schöpfungswort aus der Geist Gottes ausgegangen, der zweite Offenbarungsmodus. Dieser Geist, der auf den Wassern schwebende Lebensgeist, hat auch dem Menschen die lebendige Seele, vermittelt der Atmung, eingehaucht.

Dieser als Lichtgestalt präexistierende Christus zeigte sich vor seiner Fleischwerdung in der Erschaffung des Adam nach seinem Bilde, in der Lichtwolke zc. Alle solche Offenbarungen sind durch den Sündenfall verhüllt. Auch der Geist war da, als Geist des Gesetzes, und in den Propheten wirksam, doch ihnen unbewußt. Völlig offenbarte sich Gott erst in dem Menschen Christus. Die Zeugung dieses Menschen von Gott (prolatio verbi ad Christi generationem est a Patre aeternalis, generatio carnis in matre est temporalis) ist buchstäblich zu nehmen, indem die Gottheit selbst, die Substanz des Logos, die Stelle des väterlichen Samens vertritt. „Die drei höheren Elemente, Feuer, Luft und Wasser, die in ihr enthalten waren, samt der Lichtidee Christi und dem Lebensgeiste verbunden sich in der Jungfrau mit ihrem Blut und Erdenstoff zu einem wirklichen Menschen, der aber auch ganz und gar nach Fleisch und Blut, Leib, Seele und Geist von Gott durchdrungen, Gott ist, der als Embryo war und auch im Grabe die substantielle Form der Gottheit trug“, sodaß buchstäblich das Wort Fleisch geworden ist, ungeschieden in einer Substanz menschliche und göttliche Natur enthält. Daber: Wer mich siehet, der siehet den Vater, und in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, Maria die *θεότοκος*. Erst als solcher, von Gott gezeugt, der Gottheit durch und durch teilhafter Mensch ist Christus der Sohn Gottes; die innertrinitarische Zeugung eines ewigen Sohnes Gottes ist ein Umding.

Dieser Sohn Gottes offenbarte nach und

nach seine Gotteſherrlichkeit, bis ſein Leib erſt in der Auferſtehung ganz vergeiſtigt, in die Geſtalt des unſchaffenen Lichtes verklärt wurde. Dadurch erhielt er auch eine neue Geiſtesfülle, während bis zur Auferſtehung der Geiſt noch durch die der Seele anhaftenden verworrenen Elemente des Blutes getrübt war, und nachdem nunmehr der Menſchengeiſt in die Einheit Gottes eingegangen, iſt bei ihm der heilige Geiſt zur Vollendung gekommen. Dieſer Geiſt iſt das Prinzip der Wiedergeburt, der *halitus oris Christi*, fühlbar den Herzen der Seinigen, durch den ſie göttlicher Natur und Unſterblichkeit theilhaftig werden.

„Darin vollendet ſich denn auch die wahre Trinität, die dreifache Selbſtoffenbarung der einen ungeſchiedenen Gottheit: Der Vater — Gott in ſeinem unerforſchlichen Anſichſein, der Urquell aller Diſpenſation und alles Lebens; der Sohn — einſt ideal geſprochen im Wort, vorgebildet im Licht, real geworden in Chriſto dem Menſchen; der Geiſt — an ſich im Wort enthalten, aber erſt vollkommen erhibiert und mitgeteilt durch den Sohn, als deſſen göttlicher Lebenshauch in den Gläubigen.“ (Trenſel.)

Weil bei Servet alles auf die Lehre hinausläuft, ſo iſt bei ihm der Glaube auch nur *cognitio* und *assensus*; die Sünde iſt eigentlich nur Thätigkei; vor dem 20. Jahr ſündigt keiner zum Tode, ſtirbt einer bis dahin, bleibt er bis zur Auferſtehung in der Unterwelt. Darum verwirft er auch die Kindertaufe (*Paedobaptismus esse dico detestandum abominonem, Spiritus s. extinctionem, ecclesiae dei desolationem, totius professionis christianae confusionem* etc.). Erſt nach empfangenem Unterricht ſoll einer im 30. Jahr getauft werden und ſogleich zum Abendmahl gehen, durch deſſen Genuß er des göttlichen Geiſtes Chriſti, göttlicher Natur theilhaftig, ja Gott ſelbſt wird. Gute Werke ſind nötig, eine höhere Stufe der Seligkeit zu erlangen, zugleich ſind ſie ein Mittel, das Fleiſch in Schranken zu halten, daher empfiehlt er namentlich ſolche Werke, welche das Fleiſch zähmen, wie Faſten, ſodann Gebet, Almoſen zc., wodurch den Gläubigen und Getauften das auch dieſen bevorſtehende und nötige Reinigungsfeuer im Totenreich erſpart resp. gemildert wird.

Trotz der Heimlichkeit, mit der Servets Buch erſchien, wurde von Genf aus Servet als Verfaſſer erkannt und bekannt. Inſolgedeſſen wurde er von der erzbüchſſlichen und königlichen Behörde von Vienne verhaftet, doch gelang es ihm mit Hilfe von einflußreichen Freunden am 7. April 1553 zu entkommen, und das Gericht verurteilte ihn am 17. Juni zur Verbrennung in effigie. Das geiſtliche Gericht diktierte dieſelbe Strafe erſt nach ſeinem Tode.

Servet wollte anfangs nach Spanien fliehen, doch wandte er ſich nach Genf, um von da nach Italien zu entkommen. Als jedoch Calvin von ſeinem Aufenthalt Kenntnis erhielt, bewirkte er am 13. Auguſt ſeine Verhaftung. Die dem Rat eingereichte Klage, von Calvin verfaßt, lautete auf Ausbreitung ſchwerer Irrlehren; dieſer Klage waren 38 Artikel beigelegt, nach

denen Servet über ſeine Vergangenheit, ſeine Lehren von Gott, Trinität, Weſen der Seele, Perſon Chriſti, Angriffe gegen den kirchlichen Glauben zu befragen ſei. Calvin trat ſpäter ſelbſt als Kläger auf, nachdem vorher ſein Schüler de la Fontaine vorgeſchoben worden war.

Nach mehrmaligem Verhör, in welchem ſeine Schuld erwieſen ſchien, und nachdem Servet ein Geſuch eingereicht hatte, ihn der Kriminalanklage zu entledigen, da in Glaubensſachen vor Konſtantin ſolche nicht üblich geweſen, er auch ſeine Anſichten nur einigen Gelehrten mitgeteilt habe, welches Geſuch aber, wahrſcheinlich nicht ohne Beteiligung Calvins, abſchlägig beſchieden wurde, nachdem er auch ſpäter gelegentlich einer öffentlichen Unterredung mit Calvin vor dem Rat, die Unparteilichkeit der Genfer Kirche, als unter Calvins Einfluß ſiehend, beſtritt und ſich deßhalb auf das Urteil auswärtiger Kirchen berufen hatte, beſchloß der Rat die Verhandlungen den vier Schweizerſtädten Bern, Zürich, Baſel und Schaffhaufen vorzulegen.

Die Verhandlungen des Rates waren nicht der Art, als wenn der Rat ein gefügiges Werkzeug Calvins geweſen wäre, im Gegenteil, der größte Teil deſſelben und namentlich die erſten waren als Libertiner Calvins heftigſte Gegner und ſuchten die Angelegenheit mit Servet dahin auszubenten, Calvins Einfluß zu lähmen und eine kirchliche Umwälzung herbeizuführen. Nachdem Calvin am 5. September nochmals einen Auszug der ärgerlichen Lehren Servets eingereicht hatte und hiergegen eine ſchriftliche Erklärung Servets einließ, welche in ſchwächenden Worten und hochtrabendem Tone gehalten war (Servet ſcheint von der kirchlichen Richtung der erſten Ratsglieder Kenntnis gehabt zu haben), wurde dieſer Schriftwechſel ſamt dem Hauptwerk Servets an den Rat der genannten Städte geſandt.

Der Rat jeder Stadt mandte ſich an die betreffenden Predigerkollegien um Gutachten. Hier mag nicht unerwähnt bleiben was Henry, Calvins Leben III pag. 179 ſchreibt: „Am 7. September hatte Calvin ſchon Bullinger von der ganzen Sache in Kenntnis geſetzt. Bullinger in Zürich war ein Hauptbeförderer der Gutachten, die aus der Schweiz eingingen, ſodas ſie einſtimmig ausſielen. Auf ſeinen Antrieb ſchrieb Haller aus Bern an Sulzer in Baſel.“ Dieſe Gutachten waren bis zum 20. Oktober in Genf eingegangen. Sämtliche beurteilen Servet und ſtimmen für große Strenge (Baſel: „So muß er nach eurer Pflicht und der Macht, die euch von dem Herrn verliehen iſt, gezüchtigt werden, ſo daß er ferner nicht mehr der Kirche Chriſti ſchaden könne“). Über die Art der Strafe ſprechen ſie ſich, weil auch nicht befragt, nicht aus. Nach mehrtägigen Verhandlungen und Beratungen (Calvin und ſeine Kollegen gefragt, ſtimmten für Todesſtrafe, doch möchte man ihn vor der Feuerſtrafe verſchonen), wurde am 26. Oktober das Urteil gefällt, es lautete auf Tod durch Feuer. Ein nochmaliger Verſuch Calvins die Todesſtrafe zu mildern, hatte keinen Erfolg. Am folgenden Tage, den 27. Oktober 1553,

wurde die Exekution an ihm vollzogen. Kurz vorher ging Calvin zu ihm, ihn zum Widerruf auffordernd, doch vergeblich. Farel geleitete Servet zum Richtplatz (Champfel eine kleine Unhöhe $\frac{1}{2}$ Stunde von Genf). Den Weg dahin legte dieser betend zurück und lief laut mehrmals: „Gott, errete meine Seele! Jesu, Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner.“ Vergeblich hat man ihn, er möchte den ewigen Sohn Gottes anrufen.

Eine halbe Stunde soll die Todesqual gedauert haben. Noch aus den Flammen schrie Servet mit gewaltiger Stimme: „Jesus, du Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner.“

Ein Scheiterhaufen inmitten der evangelischen Christenheit! Diese Thatfache hat von Anfang an entschiedenen Widerspruch erfahren und bleibt ein warnendes Beispiel für alle Zeiten.

Viele Stimmen, zumeist aus dem Laienstand, sprachen sich gegen die Todesstrafe aus, namentlich aber die kirchliche Opposition, mit der sich die italienischen Flüchtlinge verbanden, wandte sich in Wort und Schrift gegen das „neue Papsttum“, gegen den „Tyranen und Verfolger“, so daß Calvin im Frühjahr 1554, durch Bullinger bewogen, eine Schrift herausgab: „Getreue Darstellung und kurze Widerlegung der Irrtümer Servets, worin zugleich gezeigt wird, daß die Ketzer mit dem Schwert gerichtet werden müssen.“

Diese Schrift hatte aber nur geringen Erfolg. Dagegen standen die Theologen auf Seiten Calvins, selbst ein Melancthon schrieb ihm am 14. Oktober 1554: Reverende vir, carissime frater, legi scriptum tuum in quo refutasti luculentur horrendas Serrveti blasphemias, ac filio dei gratias ago, qui fuit ἀπαρνητής huius tui agonis. Tibi quoque ecclesia et nunc et ad posteros gratitudinem debet et debet. Tuo iudicio prorsus assentio. Affirmo etiam vestros magistratus iuste fecisse, quod hominem blasphemum, re ordine indicata, interfecerunt. (Vergl. hiergegen Luthers Stellung: Er vindiciert der weltlichen Obrigkeit gegen „Räster der Ehre Christi“ das Schwert. „Über solche Meinung soll es nicht haben, daß die Kirche die Bösen mit dem Schwert hinrichten sollte. Bannen und Ausschließen soll sie sie u. . . Hier gilt weder Leiden noch Erbarmen, sondern euer Zorn und Streiten und Würgen; doch nur mit Gottes Wort.“ Predigt am 5 n. Ephipp.)

Dieser Scheiterhaufen bildet einen dunklen Punkt im Leben Calvins. Es verstößt gegen die historische Wahrheit, wenn ein Milliet und Zudhoff den Schwerpunkt auf die politische Seite verlagerten und dadurch Calvin reinigen wollen; aber eben so falsch ist es, wenn Calvine, Zimmermann u. a. die Handlungsweise des Calvin aus Haß, Eifersucht, Muthwillen u. dgl. ableiten.

Man muß den ganzen Handel aus Calvins Zeit heraus beurteilen. Calvin hat aus vollster Überzeugung und aus Bitterkeit gekundet, er sah die Kirche, die Ehre Christi gefährdet, darum setzte er alles daran, den Servet zu bestrafen. Arrehtlich war es nicht recht, als Servet auf das Urtheil anderer Kirchen sich

berief, und der Rat diesem Gesuche statt gab, daß Calvin an diese, welche das Gutachten abgeben sollten, schrieb, dadurch wurde deren objektives Urtheil gefährdet.

Was aber die Art der Strafe betrifft, so war Calvin noch nicht zur evangelischen Freiheit durchgebrungen, sondern in alttestamentlichen Anschauungen befangen, als wenn die angeführten Gebote Gottes unbeschränkt auch für die Kirche Christi Geltung hätten.

Litt.: Servets Schriften. Calvin, refutatio. Mosheim, Versuch einer vollst. und unpart. Ketzergeschichte 1748. Dögl., Neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzt M. Serveto 1750. Henry, Das Leben J. Calvins B. III pg. 95 sq. und Beilagen. pg. 49 ff. Trenchard, M. Servet und seine Vorgänger. Heidelberg 1839. Heberle, M. S. Trinitätslehre und Christologie. Dornier, Entwidlungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. B. II pg. 649. Milliet, relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet, rédigée d'après les documents originaux. Genève 1844. Vor allem hat H. Tollin eine große Anzahl von Studien über Servets Leben und Lehre veröffentlicht, s. darüber R. E. XIV, 160 ff.

Servilianus und **Sulpicius**, Märtyrer, zwei vornehme Römer, die 117 unter Trajan um ihres standhaften Glaubens willen enthauptet wurden.

Serviten (servi beatae Mariae Virginis; Fratres de Ave Maria; Brüder vom Leiden Jesu oder von Monte Sanario), ein dem Dienst der Jungfrau Maria geweihter Bettelorden, gestiftet von 7 angeheiratheten Florentinern, die vorher schon der Bruderschaft de Laudesi (zum Lobe der heil. Jungfrau) angehört hatten. Sie ließen sich, an ihrer Spitze der zum Superior gewählte Monaldi, 1233 in einem armenigen Hause auf dem Marsfeld bei Florenz nieder, legten aschgraue Kleider, härene Hemden und eiserne Ketten an und widmeten sich, bei sehr strenger Askese von Almosen lebend, dem Mariendienste. Im Jahre 1236 zogen sie sich auf den Monte Sanario zurück. Nach Wiedereingabe ihrer strengen Lebensweise durch den Cardinal von Chatillon (1239) und nach Annahme der Augustinerregel war ihre Tracht: wollenes Hemd, weißer Rock, lederner Gürtel, schwarzes Scapulier und schwarze Kapuze. (In Frankreich weißes Gewand und Mantel, deshalb Blancs Manteaux genannt) Alexander IV. bestätigte den Orden (1255). Unter dem Ordensgeneral Benti verbreitete er sich nach Frankreich, den Niederlanden, Deutschland, Ungarn und Polen. Innocenz V. unterjagte ihm 1276 die Annahme von Novizen, während ihm Honorius IV. und Martin V. wieder ihre Günst zuwenden. Unter letzterem erhielt er 1424 die Privilegien der Bettelorden. Der Servit Bernhardin von Niccolini stellte die strenge Ordensregel wieder her. Die Anhänger derselben hießen Einsiedler Serviten und fanden 1593 durch Clemens VIII. Bestätigung. Der Orden bestand in beiden Zweigen fort und ist gegenwärtig besonders in Italien und

Osterreich-Ungarn zu Hause. — Servitinnen, nach ihrer schwarzen Tracht gewöhnlich Schwarze Schmeisserin genannt, gibt es seit Venetti (s. o.). Früher in Italien, Deutschland, Osterreich und Flandern verbreitet, haben sie jetzt nur noch wenige Klöster (in Bayern ein einziges). — Dem Orden zur Seite stehen die Serviten-Tertiarii, gestiftet 1306 durch Julian Falconieri, bestätigt von Martin V., zu einer besonderen Kongregation erhoben durch Paul V. Deutsche Serviten-Tertiariinnen gründete 1595 die Erzherzogin Anna Katharina Gonzaga, Mutter der Kaiserin Anna von Osterreich, wegen ihrer Verdienste um den Orden „die Wiederherstellerin des Ordens der S. in Deutschland und Stifterin der ersten Gemeinschaft der Tert. dieses Ordens“ genannt. Diese deutschen Tertiariinnen, welche auch den Namen „Armenen“ führen, tragen bei sonst schwarzer Kleidung ein weißes Kopftuch mit hellblauem Stern über der Stirn. — Der bedeutendste Servit ist Paolo Carpi. Vgl. Helhot, Gesch. der Kloster- und Ritterorden III.

Servitien (servitium, benedictio, circada, circatura, circuitio, comestio, mansio parata, oblatio, stipendium). Name für die kirchliche Gebühr, die der Ordinand dem Ordinator, bezw. der Visitant dem Visitator zu geben hatte. Dieser Abgabe wird bereits 546 in Nov. Just. a. 123 c. 3 und 16, sowie auf einem Konzil zu Rom im Jahre 595, auf dem ihr, als einem freiwilligen Geschenk, der Vorwurf der Simonie genommen wurde, Erwähnung gethan. Ursprünglich in natura, unter Verbot der Geldabfindung, als Verpflegung für den Bischof, bezw. Erzbischof und sein Personal gegeben, ist diese Abgabe dann besonders seit dem 13. Jahrhundert in bar abgeführt worden und hat sich im Laufe der Jahre von dem ursprünglichen Umfang der Jahreseinnahme der Stelle beträchtlich gesteigert, zumal für die Bischöfe und Erzbischöfe, deren Bestallung zum Reservatrecht des Papstes wurde, sodaß gegen diese drückend gewordene Steigerung derselben verschiedene Male Opposition gemacht worden ist, so seitens des Pariser Konzils von 829, seitens des Ivo von Chartres (ep. 133) und König Knuts von England im 11. Jahrhundert.

Servitia communia wurden die direkten Abgaben an den Ordinator z., S. minuta die an dessen niederes Kangleipersonal gegebenen genannt. Servitia camerae Papae finden sich zum ersten Male in einer Urkunde des 14. Jahrhunderts aufgeführt.

S. Wilh. Durandus (gest. 1296) de modo generalis concilii celebrandi; Du Cange V. Servitium Camerae Papae; Jo. Andrae (gest. 1334); Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplina circ. benef. 1868, Tom. III. Philipps, Kirchenrecht, Bd. 5; König, Der päpstliche Kämmerer z., Wien 1894. Friedberg, Kirchenrecht. PRE. III. Abgaben, kirchliche.

Servulus, ein lahmer Bettler zu Rom um 590, der mitten in Leiden und Armut manch anderen reich machte und von dem darum Gregor der Große sagt, sein Leben sei ein Verdammungs-

urteil für die, welche reich und gesund sind, aber weder Kreuz tragen noch Barmherzigkeit üben wollen. Vgl. Löhle, Martyrol. 23. Jhr. Weitere „Heilige“ dieses Namens bei Stadler, Heiligen-Lexikon.

Servus servorum Dei = Knecht der Knechte Gottes, eine Selbstbezeichnung Gregors des Großen (s. d.) in Anlehnung an Augustin, der sich einen Knecht der Knechte Christi genannt hatte, die dann auch von den folgenden Päpsten angenommen wurde.

Sesach, bei Jer. 25, 26 und 51, 41 zweifellos eine Bezeichnung Babels, sei es, daß es der Name eines Landes oder Stadtteils Babels war (so Lauth und Fr. Delitzsch), oder daß, wie fast allgemein angenommen wird, hier ein Buchstabenpiel vorliegt, indem statt des 2. Buchstaben im Alphabet (z) der vorletzte (w) zc. gewählt ist.

Sesai mit Ahiman (s. d.) und Thalmai ein Enaksohn in Hebron; s. Enakim.

Sesai, nach 1 Chron. 2, 31 ff. ein Nachkomme Judas von Serahmeel, des Urentels Judas.

Sesbazar, siehe Serubabel.

Sessio ad dextram (das Sizen J. Chr. zur Rechten sc. Gottes). Dieser auf dem entsprechenden biblischen Ausdruck ruhende dogmatische term. techn. bezeichnet jenen Zustand des Gottmenschen Jesus Christus, welcher den Abschluß seiner Erhöhung bildet, dessen Voraussetzung die Himmelfahrt (s. d.) und der selber wieder die Voraussetzung und Grundlage seiner königlichen Weltherrschaft ist. Die sessio ad dextram als Akt des Hingehens Christi zur Rechten Gottes trat ein mit seiner Himmelfahrt und ist als Zustand von ewiger Dauer, so daß auch seine Wiederkunft zum Gericht nicht sowohl das Ende, sondern vielmehr die Offenbarmachung desselben bedeutet. Erst die späteren nachlassischen Dogmatiker der lutherischen Kirche von Sig. J. Baumgarten an zählen den reditus ad iudicium extremum, die Parusie, als eine besondere fünfte Stufe der Erhöhung im Anschluß an das symbolum apostolicum, während dieselbe, genau genommen, für das Verhältnis der beiden Naturen in Christo und das Verhältnis des Gottmenschen zur göttlichen Dreieinigkeit keine Veränderung bezw. Steigerung mehr bedingt.

Es ist klar, daß der Begriff der Rechten Gottes (hebr. jemin jehovah, griech. δεξιά τοῦ Θεοῦ, dextera dei) für die Auffassung der s. a. d. von konstitutiver Bedeutung ist. Die Schrift aber bezeichnet mit diesem Ausdruck zunächst nichts weniger als einen Ort, sondern ein bestimmtes wirksames Verhältnis Gottes zur Welt, nämlich seine absolute Weltmächtigkeit, seine über alles erhabene Weltbeherrschung, welche sich sonderlich darin zeigt, daß er seine Widerwader vernichtet, seine Frommen schilt und seiner vergeltenden wie heilschaffenden Gerechtigkeit zum Siege verhilft. (2 Mos 15, 6. 12; Ps. 17, 7; 20, 7; 21, 9; 48, 11; 60, 7; 63, 9; 77, 11; 89, 14; 118, 16; 138, 7; 139, 10; Jes. 41, 10; 48, 13.) Weil die rechte

Hand die Trägerin der Kraft des Menschen ist, wird sie bildlich und anthropomorphisch für die Macht Jehovas gebraucht (daher der Ausdruck $\alpha\delta\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\pi\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma$ Matth. 26, 64; Mark. 14, 62). Die rechte Seite ist aber auch die Seite der Ehre, und an diese Bedeutung der Rechten will zugleich mit der eben hervorgehobenen in der bekannten alttestamentlichen Grundstelle für die sessio ad dextram, Ps. 110, 1, gedacht sein. Wie der König den Statthalter, der in seinem Namen regiert und an seiner Ehre teil hat, zu seiner Rechten setzt, so ruft Jehova dem Messias zu: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.“ Beides (Macht und Ehre, schon an sich unzertrennlich) kommt zum Ausdruck, wenn die Rechte Gottes eine $\delta\epsilon\kappa\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omega\tau\epsilon\tau\alpha\tau\eta\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \psi\upsilon\phi\eta\lambda\omega\iota\varsigma$, dextra majestatis in excelsis, die Rechte der Majestät in der Höhe genannt wird (Hebr. 1, 3) oder von der „Rechten des Thrones der Majestät“ die Rede ist (Hebr. 8, 1). Eine lokale Bedeutung und Vorstellung aber liegt nur insofern in dem Begriff „Rechte Gottes“, als sie auch in dem Begriff „Himmel“ liegt. Wie Gott im Himmel ist, d. h. transcendent, erhaben über Raum und Zeit, so ist auch seine Rechte im Himmel ($\epsilon\upsilon\ \psi\upsilon\phi\eta\lambda\omega\iota\varsigma$) und kann sich nur dort in voller Herrlichkeit offenbaren. Wie aber der Gott, der im Himmel ist als dem Orte und Zustande seiner unverhüllten Herrlichkeit, seine allgegenwärtige Allmacht auf Erden beweist, so ist gerade seine Rechte der Erweis seiner Allmacht und Allgegenwart in der Welt. Die Konfessionsformel hat deshalb recht, wenn sie gegenüber der reformierten Vorstellung von der Rechten Gottes als einer bestimmten Lokalität im Himmel bemerkt: „Dextra dei ubique est“, die Rechte Gottes ist allenthalben (VII. epit. § 12) und solid. declar. VIII. § 28 mit Berufung auf Luther sagt: „Die Rechte Gottes ist kein gewisser Ort im Himmel (non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus), sondern anders nichts denn die allmächtige Kraft Gottes, die Himmel und Erde erfüllt“ (omnipotens dei virtus, quas coelum et terram implet).

So ist denn auch der Begriff der Rechten Gottes aufzufassen in den neutestamentlichen Stellen, welche, mit durchgängiger Beziehung auf Ps. 110, 1, besagen: daß Jesus Christus nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur Rechten Gottes erhaben ist ($\alpha\delta\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\pi\alpha\tau\epsilon\omega\varsigma$ Ap. 2, 33 ff.; 5, 31 oder sich zur Rechten Gottes gesetzt habe $\kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\theta\eta\iota\varsigma$ Mark. 16, 19; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12 f.; 12, 2 bzw. von Gott zu seiner Rechten gesetzt sei (Eph. 1, 20 f.), so daß er sich nun dauernd dort befindet (Röm. 8, 34; 1 Petr. 3, 22; Ap. 7, 55). Es will das nicht heißen, daß er nunmehr seiner menschlichen Natur nach von der Erde räumlich getrennt sei und eine bestimmte Ortlichkeit im Himmel einnehme, wie es die reformierte Kirche sagt; es bezieht sich dieser Ausdruck nicht so wohl auf eine Veränderung des Ortes, als vielmehr auf die Gegenwart des Erlösers. Seine ab-

solute Erhöhung über alles Kreatürliche, auch über die Gott am nächsten stehende himmlische Geisterwelt (Eph. 1, 22; 1 Petr. 3, 22; Hebr. 1) zu gottgleicher Ehre (Phil. 2, 9, 10), wie seine Beteiligung an der alles erfüllenden (Eph. 4, 10; Kol. 1, 18 f.), alle Feinde überwindenden (1 Kor. 15, 24 ff.; Hebr. 10, 12) Weltherrschaft Gottes ist mit der sessio ad dextram ausgelegt. Diese Erhöhung aber betrifft nicht den Logos, sondern den Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur, der in Niedrigkeit auf Erden wandelte, litt, starb und wieder auferstand und durch sein Sterben die Reinigung der Sünden beschafft hat (vgl. die angeführten Stellen und Matth. 28, 18). Als Logos hat der Erlöser von jeher göttliche Macht und Ehre gehabt; das Sonderliche, was mit der sessio ad dextram eintreten ist, ist das, daß nun auch die von der Gottheit völlig durchdrungene und somit verkörperte Menschheit des Erlösers in das consortium der göttlichen Dreieinigkeit aufgenommen, das Organ der Weltwirksamkeit des Logos geworden und damit die völlige communicatio idiomatum auch nach dem genus majestaticum hergestellt ist (vgl. den Art. communicatio idiomatum 2). Das ist ihre Bedeutung ad intra. für die Person des Erlösers. Sie hat aber auch eine durch das Erlösungswert bestimmte Beziehung ad extra. Sie ist nicht ein ruhender Zustand, sondern die Grundlage energischer Aktivität, welche sich auf die Gemeinde bezieht. Christus ist als Haupt der Gemeinde über alles erhöht (Eph. 1, 22). Das will sagen: die Sammlung, Leitung, Beschirmung und Vollendung der Gemeinde ist der Mittelpunkt des Weltregiments, die Theokratie eine Christokratie geworden (vgl. Königlich-liches Amt Christi). Das gottmenschliche Haupt der Kirche regiert die Welt, im Himmel die Seinen hohepriesterlich vor Gott vertreten (Röm. 8, 34) und vom Himmel herab ihren Gaben (Eph. 4, 8) spendend und die göttlichen Lebenskräfte des Heils herabjendend in ihr Erdenleben, damit sein Leib erbauet und vollendet werde. Diese Weltwirksamkeit hört allerdings mit der Parusie auf bzw. nimmt eine andere Form an, während die sessio ad dextram, sofern sie sich auf die Person des Gottmenschen bezieht und den Abschluß seiner Erhöhung bildet, ewig unverändert bleibt, so daß die altlutherische Dogmatik, obwohl sie das potentissime, praesentissime et gloriosissime omnia opera manuum dei gubernare als charakteristischsten Inhalt des sedere ad dextram dei faßt, doch auch noch wieder zwischen diesem und dem regnare unterscheidet, während die „neue“ Schule das Eigen zur Rechten Gottes zu der unklaren Phrase der „Einheit des verklärten Jesus mit der Christusidee in Gott“ verflüchtigt (Hermann Schulz). Weiteres über die Weltgegenwart des Erlösers auch nach seiner menschlichen Natur siehe unter „Ubiquität“, „Allgegenwart“ und „communicatio idiomatum“. Vgl. überhaupt: „Königliches Amt Christi“, „Stande Christi“.

Seth, 1 Mos. 4, 25 der dritte Sohn Adams,

auch 1 Chron. 1, 1; Sir. 49, 19; Luf. 3, 38 genannt. Er ist nach israelitischer Anschauung Vater der Frommen und Träger der Verheißung, im Gegensatz zu Kain und seinen Nachkommen, welche die widergöttliche Entwicklung der Menschheit zur Darstellung bringen (1 Mos. 4, 17–24). Er war, wie sein Name Seth bezeugt, der „Segende“, der, welcher nach Abels Tod einen neuen Anfang setzte. Die Toledoth 1 Mos. 5 geben uns seinen Stammbaum: Seth, Enos (d. i. Mensch, Delitzsch: hinfällig), Kenan (Geschöpf), Mahalel'el (Lob Gottes), Jared (der Niedersteigende?), Henoch (Einweihung), Methusalah (Mann des Geschosses, Delitzsch: Sprößling). Auffallend ist die Thatsache, daß in der kainitischen Linie sich gleiche und ähnliche Namen finden. Diese Thatsache hat Neuere zu der Annahme verleitet, daß die beiden Geschlechtstafeln zwei nebeneinanderlaufende selbständige Versuche seien, die vorjüdische Menschheit bis Adam zurückzuführen. Interessant ist, daß die altbabylonische Priesterweisheit vor der Flut zehn Urkönige mit langer Regierungsdauer kennt, deren letzter, Xisuthros, der babylonische Noah ist (vgl. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, pag. 149ff.).

Sethan, ein Benjamin; Sohn Jediaels, 1 Chron 8 (7), 10.

Sethar, nach Esth. 1, 14 ein dem König Xasburos nahestehender Rat und Rechtsgelehrter.

Sethianer, eine Partei der Ophiten (s. d.), die von einem scharfen Gegensatz von Licht und Finsternis ausgingen, aus deren Mischung alle Dinge entstehen. Zwischen beiden aber steht das *πνευμα ἀκεραιον*, das zwischen Licht und Finsternis vermittelt. Das Licht erregt nun die Schlange, die hier als das die Materie bewegende niedere Prinzip in Betracht kommt und die Welt schafft als der Vater von unten. Sie schafft auch den Menschen, in dem aber auch der *voos* oder vollkommene Gott, das Geistige in den Dingen überhaupt, sich konzentriert, so daß also der *voos* im Leibe gefangen und dem unteren Vater unterworfen ist. Zu seiner Befreiung kommt der Logos vom Licht herab, täuscht den Welterschöpfer durch Annahme der Schlangengestalt, geht in den Leib der Jungfrau, wäscht sich ab in der Taufe und trinkt den Becher des lebendigen springenden Wassers. Und so hilft nun dieser Logos, als Konzentration des höchsten Lichts, jedem Geist, sich aus der Vermischung mit der Finsternis und Materie zu lösen und an seinen Ort zu kommen, nämlich in das Licht. — Die Sethianer stützten sich, wie auch andere Gnostiker, auf vermeintliche Schriften Seths, dessen Frau ihnen nach Epiphanius unter dem Namen Hooria bekannt war. Seth selbst galt ihnen aber als das Haupt der Pneumatiker, das sie göttlich verehrten. Auch rühmten sie sich, im Besitz einer Apokalypse Adams zu sein.

Lit. s. bei dem Art. Ophiten.

Sethur, einer von den 12 Vorfachtern, aus dem Stamme Asser, 4 Mos. 13, 14 (13).

Seubert = Saubert, s. d.

Seuchtig wird von Luther 1 Tim. 6, 4 *σοφον* übersezt, das eine krankhafte Neigung zur Beschäftigung mit „Tragen und Wortkriegen“ bezeichnet.

Seufe = Sufo, s. d.

Sevennenfrige, s. Camisarden.

Seventh-Day-Adventists, Adventisten des 7. Tages, Sabbatisten, oder auch Sabbatarier, sind eine Abzweigung der Adventisten (s. d.), die den jüdischen Sabbat feiern, außerdem die Dreieinigkeit leugnen; großen Wert legen sie auf die Mäßigkeit. Die Abzweigung wurde von James White begründet 1844. Von Washington, wo sie zuerst auftraten, verbreiteten sie sich weiter. Ihre Zahl wird auf 30 000 angegeben. Sie haben auch in Europa, besonders in der Schweiz, Anhänger; durch Wanderlehrer, Traktanten und die Zeitschrift „*Harold der Wahrheit*“ werden sie neue.

Seventh-Day-Baptists, s. Tunker.

Severa, Kaiserin, s. Philippus Arabs.

Severianus, Name vieler Märtyrer, darunter auch des Soldaten zu Sebaste, der unter Kaiser Licinius wegen seines Christenglaubens verfolgt und zuletzt an einer Mauer mit schweren Steinen an den Füßen aufgehängt wurde, die seinen Leib entweirten. Er starb nach 300. Sein Tag ist der 9. September.

Severianus, Bischof von Gabala bei Laodicea, gest. nach 408, gehörte zu den 36 Mitgliefern der *συνodos ἐπιδυν*, die Chrysostomus (s. d.) verurteilen sollten und zu den 4 darunter, die er sich ausdrücklich wegen ihrer offenen Feindschaft als Richter verbat. Er genoss großen Ruf als Prediger. Seine Homilien sind noch vorhanden, ein *sermo de pace*, 1891 zum erstenmal und zwar griechisch herausgegeben in den *Avalekta ierousolymitikis stikhologias* des Papadopoulos-Kerameus. Petersburg. Man hat auch die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Severian identisch sei mit jenem Severian, der der Adresse eines zu den unechten Fragmenten des Hippolytus gehörenden Briefes ist.

Severina, römische Kaiserin, zweite Gemahlin Heliogabals, als Vestalin Julia Aquilla Severa geheißene, ward von ihrem ausschweifenden Gatten verstoßen, später aber wieder angenommen. Sie war den Christen freundlich gesinnt, wofür als Beleg dient die Notiz auf einer Statue des Hippolytus, nach der dieser eine Schrift: *προτεβητικος εις Σεβήριαν* geschrieben hat, die sich bei Hieronymus und Hippolytus unter dem Titel: *περι αναστασεως*, bei Theodoret: *ἐπιτολή προς βασιλιδά τινά* findet. Ein Bruchstück dieser Schrift ist bei Anastasius Sinaita citiert, ebenso finden sich 4 Bruchstücke aus ihr in einer syrischen Handschrift des brit. Museums, die zwar als Überschrift trägt: *ὁ ὁγος περι αναστασεως προς Μαμαϊν την βασιλισσαν*, doch liegt nach den überzeugenden Urteilen von Döllinger und Caspari hier eine Namensverwechslung vor.

S. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, und Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, III. 1875.

Severinus, Apostel der Noriker, geboren im

Anfang des fünften Jahrhunderts. Sein Vaterland suchte er auch vor seinen Schülern zu verheimlichen. In seiner Sprache erkannte man ihn als einen Lateiner oder Nordafrikaner. In seiner Zurückgezogenheit als Einsiedler im Morgenlande glaubte er sich von Gott berufen, den von den Schrecken der Völkerverwanderung heimgeleiteten Völkern des Wissens beizuhelfen. Er ließ sich nach Utilas Tode 453 in Norikum nieder, wo damals die Völker hin und her zogen und Leben und Eigentum allenthalben unsicher war. Hauptsächlich scheint er sich in der Gegend des heutigen Passau aufgehalten zu haben. Durch das Beispiel der größten Enthaltung predigte er den Völkern, unter denen er lebte, geduldiges Ertragen der über sie hereinbrechenden Nothe. Durch die Macht seiner ehrsüchtigen, gebietenden Persönlichkeit, die den Heerführern der wilden Völker selbst zu begegnen wagte, verschaffte er Hungernden Speise, Nackten Kleidung, Gefangenen die Freiheit, die Feinde entwaffnete er durch Sanftmut, so daß die Bewohner der dortigen Gegenden sich durch seine Gegenwart am besten beschützten glauben und mit einander wetteiferten, ihn bei sich zu haben. Odoater, dem er in dessen Jugend seine künftige Größe geweissagt haben soll, achtete sein Wort auch späterhin noch hoch. Ein ihm angetragenes Bistum wies er mit dem Bemerkten zurück, er habe schon damit Opfer genug gebracht, daß er der Einsamkeit entsagte, um die Unruhen der geplagten Völker zu teilen. Er starb 482. Seine Gebeine wurden nach seiner Anordnung nach Italien gebracht, da er richtig vorausjah, daß Norikum von den Römern gegen die Germanen nicht werde gehalten werden. Sein Leben beschrieb sein Schüler Eugippius, Abt des Klosters Lucullanum bei Neapel. Diese Vita Severini ist ein hervorragendes litterarisches Denkmal des 5. Jahrhunderts, denn sie führt uns die politischen und kirchlichen Zustände jener Zeit, in welcher sich die römische Herrschaft dort auflöste, lebendig vor Augen. Abgedruckt findet sich dieselbe in den *Mon. Germ. Auct. ant.* I, 2 sowie bei Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 431 ff. Vgl. über Severin: Nettberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I, S. 226 ff. und Hauck, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I, S. 328 ff.

Severinus (in dem offiziellen röm. Papstverzeichnis fälschlich Jephthianus II. genannt), ein Römer von Geburt, wurde 638 nach dem Tode Honorius' I. zum Papst gewählt. Wiederholte Tumulte, zu welchen sie die durch den Kirchenschand des Honorius angeregten römische Soldateska erhob, und das Bestreben des Kaisers Heraclius, zunächst die Zustimmung des Severinus zu seiner Ektlesiastik (s. d.) zu gewinnen, verzögerten indes seine Beherrschung und Thronbesteigung. Endlich stimmte der Gewählte zu. Nachdem er aber bekräftigt und am 28. Mai 640 ordiniert war, erklärte er sich im Widerspruch mit seinem Vorgänger Honorius, aber entsprechend der Zweinaturenlehre gegen die in der Ektlesiastik ausgesprochene Einheit des Willens in Christo. Er starb am 2. August 640.

Severinusverein. Unter diesem Namen ist in Wien ein dem deutschen Biusvereine und seinen Spielarten nachgebildeter Verein gegründet worden, der sich die Unterstützung der Glaubensgenossen und die Propaganda für die Kirche Roms zur Aufgabe gestellt hat.

Severus Alexander, s. Alexander Severus.

Severus Julius, s. Bar Kochba.

Severus Septimius, s. Christenverfolgungen Bd. I, S. 734 a.

Severus, Name vieler Heiliger und Märtyrer; unter den ersten ist am bekanntesten Severus von Ravenna, ein Weber, der trotz Frau und Kind 346 zum Bischof gewählt worden sein soll, weil sich bei der Wahlhandlung in der Kirche eine Taube auf seinem Haupte niedergelassen habe. Er starb um 390. Seine Reliquien wurden zuerst nach Pavia, dann nach Mainz und endlich nach Erfurt gebracht. Tag: 1. Februar.

Severus, Haupt der Severianer, eines Zweiges der Enkathiten (s. d.). Von Epiphanius wird ihm eine gnostisch-obhithische Weltanschauung zugeschrieben. Den Weinstock und das Weib bezeichnete er als Teufelswerk und verworf deshalb den Weingenuß und die Ehe. Eusebius führt als das Charakteristische der Severianer an, daß sie das Gesetz, die Propheten und Evangelien anerkannten, wenn sie sie auch nach ihrer Auffassung auslegten, die paulin. Briefe aber verworfen.

Severus, seit 417 Bischof auf der balearischen Insel Minorca, erhielt den Besuch des von Afrika nach Spanien zurückkehrenden Presbyter Drosius (s. d.), der die von dem Presbyter Lucian 415 aufgefundenen Reliquien des heil. Stephanus mit sich führte und in einer Kirche vor der Stadt Mago (heute Port Mahon) niederlegte. Als bald entstand eine mächtige religiöse Bewegung, in deren Verlauf es auch zur Bekehrung von mehr als 500 Juden kam (8 Tage vor dem Anfang der Fasten, im Februar 418). 540 Juden wurden getauft und eine neue Basilika gebaut. Severus aber gab davon der ganzen Christenheit Kenntnis in einem schön und begeistert geschriebenen Umlaufschreiben: *Encyclica epistola de Judaeorum in Baleari insula conversio et de miraculis ibidem ad S. Stephani reliquias factis.* Dies Schreiben, im Mittelalter verloren, wurde von Baronius wieder entdekt und von Antonius Reigius 1787 mit einem Kommentar versehen herausgegeben. S. Gams, die Kirchengeschichte von Spanien II. Bd. I. 1. Abt.

Severus Sanctus Endelechius, Freund des Paulinus von Nola, ein gallischer Rhetor, der zu Beginn des 5. Jahrhunderts ein anmutiges Hirtengespräch des Inhalts schrieb, daß während ein Hirt seine ganze Herde durch eine Kinderpest verlor, ein anderer sie dadurch rettete, daß er mitten auf der Stirn der Tiere das Kreuzzeichen anbrachte, worauf der erstere den Christenglauben annahm. Der ursprüngliche Titel dieses Gedichts „De mortibus. bonum“ ist (bei Migne, Patr. lat. Bd. 19) umgeändert in *De virtute signi crucis Domini*.

Severus, monophysitischer Bischof von Antiochien, unter Anastasius mit Julian von Halikarnas ein Führer der Monophysiten, war 518 den Gewaltmaßregeln Justin's I. (s. Monophysitismus, Monophysiten) zuvorkommend aus Antiochien gegangen und hatte mit Julian in Alexandrien Zuflucht gefunden. Hier aber in der Heimat des Monophysitismus führte eine bisher unbeachtet gebliebene Differenz über die Auffassung der *μία φύσις* alsbald zum Streit zwischen den beiden Häuptern der Monophysiten. Während nämlich Julian in der *μία φύσις* Christi jeden physischen Unterschied leugnend der menschlichen Natur in Christo von der *εὐνοίας* mit der göttlichen an *ἀφ' ὁμοίας* zuschrieb (Aphthartodoketen, s. d.), batierte Severus diese Unverwieslichkeit erst seit der Auferstehung und sprach von einer *μία φύσις συνθετός*. Er hielt mit Cyrill daran fest, daß der Unterschied der Naturen durch die *εὐνοίας* nicht aufgehoben sei. Auch er ist eifrig bedacht, die beiden Naturen unvermischt zu erhalten und redet in diesem Sinn von *δυο φύσεις*. Nur will er nichts von *δυο φύσεις ἐνεργεῖαι* wissen und opponiert deshalb energisch gegen das Chalcedonense. Ja er geht schließlich mit seiner *μία ἐνεργεῖα συνθετός* doch über Cyrill hinaus, da er in noch engerem Sinn als dieser nur eine theoretische Scheidung der Naturen zuläßt. „Cyrill und Severus unterscheiden sich ebenso wie die Formeln *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένην* und *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένον*.“ Immerhin hat Severus seine monophysitische Grundanschauung so nach Cyrill modifiziert, daß er den consequenten Monophysiten als Abtrünniger galt, wie denn auch ein Teil seiner Anhänger Agnoeten (s. d.) wurden. Von seinen zahlreichen Schriften haben wir im Griechischen nur Fragmente, etliche davon bei Mai, *Scriptorum veterum nova coll.* IX und Spicileg. Rom. X. In syrischer Übersetzung dagegen sind seine Schriften größtenteils erhalten geblieben, aber erst wenige gedruckt.

S. Loofs, *Leontius von Byzanz in „Texte und Untersuchungen“* von v. Gebhardt und Harnack, Bd. III.

Severus von Malaga in Spanien wurde 584 wegen seiner Orthodoxie verjagt, schrieb ein Buch gegen den Arianer Vincentius, Bischof von Saragossa, und ein seiner Schwester gewidmetes über die Jungfrauschaft mit dem Titel *Annulus*. Doch scheint keine von diesen beiden Schriften auf uns gekommen zu sein.

Severus, Wolfgang (Schiefer), war der evangelische Erzieher Kaiser Maximilians II., der seinen kaiserlichen Schüler zum Studium der Schriften Luthers und der Reformatoren veranlaßte, woraus sich die duldsame Gesinnung des Kaisers gegen die Protestanten erklärte. Daß er den Kaiser insgeheim zum Protestantismus bekehrt habe, ist eine unbegründete Vermutung.

Seva (Scheva), ein Nachkomme Salebs von seinem Nebenweibe Maecha, 1 Chron. 2, 49 als Vater von Nachbenas bezeichnet, d. h. als Haupt dieser sonst unbekannten Stadt Judas.

Seragesima d. i. der sechzigste, Name des 2. Sonntages vor den Fasten. Über den Ursprung des Namens s. *Quinquagesima*, über die Form *Seragesima* s. *Septuagesima*. Die beiden in der römischen und lutherischen Kirche übereinstimmenden Perikopen, die übermäßig lange Epistel 2 Kor. 11, 19–12, 9, in welcher der Apostel die von ihm überstandenen Gefahren, Leiden und Verfolgungen schildert, und das Evangelium Luf. 8, 4–15 vom vierlei Acker, werden schon von dem *comes a Theotinocho auctus* angegeben.

Sexta. Die Sext = die Stunde mittags 12 Uhr, siehe „Gebetsstunden“, Bd. II, S. 686.

Sexternen, s. Quaternionen.

Sexton ist der Amtstitel für den Verwalter der päpstlichen Kapelle im Vatikan, gewöhnlich mit Bischofsrang ausgestattet und stets aus dem Augustinerorden genommen.

Sextus Julius Africanus, s. Julius Africanus.

Seyferlen, D. Karl Rudolph, protest. Theolog aus Baur's spekulativ-kritischer Schule, geboren 1831 in Stuttgart, nach theologischen Studien in Tübingen und einer wissenschaftlichen Reise nach Paris 1859 Repetent in Tübingen, 1862 Diakon in Trilsheim, 1869 Oberlehrer in Tübingen, 1875 ordentlicher Prof. der praktischen Theologie in Jena. Er veröffentlichte u. a.: *Die Entstehung und ersten Schicksale der römischen Christengemeinde* 1875; *Bedeutung und Aufgabe der Predigt der Gegenwart* 1876; *Das System der praktischen Theologie in seinen Grundzügen* 1883. Seine Grundsätze über Predigt finden sich weiter auch in der *Wassermann'schen Zeitschrift für prakt. Theologie* 1881 ff. entwickelt.

Seyffarth, D. Gustav, lutherischer Theolog und Archäolog, geboren 1796 in Ubigau bei Liebenwerda, 1823 Privatdozent in Leipzig, 1824 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät daselbst, nach längeren wissenschaftlichen Reisen in Italien, Frankreich, England und Holland 1829 in der theologischen Fakultät. Nachdem er 1857 nach Amerika übergesiedelt und eine Zeitlang als Professor am Concordia-College in St. Louis thätig gewesen war, widmete er seine ganze Kraft dem Aufbau der kleinen lutherischen Gemeinde in Yorkville, bis ihn sein Alter nötigte, 1881 sein Amt niederzulegen. Er zog sich nach New-York zurück und starb daselbst 1885. Unter seinen zahlreichen wissenschaftlichen Werken sind hervorzuheben die viel wertvolle Material enthaltenden Beiträge zur Kenntnis der Literatur, Kunst, Mythologie und Geschichte des alten Ägyptens; *Grammatica Aegyptiaca*; *Chronologia sacra*; *Grundsätze der alten Mythologie und der alten Religionsgeschichte*; Unumstößlicher Beweis, daß im Jahre 3446 vor Christus am 7. September die Sündflut geendet habe und die Alphabete aller Völker erfunden worden seien; über die ursprünglichen Laute der hebräischen Buchstaben; Das 1000 jährige Reich im Lichte der Offenb. des A. und N. T. mit Rücksicht auf den neueren Eschiasmus. Vgl. den Art. *Movers*.

Seyfried, Ignaz Xaver Ritter von, gestorben 1841 in Wien, war ein namentlich in der kirchlichen Musik hervorragender Theoretiker und Komponist. Als Schüler Mozarts und des berühmten Kontrapunktisten Albrechtsberger, sowie als enger Freund Beethovens und als Theater-Kapellmeister steht er auf der Grenze zwischen Altem und Neuem. Am wertvollsten und noch heute in Oesterreich sehr beliebt sind seine sehr zahlreichen kirchlichen Kompositionen (sogar mehrere hebräische Psalmen), weil darin mehr sein Formtalent als der Mangel an Erfindungsgabe in den Vordergrund tritt.

Seychellen, eine Inselgruppe bei Ostafrika, nördlich von Mauritius, einst französisch, jetzt englischer Besitz mit 16440 Einwohnern, meist Kreol-Regern und befreiten Sklaven aus Ostafrika, die hier zuerst ohne Schule und Mission, nur mit polizeilichen Mitteln angefaßt wurden und dadurch der völligen Enkulturation anheimfielen. Seit 1843 wirkt unter ihnen die Ausbreitungsgesellschaft, seit 1875 auch die Englisch-kirchliche Mission. Zur Zeit haben diese Missionen ca. 600 Getaufte und 175 Kommunion-berechtigte.

Sfondrato, I. Nikolaus, s. Gregor XIV. — 2. Celestin, katholischer Theolog, geboren 1649 in Mailand. In St. Gallen gebildet, trat er hier in den Benediktinerorden ein, wurde nach mehrjähriger Lehrthätigkeit in Rempten und Salzburg 1687 Abt von St. Gallen, 1695 Kardinal und starb 1696 in Rom. Die Ernennung zum Kardinal hatte er seinen antikalvinistischen Schriften zu verdanken: *Regale sacerdotum Romano pontifici assertum et IV propositionibus explicatum* 1684 (unter dem Pseudonym Eugenius Lombardus); *Gallia vindicata* 1687; *Legatio Marchionis legati* 1688 (über die Quartierfreiheit [s. d.] der Gesandten in Rom). Ferner schrieb er: *Innocentia vindicata, in qua ostenditur Thomam pro immaculato conceptu Virginitatis sensisse et ascripsisse* 1695. Viel Streit erregte sein posthumes Werk: *Nodus praedestinationis ex s. litteris doctrinae Augustini et Thomae, quantum licet, dissolutus*, Rom 1697, ein Buch, welches über Erbsünde und Gnade, Zustand der Heiden und der ungetauften Kinder nach dem Tode heterodox lehrte, den Widerspruch der Jansenisten provozierte und französische Bischöfe, an ihrer Spitze Bossuet, veranlaßte, in Rom um Verdammlung zu petieren. Die gegen den Antikalvinismus dankbare Kurie ließ aber die Sache einschlafen. Das Leben Sfondratos beschrieb Rüttimann 1741.

Sforza, Name eines berühmten italienischen Adelsgeschlechtes. Es gab ziemlich ein Jahrhundert lang (1447–1535) dem Herzogtum Mailand seine Fürsten, deren erster Francesco I. Sforza (gest. 1466) war. Der letzte aus diesem Geschlechte, der Enkel des eben genannten, Francesco II. Sforza, der Sohn des Lodovico il Moro (gest. 1508), ward durch ein Heer Karls V. im Jahre 1522 an Stelle seines alteren, von Franz I. von Frankreich gefangen gehaltenen

Bruders Massimiliano (gest. 1530 in der Gefangenschaft) zum Herzog von Mailand eingesetzt und starb 1535. Der letztere war es auch, der dem etwas verdächtig gewordenen Arcimboldi (s. d.) dadurch den Weg zu seiner glänzenden Laufbahn eröffnete, daß er ihn als Gesandten nach Spanien schickte um dem neugewählten Papst Hadrian VI. zu dessen Amtsantritt des Herzogs Glückwünsche darzubringen.

Einer Nebenlinie dieses Hauses, die 1445 die Herrschaft Pesaro erhielt, gehörte an:

Johann Sforza von Pesaro, ein Verwandter Lodovicos von Mailand und Schwiegersohn des Papstes Alexander VI., dessen Tochter Lucretia er heiraten mußte. Diese Ehe, die Mittel zu den Zwecken Lodovicos wie des Papstes war und im Jahre 1493 im Vatikan mit großem Glanze geschlossen wurde, war nicht von langer Dauer. Erst der Ermordung seines Schwagers Giovanni Borgia, wenn auch mit Unrecht, beschuldigt, wurde Johann Sforza, um den politischen Ränken Alexanders VI. und seines brudermörderischen Sohnes Cäsar Borgia Raum zu schaffen, von diesen mit dem Tod durch Mordanschlag bedroht, entzog sich aber dem ihm drohenden Anschlag durch die Flucht und willigte, um sein Leben zu sichern, in eine Scheidung der Ehe ein.

Schließlich sei noch erwähnt:

Guido Ascanius Sforza, der Enkelsohn des Papstes Paul III., dem dieser am 18. Dezember 1534 die Kardinalswürde verlieh, obwohl der neuernannte Kardinal erst 16 Jahr alt war.

Sgroppulos, s. Syropulos.

Shafesbury, Graf von, 1. s. Deismus 5. Eine deutsche Uebersetzung seiner philosophischen Werke erschien Leipzig 1776 ff. (von Götz und Bengler). Vgl. außerdem: Spider, die Philosophie des Grafen S., Freiburg 1872. — 2. Nachkomme des Vorigen, christlicher Philanthrop, geb. 1801, in Ljond erzogen, seit 1826 Mitglied des Unterhauses, wo er ständig für den 10stündigen Normalarbeitstag (Zehnstundenbill) eintrat und zuerst die barbarische Behandlung der Irren in den Irrenhäusern bekämpfte. Seit 1851 gehörte er dem Oberhause an und verfolgte hier ebenso die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen, wie er denn auch unter großen persönlichen Opfern zahlreiche gemeinnützige Anstalten leitete. In kirchlicher Beziehung ein Vertreter der Low church Party, war er Präsident der evangelischen Allianz, der Bibelgesellschaft, der Gesellschaft für Judenbelehrung, der Londoner Stadtmision, Begründer der Lumpenschulen u. s. w. in dem allen geleitet von dem schönen Wahlspruch seines Hauses: *love. serve* (liebe, diene). Er starb 1885 in Falkstone. Sein Leben beschrieb Hodder 1886, 3 Bde. (deutsch 1890, Calw).

Shahastani (Abul Fath Muhammed al a Sharastani), arabischer Historiker, gest. 1153 vor Chr., s. Rani, Manichäismus Bd. IV, S. 432b.

Shakers (Schüttler, Zitterer) bilden eine spirituellistische Sekte in Nordamerika, die sich 1768 infolge der Visionen der Anna Lee (s. d.)

in Manchester gründete, aber in England verfolgt, schon 1774 nach Nordamerika auswanderte, wo es in der Nähe von Albany 1776 zu ihrer ersten Gemeindegründung kam. Den Mittelpunkt der Sekte bildete später der 1792 gegründete „Berg Libanon“ im Staate Massachusetts; ihre grundsätzliche Gelofigkeit, die ein Wachstum nur durch Adoption von Kindern und Gewinnung von Propheten zuließ, ließ es nur zu einer mäßigen Ausbreitung kommen. 1883 zählte sie 17 Gesellschaften, die sich ihrerseits wieder in Familien von verschiedener Größe gliedern. Im ganzen schwankt ihre Mitgliederzahl zwischen 2 und 3000. Sie selbst nennen sich die „vereinigte Gesellschaft der an Christi zweite Erscheinung Gläubigen“. In ihrer Lehre sind sie Spiritualisten. Auch Jesus ist nur durch den bei der Taufe auf ihn herabgekommenen „Christusgeist“ zum Sohne Gottes und älteren Bruder der Kinder Gottes geworden. Der Gehorsam gegen diesen Christusgeist, der in Herrlichkeit, d. h. aber in einem Weib (denn das Weib ist die *doxa* des Mannes) wiederkommen wird, macht den Menschen zu einer neuen Kreatur. So verwerfen sie denn die Lehre von der Versöhnung, leiblichen Auferstehung, Gnadenwahl und dem jüngsten Gericht. Sie verzichten auf alle fleischlichen Mittel, haben völlige Gütergemeinschaft, verweigern Kriegsdienst und Eid, nehmen nicht teil an der Politik. Unter sich bilden sie eine Theokratie; Älteste und Diakonen von jedem Geschlecht leiten die Familien. Jungfräulichkeit ist die Kraft des Lebens. Wie die Quäker rühmen sie sich unmittelbarer Offenbarungen und feiern ihren Gottesdienst durch Gesänge und Reigentanz mit schüttelnden Bewegungen des ganzen Körpers zum Zeichen ihrer Ergriffenheit aus Haß gegen die Sünde und als Nachfolger dessen, der Himmel und Erde bewegt Hagg. 2, 7. Sie zeichnen sich aus durch Fleiß und Einfachheit, haben treffliche Werkstätten und verwenden besondere Sorgfalt auf den Landbau.

Shakespeare (Shakspere), William, der Schwan von Avon, der Dramatiker des Geistes. — Alles, was wir mit einiger Bestimmtheit über Shakespeare wissen, ist dieses: er ward geboren in Stratford am Avon, heiratete dort und hatte Kinder, ging nach London, wo er Schauspieler wurde und Gedichte und Dramen schrieb, lehrte nach Stratford zurück, machte sein Testament, starb und wurde begraben. So, sagt John Dryden (gest. 1700) nicht ohne Übertreibung. Es ist wahr, wir wissen noch etwas mehr. Wir wissen den Todesstag (23. April 1616), wir wissen den Taufstag (nach dem Kirchenregister der protestantischen Kirche Holy Trinity zu Stratford war es der 26. April 1564); wir sind berechtigt, zu schließen, daß er am 23. April 1564 geboren ist. Wir wissen, daß sein Vater, der Bürger John Shakespeare, sich als Landwirt zu Stratford im Besitz zweier Erbzinsgrundstücke befunden und daß er eine Zeitlang in der Henleystraße gewohnt hat; ebenso, daß er durch seine Frau (Mary Arden) zu Wohlstand gelangt war und die Stratford

Würden vom Geschworenen bis zum Alderman und zum Bailiff nacheinander bekleidete, ohne übrigens schreiben zu können. Wir wissen auch, wenigstens wenn wir durch den ältesten Shakespeare-Biographen Nicholas Rowe („some account of the life of Mr. William Shakspeare“, 1709) recht berichtet sind, daß der junge William — allerdings nur bis zum Alter von zwölf Jahren — die Lateinschule seiner Vaterstadt (the King's new school) besucht hat. Ebenso ist bekannt, daß der noch nicht Neunzehnjährige sich gegen Ende des Jahres 1582 mit der 26-jährigen Anna Hathaway verheiratet hat und daß er, nachdem ihm drei Kinder geboren waren, um 1586 nach London übergesiedelt ist, und zwar allein. Die Gesellschaft, in welcher er dort mit dem rohen Marlowe, mit dem verkommenen Greene verkehrte, war nicht die beste. Wie viel oder wie wenig Selbstbiographisches sich auch in den „Sonetten“ finden mag, ein Selbstbekenntnis liegt unfraglich in den Worten: Ach wohl ist's wahr, ich schwärmte her und hin, bot mich der Welt zum Spielzeug, in die Seele schnitt ich mir selbst, gab Höchstes wohlfeil hin, mit meinen Trieben mehrte ich alte Fehle. — Man hat das beschönigt. Aber man wird den Dichter besser verstehen, wenn man die Worte E. Dowden's (Shakspeare; a critical study of his mind and art, London 1875, 6. Aufl. 1882, übersezt von W. Wagner, Heilbronn 1879) beherzigt: Wenn das Schiff sich auch einmal auf die See legte und Wasser schöpfte, es hob sich schon wieder, und schließlich sehen wir es nahe dem Hafen, wie es mit einem mächtigen, ruhigen Winde dahinsiegt und zwar zeigt, daß es mit dem Wetter gekämpft hat, aber, wenn auch von den Wogen etwas zerschlagen, doch von ihnen nicht zertrümmert worden ist. — Shakespeare hat in London zeitweilig selbst die Bühne betreten, nach 1604 nicht wieder. Er hat bis 1612 fortgesetzt mit der ganzen Ursprünglichkeit seines gewaltigen Geistes gedichtet. Er hat sich im Verkehr mit so angesehenen Männern wie Graf Southampton befunden. Im Zeitalter der Königin Elizabeth ist er von ihr selbst nicht unbeachtet gelassen. Sein in dem Registraturamt des Erzbischofs von Canterbury in London aufbewahrtes Testament enthält den schönen Ausdruck der Hoffnung, durch die alleinigen Verdienste Jesu Christi seines Erlösers des ewigen Lebens teilhaftig zu werden. Nach seinem Tode wurde er in der am Avon gelegenen heiligen Dreifaltigkeitskirche beigelegt. Späterhin wurde ihm in Stratford ein Denkmal gesetzt. Die hohe Stirn der Büste, das große Auge des Bübels stimmen überein mit dem Urteil der Zeitgenossen, er sei ein schöner Mann gewesen. Ben Jonson sagt: er war nicht für ein Zeitalter, er war für alle Zeiten. Dryden ruft erstaunt: er war gelebt, ohne es geworden zu sein. In der That sind seine Werke, trotz der bekannten *licentia geographica et historica*: Zeugnisse einer ungewöhnlich großen biblischen Belesenheit, einer erstaunlichen juristischen Geschäftskennntnis, einer bedeutenden — auch fremdländischen — Quellen-

kunde, einer scharfen psychiatrischen Beobachtungsgabe, einer ungewöhnlichen nautischen Sachkenntnis. Man rühmt von maßgebender Seite ebenso gut seine Naturkenntnisse, sein ornithologisches Wissen, seine musikalische Ader. — Aber sind seine Werke wirklich von ihm? So hat man gefragt; und nicht erst Edwin Hermann hat das Shakespeare-Geheimnis durch seine angeblichen oder vermeintlichen Enthüllungen über den Philosophen Baco von Verulam als den eigentlichen Dichtergenius klären und erklären zu können gemeint. Aber das ist ein ganz verzweifelter und, wie es scheint, gänzlich mißlungener Versuch. So sagt schon Dr. Louis Lewes im Jahre 1893 und in seiner Schrift „Shakespeares Frauengehalt“ (Einleitung S. XV): „Die Polemik, welche sich an diese frühe Behauptung geknüpft hat, ist wohl für jeden unbefangenen Beurteiler zu dem Resultate gekommen, daß . . . an eine Autorschaft Bacos nicht gedacht werden kann. Für mich ist in dieser Streitfrage, welche aber kaum mehr eine solche genannt werden kann, schon der eine Umstand zur Beseitigung jener Hypothese vollständig beweiskräftig genug, daß die Sonette, welche doch unzweifelhaft nach unwiderleglichen inneren und äußeren Gründen als von S. verfaßt anerkannt werden müssen, in unzähligen Stellen die deutlichen Spuren an sich tragen, daß sie von demselben Dichter herrühren, welcher die Dramen gedichtet hat, daß also Baco, wenn er Verfasser der Dramen wäre, auch die Sonette geschrieben haben müßte, was vollständig ausgeschlossen ist.“

Der innere Entwicklungsgang des großen Dramatikers läßt sich aus seinen Werken annähernd erschließen. Treffend schreibt darüber Julius Schiller in den Zeitfragen des christlichen Volkslebens, Band X, Heft 7, Heilbronn 1885: „Wohl erkennen wir den hohen Künstler bereits in seinen Jugendkomödien. Aber es fehlt doch noch das rechte Leben. Während er hier mit den Fröhlichen scherzt, steht er schmerz erfüllt am Grabe der Capulets in Romeo und Julia. Romeo sowie Hamlet beschäftigten viele Jahre lang den Dichter. — Die englischen Stüde sind zur Hälfte Studien menschlicher Kraft, zur Hälfte Studien menschlicher Schwäche. — Eine andere Seite Shakespearescher Natur werden wir in Hamlet finden dürfen. Der Hamlet-Schöpfung eignet „der Charakter der Unendlichkeit“. Schon darin zeigt sich die vollendete Kunst des Dichters, der in unbegreiflicher Schnelligkeit vom Schüler zum Meister geworden war. Elegische Stimmung kann freilich auf die Dauer Shakespeare nicht gefangen nehmen. Seine Komödien führen uns von dem Lärmen und der Ausgelassenheit einer „bezauberten Widerspenstigen“ und der „lustigen Weiber von Windsor“ durch die Gruppe der romantisch-freudigen Dichtungen „Ziel Lärm um nichts“, „Wie es euch gefällt“, „Dreikönigsabend“ zu den düster-ernsten Schöpfungen, in welchen die aufsteigenden Gewitter nahender Tragödien ihr Wetterleuchten vorausschicken, „Ende gut, alles gut“ und „Maß für Maß“.

Während Shakespeare zuerst am Gestade umherkreuzt und nur langsam mit großem Stück die offene See gewinnt, finden wir ihn in seinen großartigsten Tragödien inmitten des Weltmeeres. Shakespeares Denkfraft beherrscht jetzt universalistisch das ganze Wissen seiner Zeit. Der Ernst des Lebens mochte an ihn in mannigfacher Gestalt inzwischen herangetreten sein. Doch brauchen darum die schaurigen Gestalten in Macbeth und Lear nicht als die Erzeugnisse einer durchaus hypochondern Stimmung des Dichters angesehen zu werden, wie die Romantiker wägen. — Wer hätte nicht im Leben Kränkung zu erfahren, Unbilden zu erdulden, daß er oft am liebsten aus der menschlichen Gesellschaft fliehen möchte? Timon, dessen Bild auch nach Delius von Shakespeare gezeichnet ist, soll uns kundgeben, wohin solche Empfindungen führen können. — Zwar verraten die letzten Stüde „Wintermärchen“ und „Der Sturm“ nicht mehr die Konzentration der Leidenschaften, wie sie in seinen großen Tragödien zum Ausdruck kommen. Aber von Ermattung ist darin nichts zu spüren. — Die Gluten haben sich gelegt, das Meer ist wieder ruhig, wenn Shakespeare, der erfahrene und geprüfte Mann, sein eigen Bild im Prosopero uns vorführt.“ — Einige Jahre vor den um 1593 angelegten erzählenden Gedichten „Venus und Adonis“ und „Der Raub der Lucretia“ werden die frühesten dramatischen Werke des Dichters, die Tragödien „Titus Andronicus“, „Perikles, Prinz von Tyrus“ (sofern sie von Shakespeare herrühren), ferner „König Heinrich VI.“ und die Lustspiele „Die beiden Erlen von Verona“, „Die Komödie der Irrungen“, „Verlorene Liebesmüh“ und „Ende gut, alles gut“ entstanden sein. Mit „Romeo und Julia“ (erster Druck: 1597) beginnt Shakespeares Größe. In den englischen Historien folgen auf „König Johann“ zunächst „Richard der Zweite“ und „König Heinrich IV.“, ferner „König Heinrich der Fünfte“, „König Heinrich der Sechste“, „Richard III.“ und zuletzt „Heinrich VIII.“. An diesen Epihus reißen sich die drei Römerdramen: „Coriolanus“, „Julius Cäsar“, „Antony und Kleopatra“. Mit den Tragödien „Hamlet“, „König Lear“, „Othello“, „Macbeth“ stehen wir auf der Höhe. Durch „Timon von Athen“ und „Troilus und Cressida“ geht ein satirischer Zug, während die Schauspiel „Maß für Maß“ und „Cymbeline“ aus Tragische streifen.

Die Lustspiele (bzw. Schauspiele) „Der Kaufmann von Venedig“, „Der Sommernachts Traum“, „Der Widerspenstigen Zähmung“, „Die lustigen Weiber von Windsor“, „Ziel Lärm um nichts“, „Was ihr wollt“, „Wie es euch gefällt“, „Das Wintermärchen“, „Der Sturm“ sind Zeugnisse lebensfrischen Humors (vgl. Adolf Stern, Katechismus der Allgemeinen Literaturgeschichte. Leipzig 1892, S. 165–170).

Der Dramatiker Shakespeare ist von einer erstaunlichen Größe. Unergründlich sagt der bereits citierte Julius Schiller, unergründlich ist seine Phantasie. Seine hohe Intelligenz hält alle Übergänge zurück. Erstaunlich ist seine

Produktionskraft. Vor den schwierigsten Thematien schritt er so wenig zurück, daß er diese vielmehr mit Vorliebe auswählt. Vollendet in der Anlage verfällt er nicht dem Fehler mangelhafter Ausführung. Unerkennlich ist der Reichtum seiner Gedanken, ob er sie in Humor und Witz spielen läßt oder zu ernster Wehmuth zwingt, ob er zur Komik greift oder die Tragik erwählt. Die feinste und schärfste Beobachtung des Menschenherzens ist ihm eigen, das er studiert hat in allen irdischen Stimmungen, Lagen und Verhältnissen. Er ist Meister in der Allegorie, wie er auch für alle nur möglichen Empfindungen, Gedanken und Leidenschaften das richtige Wort, den passendsten Ausdruck bereitet hat; — wobei er allerdings mit einem Uebermaß von Kraft in seinen Jugendwerken sich bisweilen ins Überschwängliche verliert, und als Kind seiner Zeit nicht selten mit realistischen Verhättnissen um sich wirft. Mit Alerlung steigt er auf die Höhen des Lebens. Die Tiefen des Lebens liegen aufgeschlossen vor seinem Auge. Die ganze Welt und Menschheit liegt in seinen Dichtungen wie in kristallhellem Spiegel vor uns. „Wir blicken in alle Zustände des inneren Seelenlebens der Einzelnen, in das Treiben aller Klassen und Stände, in alle Arten des Familien- und Privatlebens, in alle Pfaden des öffentlichen Geschäftslebens hinein. Wir werden eingeführt in das Treiben der römischen Aristokratie, Republik und Monarchie, in die mythische Heroenzeit der gallischen und britischen Urbevölkerung, in die abenteuerliche Welt der romantischen Ritterzeit und des Mittelalters, auf den Boden der moderneren vaterländischen Geschichte der mittleren und neueren Zeiten. Über allen diesen Epochen, über allen diesen mannigfaltigen Verhältnissen steht der Dichter mit einer Ueberlegenheit der Anschauung, so erhaben über Vorurteil und Partei, über Volk und Zeit, mit einer solchen Gesundheit und Sicherheit des Urteils in Sachen der Kunst, der Sitte, der Politik, der Religion, daß er einem viel späteren und reiferen Zeitalter anzugehören scheint“ (Gervinus, Shakespeare, Bd. I., Einleitung).

Shakespeare war entschieden Theist, durchaus Protestant, insbesondere durchdrungen von der Bedeutung der sittlichen Weltordnung und von der Macht des Gewissens. Zwar ist Shakespeare, wie Martenien (Ehik I, S. 290) richtig sagt, keineswegs eigentlich religiöser Dichter, und er dichtet nicht in unmittelbarer religiöser Tendenz. Doch ist das Große bei ihm, daß seine Dichtungen in den Voraussetzungen des Christentums wurzeln, und indirekt spürt man die Wirkungen desselben in dem ganzen mannigfaltigen Weltleben, das er vor unseren Blicken entrollt. Eine durchgängige Voraussetzung in seinen Dichtungen ist die tief christliche Auffassung der Sünde. — Freilich ist das Vorherrschende in seinen Dramen der Blitzstrahl der Gerechtigkeit, das Rollen ihrer Donner, der Untergang aller menschlichen Größe; und wie hinter dunklen Wolken verbirgt sich die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Doch

leuchtet diese öfter hervor; wie in einzelnen seiner Dichtungen, wie dem „Kaufmann von Venedig“ und „Maß für Maß“, welche beide sich um den Gegensatz von Recht und Gnade, Gesetz und Evangelium bewegen, fällt letzterem offenbar die Hauptrolle zu. Und diese Weltanschauung bleibt nicht resultatlos. Zwar wieder und wieder mahnt sie uns, daß alles eitel ist, daß alle weltliche Größe, die prächtigen Paläste, die wolkenhohen Türme, die Erbkugel selbst zuletzt verschwinden wird, wie das flüchtige Schauspiel, das auf den Brettern gespielt wird, aber sie erinnert uns auch, daß es etwas gibt was nicht eitel ist, etwas worin wir zuletzt ruhen können, nämlich Gott und seine heilige Weltordnung, sein gerechtes Walten; sie erinnert uns auch, daß es im Menschenleben selbst etwas gibt, was nicht eitel ist: Treue und Glaube, Liebe und Gerechtigkeit (man denke z. B. an Cordelia und Kent im König Lear), mit einem Worte, das Religiös-Sittliche als das einzige, was stand hält unter den erschütternden Wandlungen des Menschenlebens, das Unerblichke im Menschen, was nicht von dieser Welt ist, was den Menschen vernüpft mit der jenseitigen, ewigen Ordnung der Dinge. — Shakespeares weltgeschichtliche Größe sagt Moritz Carrière in seinem Buche über „Die sittliche Weltordnung“ (Leipzig, 1877), S. 347 ff., beruht neben dem Reichtum und der Gründlichkeit seiner Charakterzeichnung gerade darauf, daß er der Dichter des Gewissens ist, daß er die Menschen durch Gesinnung und That sich ihr Schicksal bereiten läßt und mit der Kenntnis des Herzens das Vollbewußtsein der ewigen Gesetze verbindet, die den Ausgang zum Gottesurteile machen. Kein Dichter hat umfassender wie er und erschütternder in seinen Historien die Verketzung von Schuld und Untergang in der Geschichte gezeigt, keiner es besser verstanden, uns über Tod und Leid durch den Sieg der sittlichen Weltordnung zu erheben. Niemand ist ferner von einem flachen Optimismus wie er; wir blicken mit ihm in die Abgründe der Welt und des Herzens, und das tiefe tausendfache Weh des Daseins schreit gen Himmel.

So berührt als bezeichnend sind die Worte, welche der Dichter den Hamlet über den Zweck des Schauspiels sagen läßt, der Natur gleichsam den Spiegel vorzubalten, der Tugend ihre eigenen Züge, der Schmach ihr eigenes Bild.

Im Jahre 1623 erschien die erste Sammlung von Shakespeares Dramen in Folio. 1797 begann A. W. von Schlegel mit seiner Shakespeare-Übersetzung; 1865 erschien im ersten Bande des Jahrbuchs der Shakespeare-Gesellschaft: W. Bernays, Der Schlegel-Tietzche Shakespeare; Dazu: M. Bernays, Zur Entstehungsgeschichte des Schlegelschen Shakespeare.

Shakespeares Werke mit englischem Text und deutschen Anmerkungen kritischer und erklärender Art, herausgegeben von Nikolaus Delius, Elberfeld 1854—1861. 5. Aufl. 1882. Neuere Übersetzung von Bodenstedt (Delius, Silbermeister, Herwegh, Heyje, Kurz, Willbrandt) Leipzig 1867—1871, 5. Aufl. 1890. Herm.

Ulrici, Shakespeares dramatische Kunst. Leipzig, 1. Aufl. 1839, 3. Aufl. 1874. Fr. Krehbig, Vorlesungen über Shakespeare. 3. Aufl. Berlin 1877. Karl Elze, William Shakespeare. Halle 1876. Petri, Zur Einführung Shakespeares in die christliche Familie. Schwarzkopf, Shakespeares Dramen auf ewigem Grunde. Schiller, Shakspeare als Mensch und als Christ. Leipzig 1897.

Sharp, Granville, ein englischer Rechtsgelehrter, aus niederem Stand hervorgegangen, der, über die Greuel des Sklavenhandels entzündet, sich 1786 mit Clarkson und Wilberforce (s. d.) vereinigte, um das Volk für die Abschaffung des Sklavenhandels zu erwärmen. Er gründete dazu mit anderen Menschenfreunden am 2. Februar 1790 die „Afrikanische Gesellschaft“, die sich um die Sklaventolonie auf Sierra Leone (s. d.) große Verdienste erwarb. Auf ihrem Siegel war ein gefesselter Neger abgebildet mit der Umschrift: Bin ich nicht ein Mensch und ein Bruder? S. im übrigen den Art. Wilberforce.

Sherlock, Thomas, geb. zu London 1678, seit 1738 Bischof zu London, gest. 1761, veröffentlichte außer einigen Predigtsammlungen verschiedene apologetische Schriften, in denen er dem englischen Deismus (s. d.) gegenüber für die christliche Offenbarung eintrat und namentlich auch die Thatsächlichkeit der Wunder verteidigte. Am bekanntesten ist sein gegen Woolston (s. Bd. II, S. 181) gerichtetes „Zeugenerhör über die Auferstehung Jesu“, das eine große Anzahl Auslagen erlebte.

Shetlandsinseln, s. Orkney.

Shintoismus, die ursprüngliche Religion Japans, deren älteste schriftliche Denkmäler, die „Notizen alter Begebenisse“ (Ko-ji-ki), die „Chronik von Japan“ (Nihongi) und das „Sammelwerk der Ceremonialgesetze“ (Yengijihiko) aus den Jahren 712, 720 und 927 unserer Zeitrechnung stammen, also aus einer Zeit, in der bereits, und zwar gerade auf religiösem Gebiet, eine starke Zerlegung und Verquickung des alten Volksglaubens mit neuen, von Fremden übernommenen Anschauungen sich angebahnt hatte, so daß es zweifelhaft ist, ob man im Shintoismus dieser Urkunden ein durchaus echtes und ursprüngliches Bild der japanischen Ureligion sehen darf. Besonders führte die Annahme der chinesischen Schriftzeichen auch zu einem Hineindringen chinesischer Vorstellungen in die japanische Überlieferung.

Wie die Tempel des Shintoismus, die nur aus Holz gefertigte Mäna — verehrungswürdiges Haus, — sich durch große Einfachheit im Äußeren und eine trostvolle Ode im Inneren kennzeichnen, so ist auch der eigentliche religiöse Gehalt dieser Religion äußerst dürftig. Als Fazit einer phantastischen Mythologie ergibt sich eine unbegrenzte Zahl von Naturgöttern für jeden Ort, jedes Dorf und jede Familie und dazu ein ausgeprägter Ahnenkultus, auf den sich schließlich die ganze shintoistische Göttervereinerung fast reduziert. Es ist weder von einem Sittengezetz noch von einer Glaubenslehre die Rede. Wie

der Shintopriester, der nur im Tempel sein priesterliches Gewand trägt, sonst aber verheiratet mitten im Volke steht, in der größten Unwissenheit dahinlebt, so ist auch das Opfer der Gläubigen eine ganz mechanische Darbringung, bei der nicht einmal zu dem betreffenden Geist gebetet zu werden braucht. Es gibt keinen Unterschied zwischen gut und böse, kaum ein Sünden- oder Schuldbewußtsein, wie auch die größte Unzucht mit fast naiver Harmlosigkeit beurteilt wird; es führt sich auch nicht sowohl auf ein eigentliches sittliches Gebot, als auf ein natürliches Bedürfnis zurück, wenn den Ahnen und Eltern und vor allem dem Mikado unbedingter Gehorsam geleistet, ja ihm als Sprößling und Vertreter des Himmels, der seinen Ursprung in direkter Reihenfolge auf die Gottheit selbst zurückführt, eine Herrscherstellung zugewilligt wird, wie sie sonst keiner auf Erden besitzt. Zugleich liegt darin aber auch das Geheimnis des Jahrtausende langen Bestandes dieser Religion begründet; sie ist der Träger und Ausdruck des nationalen Gedankens, das göttliche Siegel auf den dem Japaner heiligen Ahnenkult und auf seine Vaterlandsliebe. Gerade in der Gegenwart wird der an sich tote und das religiöse Bedürfnis in keiner Weise befriedigende Shintoismus wieder hervorgeholt und künstlich belebt, weil man in ihm die unveräußerliche Grundlage und Größe Japans, seiner unerschütterlichen Unterthanentreue und seines pietätvollen Gehorsams gegen den Kaiser wie gegen die eigenen Ahnen und Eltern sieht.

Bei seiner inneren Leerheit hatte der Shintoismus naturgemäß nur wenig Widerstandskraft gegen das Eindringen anderer Religionen. Es gelang dem Confuciusismus (552), etliche Jahrhunderte später (552) besonders dem Buddhismus, über Korea in Japan einzuziehen, zumal da 593 die Kaiserin Suiko sich für ihn erklärte und der Buddhismus es vortrefflich verstand, sich dem herrschenden Volksglauben anzupassen, und alle Geister und Götter Japans zu Erscheinungen Buddhas stempelte. So kam es zu einer Blütezeit des Buddhismus in Japan, wie er sie kaum in Indien erlebte, und fast ein Jahrtausend hindurch übte er eine unbestrittene Herrschaft aus, bis das durch Jesuiten vertretene Christentum ihn verdrängte. Am Ende des 16. Jahrhunderts aber gab Iyeyasu, in der neueren Geschichte Japans die vollstündigste und festsichendste Erscheinung (gest. 1616), seinem Volk nicht nur nach langen Bürgerkriegen feste Ordnung und Frieden, sondern auch nach blutiger Vernichtung des Christentums eine Vertiefung seiner Religion, indem er in seiner „Hinterlassenschaft“ ein alle Lebensverhältnisse berührendes Sittengezetz im Geist des Confucius darbot und durch Sammlung alter Bücher und Handschriften eine Wiederherstellung des „reinen Shinto“ anregte. Männer wie Mabuchi geb. 1697, sein Schüler Motoori und der erst 1843 verstorbene Hirata leiteten in dieser Beziehung Stannenswertes; aber freilich auch ihnen gelang es nicht, diese Religion dem natürlichen Verfall zu entziehen. Wohl aber führte der „reine

Shinto“ eine politische Wiederbelebung herbei: denn er wurde das Schibboleth der japanischen nationalen Bewegung, der sogenannten alt-japanischen Partei, die alles Fremde haßt und den Shintoismus sogar für eine Zeit wieder zur Staatsreligion zu machen wußte. Auch in der Gegenwart setzt er der Mission noch manches ernste Hindernis entgegen, wenn er auch trotz seiner künstlichen Auffrischung zu politischen Zwecken auf die Dauer dem Christentum nicht Widerstand leisten kann. Ubrigens ist auch er von der Sektensbildung nicht verschont geblieben. Man zählt zur Zeit 10 größere Sekten im Shintoismus.

Dalton, Auf Missionspfaden in Japan, wo auch die nähere einschlägige Litteratur angeführt ist.

Sia, nach 1 Chron. 6 (5), 13 ein Gadit. **Siam**, Königreich in Hinterindien mit der Hauptstadt Bangkok, östlich von Birma und vom Menam (Mutter der Gewässer) durchfließt, der durch seine jährlichen Überschwemmungen dem Land zu einer mühelosen Reisernte verhilft, erstreckt seine Herrschaft sowohl nach dem Norden über die Laos-Länder wie im Süden über große Gebiete der Halbinsel Malakka. Von den fast 12 Millionen Einwohnern bilden den herrschenden Teil die Thai = Freien, ein 3 $\frac{1}{2}$ Mill. zählendes buntesfarbiges, überaus energieloses Volk, dessen Sprache mit dem Chinesischen viel Ähnlichkeit hat und sich durch einen Reichtum von Betonungen auszeichnet und dessen Religion ein mit Götzenvergötterungen und Zauberei verbundener Buddhismus ist. Seine Priester oder Mönche leben in Klöstern, „Wata“, die zugleich die einzigen Unterrichtsschulen im Lande sind, so daß keiner ein Amt bekleiden kann, der nicht Mönch war. Das eigentliche Haupt der Nationalreligion ist der König, der unbeschränkte Herrschaft ausübt und selbst seine Fürsten nur seine „edlen Hunde“ nennt. So fehlt denn auch bei den Thais, den „Freien“, nicht das Elend der Sklaverei; ein Drittel von ihnen besteht aus Leibeigenen, und erst in neuester Zeit ist ihnen Loskauf gestattet. Seit 1760 sind dazu sehr viele Chinesen eingewandert, dazu wohnen auch Laos, Malayen und Kambodischen im Lande. Nachdem im 16. Jahrhundert die Portugiesen in Siam erschienen waren und den Katholizismus eingeführt hatten, der dann auch durch Dominikaner und Franziskaner und unter Ludwig XIV. durch französische Jesuiten vertreten wurde, bis nach deren baldiger Vertreibung die französische Gesellschaft für Verbreitung des Glaubens die Mission in Siam fortpflanzte, ohne es aber bis jetzt zu einem durchschlagenden Erfolg zu bringen (die französische Mission hat nur 12 500 Seelen, dazu meistens Chinesen), wurde Siam um die Mitte des 18. Jahrhunderts von den Barmanen erobert (1759–69), diese aber wieder von einem Chinesen vertrieben, der seinerseits 1782 seinem Feldherrn Chafri, dem Begründer der jetzigen Dynastie, weichen mußte. Der gegenwärtige König Tschulalongkorn ist englisch erzogen, voll weltmännischen Wissens und abendländischer Kultur,

der aber bei seinen Reformen mit großer Weisheit und schonend vorwärts geht.

Die evangelische Mission in Siam datiert seit dem Jahre 1828, in welchem Missionar Gutzlaff (s. d.) von China aus sich in Bangkok niederließ, um den chinesischen Ansiedlern das Evangelium zu predigen. Er bemühte sich besonders mit Übersetzungen ins Chinesische und Siamesische, taufte auch etliche Chinesen, erzielte aber im ganzen keinen entscheidenden Erfolg. 1833 begann die Mission der amerikanischen Baptisten, die das 1. siamesische N. Testament druckten und 1840 den ersten Thai taufte. Seit 1834 wirkte auch der American Board in Siam, von dem schon früher einmal (1831) ein Sendbote an den chinesischen Ansiedlern gearbeitet hatte, aber gleichfalls ohne erhebliche Resultate. Endlich traten 1840 auch noch die amerikanischen Presbyterianer in die Arbeit in Siam ein, die zwar auch zunächst viele Enttäuschungen bei diesem stumpfen und unzugänglichen Volke erlebten, aber es nun doch zu 3 Stationen, 5 Außenstationen und 296 Kommunikanten gebracht haben. Die Bibelübersetzung wurde 1885 vollendet. Immerhin beweist auch dieser Erfolg, daß Siam „mit seiner buddhistischen Selbstgenügsamkeit und der Stumpfheit und Schlafheit seines Volkes“ eines der härtesten und hoffnungslosesten aller Missionsfelder ist.

Siba (Sippai) = Saph, s. d.

Sibama, s. Sibma.

Siban (Sivan), Name des 3. jüdischen Monats, ungefähr unseres Juni; Bar. 1, 8.

Sibbeckai, ein Held Davids, 2 Sam. 21, 18, vielleicht derselbe wie der 2 Sam. 23, 27 genannte Nebunai.

Sibel, Kaspar, namhafter reformierter Prediger, geb. 1590 auf einem Bauerngut bei Elberfeld als Enkel von Peter So (s. d.), studierte in Herborn-Siegen (Piscator) und in Leiden, wo ihn Gomarus anzog, J. Arminius hingegen unbefriedigt ließ. Nachdem er 2 Jahre die Gemeinden Randerath und Geilenkirchen im Zülischenen pastoriert, ward er 1611 zum Prediger in Züllich berufen. In dürftigen Verhältnissen amtierte er hier unter dem Schutz der Niederländer, welche die Stadt im Zülischen Erbfolgekrieg besetzt hatten, allgemein geachtet und vielfach gelehrt. So stießen sich 300 Katholiken durch seine Predigten zum Übertritt zu den Reformierten bestimmen. Im Jahre 1617, nachdem ihm die arminianische gesinnten Geistlichen in Nymwegen einen Ruf als Prediger dorthin verleitet hatten, wurde er Pastor zu Deventer. Auch hier arbeitete er in Treue und mit viel Segen. Um das Zustandekommen der Synode zu Dordrecht machte er sich wesentlich verdient, das Aufblühen des höheren Schulwesens in Deventer war in der Hauptsache ihm zu verdanken. Insbesondere war er auch an der von der Dordrechter Synode beschlossenen Revision der holländischen Bibelübersetzung (für N. T. und Apokryphen) beteiligt. Nach einer vielfachen Thätigkeit nicht nur als Pastor und theol. Schriftsteller, sondern auch als Vermittler zwischen den Reformierten in den Niederlanden

und im Nützlichsten wie als Vertrauensmann, an den sich bei seiner Überzeugungstreue und Liebenswürdigkeit selbst seine reimonstrantischen Gegner und Katholiken wandten, mußte er 1648, von einem Schlaganfall getroffen, in den Ruhestand treten und starb am 1. Januar 1658. Unter seinen zahlreichen Schriften sind hervorzuheben seine Meditationen über den Heidelberger Katechismus (u. d. Z. *Meditationum catecheticarum pars I.—IV.*, 1646 ff. erschienen), ferner sein Weberbuch (1633 holländisch, 1643 lateinisch). Besonderen Ruf hatte er als Prediger (Homilien über ganze Bücher der h. Schrift). Ein Teil seiner Schriften erschien gesammelt als *Caspari Sibellii opera theologica* 1644 zu Deventer (darunter viele Predigten). Seine für die Geschichte seiner Zeit wertvolle, in lat. Sprache verfaßte Selbstbiographie befindet sich auf der Stadtbibliothek zu Deventer.

Sibirien, der bei weitem größte Teil des asiatischen Rußlands, zählt auf etwa 12 1/2 Mill. qkm Flächeninhalt über 5 Mill. Einwohner doch so, daß die nördlichsten Gebiete wegen des Klimas kaum Anteil daran haben. Den Hauptbestandteil geben die Europäer, Russen und Deutsche, über 4 Mill., ab, welche in den an Bergwerken reichen südlichen Gebieten als freie Kolonisten und Arbeiter oder als Verbannte oder als Nachkommen von Kriegsgefangenen angesiedelt sind; dazu kommt noch die Klasse der Beamten. Selbstverständlich partizipiert an dieser Bevölkerung die griechisch-russische Kirche am stärksten mit etwa 3 Mill. Einwohnern. Ferner stehen den 280 000 Heiden, meistens Buddhisten vom mongolischen Stamme, mehr als 60 000 Mohammedaner und 12 000 Juden gegenüber, 80 000 Sektierer, 24 000 Katholiken und nur (nach der Zählung i. J. 1880) 6649 Lutheraner.

Sibirien kam 1579 zu Rußland, nachdem schon im 13. Jahrhundert durch das kaptchalische Khanat den Russen der Zutritt nach Asien ermöglicht worden war. Metropolitansstadt der russischen Kirche Sibiriens, die 6 Eparchien in Tobolsk, Irkutsk, Kamtschatka, Tomsk, Jakutsk, Jenisseisk umfaßt, ist Tobolsk, die Europa nächstgelegene Stadt. Tobolsk ist auch einer der 5 kirchlichen Einigungspunkte für die Lutheraner, die über das ganze Land von Westen nach Osten sich finden. Der Dienst an den lutherischen Glaubensgenossen ist sehr beschwerlich nicht nur wegen der ausgedehnten Diaspora, sondern namentlich wegen des sittlichen Standes der nach West- und Mittelsibirien transportierten Verbrecher, die, in den Goldwäschereien und Bergwerken gemeinsam arbeitend, weder an Wochentagen noch an Sonntagen irgendwelchem seelsorgerlichen Einfluß zugänglich, gleichwie denn dauernd unterstellt sind. Günstiger sollen die Verhältnisse für die aus den Disseprouvinzen nach der Insel Sachalin verwiesenen Verbrecher liegen, so daß dort eine sittliche Besserung fast allgemein erzielt wird. Bei dieser schwierigen Arbeit ist es ersichtlich, daß für die vorhandenen Kirchen- und Bethäuser oftmals Pfarrer und Lehrer, darum

auch das kirchliche Gemeindeleben, fehlen. Die Lutheraner Sibiriens sind in den Moskaischen Konsistorialbezirk, der zugleich den Visitationsbezirk des dortigen Generalsuperintendenten bildet, eingegliedert. Die röm. Katholiken stehen unter dem (europäischen) Bischof von Samogilien.

Sibama, auch **Seban** (4 Mos. 32, 3), Sibama, 4 Mos. 32, 38, wurde dem Stamme Ruben zugeteilt. Jelsaia nennt sie als moabitische Stadt, die um ihrer Weinberge willen berühmt war. (Jes. 16, 8; Jer. 48, 32). Nach Hieronymus lag Sibama ganz in der Nähe von Hesbon; auch Jelsaia nennt beide Orte im Zusammenhang. Danach kann Sibama nicht mit der Ruinenstätte Samije zwischen Libias und Hesbon identifiziert werden.

Sibraim wird Ezech. 47, 16 als zur Nordgrenze des heiligen Landes gehörige Stadt genannt. Nach derselben Stelle ist es zwischen Damasus und Hemath (Hamath) zu suchen. Es wird schon in den Umanabriefen als Subarina erwähnt. Die Gleichsetzung mit Sepharwaim beruht auf dem Irrtum des syrischen Textes. Die Ruinenstätte Es-sanbarije am Wadi Hasbani kann, sprachlich und der Lage nach, mit Sibraim verglichen werden.

Sibyllinische Weissagungen (*oracula Sibyllina*, *χορημοὶ Σιβυλλικὰ*). Unter Sibylle (*Σιβύλλα* äolisch = *Σὺς βουλή*, Gottesraterin) verstand das klassische Altertum (Herodot, Plato, Vergil, Cicero u. s. m.) eine Art Prophetin oder Nymphe, welche den Ratsschluß der Gottheit in Bezug auf die Geschicke der Menschheit offenbarte. Ursprünglich als eine gedacht, erscheint sie später vervielfältigt. Varro unterschied (s. Lactant, Div. inst. I 6) 10; eine persische, libyische, delphische, timmerische (in Italien), erythräische, samische, kumäische, heselipontische, phrygische, thurbinische. Pausanias kennt nur 4 (Descr. Gr. X 12): als älteste die libyische, dann Gerophyle (in Samos, Claros, Delos und Delphi), die kumäische (namens Demo), die hebräische (auch babylonische und ägyptische genannt, namens Sabbe). Andere anders. Zu besonderer Berühmtheit gelangten in Rom die auf dem Capitol aufbewahrten sib. Orakel. Die Sammlung, angeblich etwa 1000 Verse umfassend, verbrannte i. J. 83 v. Chr. und wurde später durch eine neue aus verschiedenen Städten Italiens, aus Erythrä, Samos und Sizilien, ersetzt. Aus der alten Sammlung haben sich, wie es scheint, 2 echte Orakel, zusammen 70 Hexameter, bei dem Paradoxographen Phlegon v. Tralles (Freigelassener Hadrians; de mirac. cap. 10) erhalten, aus den Jahren 207—200 p. R. c. stammend (s. Diels, Sibyll. Blätter, 1890. — Die Orakel enthalten z. T. sehr dunkle Anweisungen betr. Illustrationen zur Sühnung der Gottheit). Den alten überlieferten Versen mischten sich immer mehr willkürlich erfundene bei, so daß selbst die Behörde gegen solche Fälschungen einwurt.

Hier haben wir es mit einer Sammlung von jüdisch-christlichen Weissagungen zu thun. Angesehene alte Kirchenväter hielten die Offenbarungen der Sibyllen für uralt und

citirten sie als göttliche Weissagungen. In der christl. Literatur begegnet die Sibylle zuerst bei Hieron. Vis. II. 4. Tertull. nennt sie „veri vera vates“, „älter als alle Literatur“ (ad nation. II 12; vgl. Apolog. 19). Justin verwendet sie ebenfalls in apolog. Interesse, ebenso Theophilus, Athenagoras, Clemens. Keiner macht ausgiebigeren Gebrauch von sibyll. Versen als Lactantius, der „Sibyllomane“; selbst Augustin verächtet die Verurteilung auf sie nicht ganz, verhält sich aber doch skeptisch, wie auch Eusebius. Origenes erwähnt die Sib. nur einmal gegen Celsus, welcher den Vorwurf gegen die Christen erhob, daß sie die sib. Weiss. interpoliert hätten; — diesen Vorwurf zurückweisend, macht er doch keinen Gebrauch von ihnen. Auch Jren. nicht. Im 5. und 6. Jahrh. mag die uns überkommene Sammlung von 14 (15?) Büchern zusammengestellt sein, wovon jedoch das 9. und 10. B. nicht erhalten sind. Die editio princeps von Vetusius aus d. J. 1545 enthielt nur die ersten 8 Bb., mehr auch die folgenden Ausgaben nicht, bis A. Mai i. J. 1817 das 14., und 1828 auch das 11.—13. Buch auf Grund vatik. Handschriften herausgeben konnte.

Hier kann nur ganz kurz auf den buntschiedigen Inhalt und die demalen von angelegenen Theologien bevorzugte chronologische Fixierung eingegangen werden. Wir haben zu unterscheiden: 1. die jüdischen Stücke (wobei die christlich interpolierten gleich mitgenommen werden). 1) als ältester Bestandteil der Sammlung hat wohl Buch III von Vers 97 an zu gelten: 3 Weissagungsgruppen mit einem Epilog, aus der Mitte des 2. v. christl. Jahrh., in Ägypten verfaßt. Die alten Weltreiche werden in ihrer Entwicklung kurz vorgeführt. Dem Volke Gottes steht eine herrliche Friedensherrschaft in Aussicht, unmittelbar nach Ägyptens 7. König (Ptolemäus VII. Physkon, † 117 v. Chr.). Christl. Elemente fehlen. Die Jungfrau („Freue dich, Jungfrau, und juble; denn er hat dir ewige Wonne verliehen, der Himmel und Erde geschaffen; er wird in dir wohnen; er wird dir ein unssterbliches Licht sein“, 784—786) ist nichts andres als das personifizierte Zion. 2) aus derselben Zeit mögen stammen die vom Apologeten im Theophilus (ad Autol. II 36) aufbewahrten Verse, die wahrsch. das echte Proömium zu Buch III bildeten: die Einheit Gottes, die Thorheit und das Greulwesen des Götzendienstes bildet den Inhalt dieser ca. 80 Verse. 3) „Die Verse 46—96 gehören einem Verf. an, der nicht viel früher als 31. v. Chr. gelebt haben kann. Dagegen die jetzt am Anfang des dritten Buchs stehenden Verse 1—45 sind aus späterer Zeit.“ (Friedlieb.) 4) Bald nach dem ersten Ausbruch des Jersu, auf den B. 130 ff. nicht unbedeutlich Bezug genommen wird, um d. J. 80, scheint das IV. Buch von „einem hellenistischen, wahrsch. aus Kleinasien stammenden und vielleicht in Italien ansässigen Juden“ (so Zahn) geschrieben zu sein. Ältere Forscher halten den Verf. meist für einen Christen. Das Buch ent-

hält fingierte Weissagungen vom „1.—10. Geschlecht“ (lies vielmehr „11.“), das in die Zeit der Macedonischen Herrschaft fällt, und schließt mit einem Ausblick in die Zeit nach dem Weltende, da Gott die Toten wieder aufweckt. — 5) Das V. Buch erweist sich, wie Zahn überzeugend dargethan hat, als ein auf 2 ägyptisch-jüdische Verfasser, deren erster kurz nach der Zerstörung Jerusalems um 71, deren zweiter in der Anfangszeit Hadrians um 120 schrieb, sowie einem christlichen Redaktor zurückzuführendes Werk, auf den einige christlich-gefärbte Einschübe zurückgehen (um 150). Für die Auslegung der Offenbarung Joh. ist es bedeutungsvoll, daß der letztere die weitverbreitete Meinung, daß Nero nicht gestorben, sondern nach dem Orient geschickt sei und von da aus nach Italien zurückkehren werde, eine Meinung, welche auch Or. Sib. IV 119 ff., 137 ff., V 361 ff. sich findet und V 28 ff. mit vielen wunderbaren Zügen nach Daniel 7 ausgeschmückt ist, mit Ps. 13, 3 ff. und 17, 16 in Beziehung gesetzt und somit als Vater der Nero-Antichrist-Hypothese zu gelten hat (s. unten über Buch VIII; vgl. Or. Sib. VIII 88: *πυρρόρος ὅστε δράκων ὁπάων ἐπὶ κύμασιν ἔλθῃ . . . ἐγγὺς μὲν κόσμον τὸ τέλος*. VIII 155 ff. Näheres bei Zahn, s. u., S. 348 ff., dem Farnack widerspricht).

II. Die rein christlichen Stücke: 1) Buch VI, ein kurzer Hymnus auf Jesum, den Sohn Gottes; 2) B. VII: Drohungen und Verherrlichungen Christi wechseln. Der Verf., wahrsch. identisch mit dem des VI. B., zeigt gnostische Spuren. 3) B. VIII, aus drei verschiedenartigen Stücken zusammengearbeitet: das 1. schließt in prophet. Form Jesu Geschichte bis zum Weltgericht, hier plötzlich abbrechend; der Verf. scheint mit dem christl. Redaktor des V. B. identisch zu sein (um 155 unter Antoninus Pius); das 2. enthält gleich an seiner Spitze jenes berühmte Akrostichon auf *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ σωτὴρ στανός*, eine in glänzenden Farben gehaltene, hochpoetische Schilderung des Weltgerichts (vgl. „teste David cum Sibylla“ in der berühmten Sequenz von Thomas v. Celano: dies irae), auch von Eusebius in Constantini oratio ad sanct. coetum 18 aufbewahrt und von Augustin in einer lateinischen, nicht von ihm herrührenden, ebenfalls akrostich. Übersetzung mitgeteilt de civit. D. XVIII 23, aber ohne die Verse von *στανός*. Im 3. Teil begegnet ein Lob auf Maria, das auf das ausgehende 4. Jahrh. schließen läßt. 4) Buch I und II ebenf. aus dem 4., viell. erst 5. Jahrh. als Eingang zur älteren Sammlung produziert. Lactantius kennt diese Bücher noch nicht. Der Chiliasmus scheint schon überwunden. Die Sibylle, Noas Schwiegertochter, gibt eine Darstellung der ganzen heiligen Geschichte des A. und N. T. von der Schöpfung an bis auf die Zerstörung Jerusalems, mit ausgedehnter Buchstaben- und Zahlenmythik. 5) Die Bücher XI—XIV sind jedenfalls spätesten Ursprungs, das Urteil über sie noch wenig geklärt; die älteren Orakel werden

benußt, oft gedankenlos und mechanisch nachgeschrieben: so heißt Vespasian XII 99 „großer Bericht der frommen Männer“, wie IV 125. 136; V 36. Die ganze Weltgeschichte von Noach an wird durchgemessen; besonders werden die römischen Kaiser einzeln charakterisiert; bis auf Aurelian (270—275) verrät der Verf. geschichtliche Kenntniß seines Stoffes, wenn auch die Charakteristik öfter feßlgreift; nachher gerät er ins Phantasieren. Ewald meinte gar, das Buch XIV sei erst in nachpatristischer, dem Mittelalter nahe stehender Zeit verfaßt. — Ausgaben: ed. princ. v. Betuleius, Basel 1545. Lat. Übers. v. Castellio, 1546. — Gallaeus, 1589. Vspopoeus, 1599. Gallandi, 1, 1788. Die erste Gesamtausgabe von Alexandre, 2 Bde., Paris 1841—56; 2. Ausg. 1869. — Friedlieb, Die sibyll. Weiss. vollständ. ges., Lpz. 1852 (auch mit metrischer deutscher Übersetzung: Nach, zornu. auß. Or. Sib. Wien 1891 nur Text und krit. Apparat). — Zur Literatur sei auf folgende Abhndl. hingewiesen: Bleek Th. Zeitschr. v. Zahn., 1819. 1820., Ewald Abh. der Göttg. G. d. B. VIII, 1858 59), Dechant (Zeitschr. f. Kircheng. II, 1878), Reuß („Sibyllen“ in PRK² XIV, 179 ff.), Zahn Zeitschr. f. kirchl. W. und f. Leben 1886, 4. Auflage, A. Hornad. Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius. I. 1897. S. 581 ff. Böckler im Kurzg. Romm. A. L. IX, S. 477—484. Näheres bei Schürer II 790 ff.

Sic et non, ein Werk Abälards, f. d. Bd. I, S. 7 ff.

Sicard, Claude, gestorben 1726, Jesuit, ging nach Ägypten, um dort Mission zu treiben und die geschichtlichen Denkmäler zu erforschen. Von Kairo aus, wo er seinen Wohnsitz nahm, bereiste er Ägypten bis zu den Nilfällen, besuchte auch den Sinai. Seine archäologischen, historischen, geographischen und physikalischen Entdeckungen veröffentlichte er in französischen Zeitschriften. Auch ist er Verfasser mehrerer aesthetischer Schriften. Er starb am 24. April 1726 in Kairo an der Pest.

Sicardus, auch Eichardus, Enghardus geschrieben, Bischof von Cremona 1185—1215, geboren in Casale im Gebiet von Cremona, war, bevor er den bischöflichen Stuhl inne hatte, wahrscheinlich Lehrer des Kirchenrechts in Bologna. 1186 erlangt er für Cremona Frieden mit Friedrich Barbarossa und begibt sich 1187 persönlich nach Deutschland, um von dem Kaiser die Erlaubnis zur Wiederherstellung der zerstörten Befestigungen Cremonas zu erwirken. Papst Innocenz III. bewilligt ihm 1199 die erbetene Kanonisation des S. Homobonus, eines Cremonenfers. 1203 und 1209 unternahm er mit einem päpstlichen Legaten Reisen nach Armenien und vollzog bei seiner Abwesenheit in Konstantinopel auf Geheiß des Legaten mehrere Ordinationen. Er schrieb: *Mitrales sive Summa de officiis; summa canonum*, in welcher er die häufigen Widersprüche zwischen den einzelnen canones befaßt, weil dadurch die Durchführung der kirchlichen Disziplin sehr

erschwert werde; Geschichtliches über Päpste und Kaiser, eine bis 1213 reichende Weltchronik.

Siccardi, Minister in Sardinien, f. d.

Sichar, gewöhnlich identifiziert mit Sichem (f. d.), in dessen Nähe der Joh. 4, 6 erwähnte Jakobsbrunnen war, wahrscheinlich aber von ihm unterschieden und eine nahe bei Sichem gelegene Stadt, identisch mit dem arabischen Ascar.

Sichardus, Johannes, Humanist und Rechtsgelehrter, geboren ca. 1499 in Lauberbüschheim als Sohn armer Eltern, studierte in Erfurt und Ingolstadt, promovierte in Ingolstadt zum *magister artium*, wirkte in München an der *schola poetica*, in Basel seit 1524 als Dozent für Rhetorik und römische Klassiker. 1527 unternahm er auf Anregen gelehrter Baseler Buchdrucker, die die Herausgabe juristischer Quellenswerke betrieben, mit einem Freibriefe des Erzherzogs Ferdinand verließen eine Forschungsreise nach rheinischen Klöstern und Domstiften, deren Ertrag er in wertvollen Veröffentlichungen niederlegte. 1530 studierte er in Freiburg unter Ulrich Zaius die Rechte, wurde 1531 bereits *doctor utriusque iuris* und wirkte von 1531 bis zu seinem Ende an der Universität Tübingen als gefeierter Lehrer der *Jurispudentia*, dessen klarer, überall auf die Praxis bezugnehmender Vortrag Hörer aus ganz Deutschland herbeizog. Neben seiner Lehrthätigkeit beschäftigten ihn die Verwaltung der Universität, an welcher er, mehrfach Rektor und Dekan, teilhatte, und zahlreiche Ansuchen um Rechtsgutachten, die von privater und obrigkeitlicher Seite an ihn ergingen. Seit 1544 besoldeter herzoglicher Rat, war er unbedingtes Vertrauen besitzender Ratgeber des Herzogs Christoph von Württemberg. Seiner kirchlichen Richtung nach war er ein Anhänger der lutherischen Reformation, mit deren Führern in Wittenberg er eine Zeilang in Briefwechsel stand. Er befeuerte besonnenes Vorgehen, erklärte sich für Vertheilung des kanonischen Rechts, forderte Mäßigung den Calvinisten und Zwinglianern gegenüber und wollte auch der römischen Kirche gegenüber das Gemeinsame und Einigende betont wissen. Er hat sich „einen bleibenden Namen unter den Vertretern der humanistischen Richtung der Rechtswissenschaft“ erworben, sich auszeichnend „durch weiten Blick, geschichtlichen Sinn und gründliche Bildung“. Außer mehreren juristischen Werken gab er heraus die *Recognitiones Clementis* und den *Häresicologus Philaster*. Er starb in Tübingen am 9. September 1552.

Sichel, ein scharfes gebogenes Werkzeug zum Abschneiden der reifen ahren, 5 Mos. 16, 9; 23, 25, daher vielfach auch bildlich gebraucht als Werkzeug des göttlichen Gerichts, Joel 3, 18 (4, 13); Offbg. 14, 14 ff. Während es Joel 3, 15 (4, 10) heißt: *Macht aus euren Sicheln Spieße*, d. h. rüstet euch zum Krieg, findet sich Joel 2, 4 und Mich. 4, 3 die *Bewehrung ewigen Friedens* unter dem Bild der Spieße, die zu Sicheln gemacht werden sollen.

Sichem, die Hauptstadt Samariens, auf dem Gebirge Ephraim, Jos. 20, 7, zwischen den Bergen Ebal und Garizim, lag inmitten des Stammgebietes Ephraim auf der Straße, die von Jerusalem über Bethel und Siloh durch das ephraimitische Gebiet führte. Die Stadt Sichem spielt von der Patriarchenzeit an eine bedeutende Rolle in der Geschichte des Volkes Israel. 1 Mos. 33, 18 heißt sie die Stadt des Sichems, nach Sichem, dem Sohne Hemors, von dem das folgende Kapitel berichtet. Schon Abraham berührt bei seinem Einzug ins gelobte Land „die Stätte Sichem“, 1 Mos. 12, 6. Jakob kauft ein Stück Acker von den Kindern Hemors und errichtet hier einen Altar, 1 Mos. 33. Hier weiden Josephs Brüder ihres Vaters Herden, 1 Mos. 37, 13. Joseph selbst wird nach seinem Wunsch auf dem erwähnten Acker begraben, Jos. 24, 32. Durch Josua wird Sichem ephraimitische Freistadt und Leutenstadt, Jos. 20, 7; 21, 21. Zu seiner Zeit ist Sichem der Schauplatz israelitischer Volksversammlungen, im Thale Sichems wird dem versammelten Volke das Gesetz mit der Segensverheißung und Fluchandrohung feierlich verkündigt, 5. Mos. 27, Jos. 8, 33, und Josua läßt es hier aufs neue vom Volke beschwören, Jos. 24, 25 ff. Bei dem von Jakob errichteten Heiligtum stand eine hohe, heilig gehaltene Eiche, Ri. 9, 6; Josua errichtete zum Gedächtnis der Gesetzesbeschwörung einen Altstein. Während der Richterzeit steht Sichem wiederholt im Mittelpunkt der Geschichte. Die Stadt war befestigt und hatte eine Burg (Millo), Ri. 9. Hier residirt Abimelech, nachdem Jotham den Sichemiten das drohende Gleichnis von den Bäumen, die sich einen König erwählten, erzählt hat. Nach drei Jahren fallen die Sichemiten von Abimelech ab, der die Stadt von Grund aus zerstört, Ri. 9. In jenen Zeiten hatte Sichem ein Heiligtum des phönizischen Baal-Berith. Zur Zeit Rehabeams ist Sichem wieder zu Bedeutung gekommen. Rehabeam hält in Sichem den großen Reichstag und Reichsrat ab, der zur Spaltung des Reichs führt, 1 Kön. 12. Vorübergehend wird Sichem durch Zorobabab Hauptstadt des Nordreichs. Aus der Zeit des Exils berichtet der Prophet Jeremias 41, 5 ff. von einer Wallfahrt, welche 80 Sichemiten, wohl auf Grund eines Gelübdes, nach Jerusalem unternahmen, um Weissagungen in den Tempel zu bringen. Nach dem Exil wird Sichem der Hauptstultort Samariens. Esrah 40, 28 spricht ergrimmt von dem tollen Pöbel zu Sichem. Von hier aus senden die Samaritaner nach dem Bericht des Josephus eine Abordnung an Alexander. Derselbe berichtet von der Eroberung der Stadt durch Johannes Hyrtanus. Das Geisid Sichems in der folgenden Zeit ist unbekannt. Nachchristliche Schriftsteller erwähnen an Stelle Sichems die Stadt Neapolis (Flavia), vielleicht zu Ehren des Flavius Vespasian so genannt. Aber Neapolis ist wohl nicht genau an der Stelle der alten Stadt erbaut. Josephus bemerkt, daß Neapolis von den Einwohnern Mabatha, nach Plinius Mamortha (= Paf) genannt worden

sei. Das im Evangelium Johannis Kap. 4 erwähnte Sichar (s. d.) darf nicht mit Sichem identifiziert werden. — Sichem-Neapolis hat sich unter schweren Schicksalen dank seiner einzigartig fruchtbaren Lage bis heute erhalten. Das heutige Nablus liegt in einem unvergleichlich wasserreichen, üppig blühenden schmalen Thalgrund mit Obst- und Gemüsegärten, zwischen den steilen und kahlen Felswänden des Ebal und Garizim lang von Südoften nach Nordwesten ausgedehnt und wird noch heute von Nachkommen des samaritanischen Volkes bewohnt. Eine halbe Stunde von der Stadt entfernt nach Südoften zu liegt der Jakobbrunnen. Robinson, Geographie Palästinas III, 315 ff. Beschreibung und Abbildung bei Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte. Palestine Expl. F. Memoirs II, 187 ff.

Sicherheit. Dies Wort könnte im guten und bösen Sinn gebraucht werden. Aber der kirchliche Sprachgebrauch verwendet es nur in dem letzteren. Jenes Bewußtsein, welchem S. Paulus Röm. 8, 18–39 Ausdruck gibt, nennt man Glaubensgewißheit. Diese entsteht in einem Herzen, welches von Christo ergriffen ist und die heiligen Kräfte des Geistes wie seinen Zuspruch empfindet, welches „in der Arbeit“ der Heiligung thätig ist und, obwohl dieselbe allezeit von dem Bewußtsein der eigenen Schwäche, Sünde und Unzulänglichkeit begleitet wird, doch zu der Treue Gottes das Vertrauen hat, daß er, der seinen Sohn geschenkt, mit ihm alles schenken und das angefangene Werk trotz aller ihm drohenden Gefahr an ihm vollenden wird. Anders die Sicherheit. Sie setzt einen hiatus zwischen Glauben und Leben voraus und hat ihre Wurzeln entweder in falschem Glauben oder in trägem Leben, oder in einer Kombination beider. Es gab sichere Mönche. Sie ließen es zwar dahin gestellt sein, ob andere selig werden. Von ihnen selbst war es ihnen nicht zweifelhaft. Dafür bürgte ihnen die Vorzüglichkeit ihres Ordens und das „religiöse Leben“, dem sie oblagen. Sie gründeten also ihre Sicherheit auf eine Institution und auf persönliche Leistung. Es gibt sichere Perfektionisten. Sie wägen, den Zustand der Sündlosigkeit erreicht zu haben. Das schreiben sie der göttlichen Gnade zu. Aber nun gründen sie die Gewißheit der ewigen Rettung nicht mehr auf jene, sondern auf die gewonnene Vollkommenheit. Es gibt sichere Prädestinarianer. Sie sind sich dessen gewiß geworden, daß sie prädestiniert sind. Das gibt ihnen die Zuversicht des ewigen Lebens. Ad him prädestiniert, sagt ein solcher, ein Prädestinierter kann nicht fallen, es muß also mein Werk, obwohl es böse aussieht, doch gut sein — und redet sich so um die Buße herum (Cromwell). Es gibt auch sichere Lutheraner. Es ist zwar kein Eifer der Heiligung da. Man ist stehen geblieben. Aber das beirrt nicht. Taufe und Abendmahl und die äußeren Werke der Kirchlichkeit wie das Bewußtsein der „rechten Lehre“ machen des

ewigen Lebens gewiß. Allen diesen „stolzen Heiligen“ mit oder ohne Kutte ist ein Doppeltes gemeinsam: erstlich sind sie stehen geblieben in der Arbeit der Heiligung, der täglichen Buße, und zum andern gründen sie ihre Gewißheit auf einen in der Zeit gewonnenen Zustand, denn auch der Prädestinarian gründet sein Vertrauen auf die „unvergessliche Stunde“, in welcher er seiner Erwählung gewiß wurde. Das ist aber ein überaus gefährlicher Zustand. Die heil. Schrift warnt davor auf das Nachdrücklichste: Matth. 10, 22; Matth. 26, 41; 1 Kor. 10, 12; Phil. 2, 12; Offenb. 2, 10; 3, 17. Die eigentliche Gefahr liegt in dem Umstand, daß, wo die Sicherheit Platz gegriffen hat, die tägliche Buße erstickt, welche in der Doppelbewegung der Abwendung von der Sünde und der Hinwendung zu dem Heiland wie der Herzschlag den lebendigen Blutumlauf des inneren nach Gott geschaffenen Menschen reguliert und in Thätigkeit erhält. Der „Sichere“ muß darum so sicher verloren gehen, wie der Mensch sterben muß, dessen Blutumlauf ins Stoden gerät, es sei denn, daß er wieder Buße thut, d. h. seine Sicherheit fahren läßt. Fragt man, wie es möglich ist, daß ein Christ in diesen Zustand verfällt, so ist zuzugeben, daß die falschen Gedanken des Mönchthums, der Perfektionisten oder Prädestinarian und eine falsch gedachte Kirchlichkeit allerdings dahin leiten können. Aber der eigentliche Quell ist doch ein anderer: Unterschätzung der Sünde und damit verbundener Hochmut. Man vermeidet sie gewiß, weil dann gar kein Bedürfnis für sie mehr vorhanden ist, wenn man die Glaubensgewißheit sucht und findet, die S. Paulus Röm. 8 verbietet.

Eidhermal ist 1 Sam. 20, 20 Bezeichnung der Zielscheibe, nach der die Bogenjäger bei ihren Übungen schossen, weshalb die revidierte Bibel übersetzt: als ob ich nach dem Ziele schöffe.

Sidhor (eigentlich: der Schwarze, Trübe) ist Jes. 23, 3 und Jer. 2, 18 poetischer Name für den Nil. Dagegen bedeutet dies Wort Jos. 13, 3 und 1 Chron. 14 (13), 5 nicht den östlichsten Nilarm (Delisch), sondern den auch sonst als Südgrenze Kanaans geltenden „Bach Aegyptens“, jetzt Wadi el-Arishi.

Sidri, nach 2 Chron. 28, 7 ein ephraimitischer Held, der bei einem Einbruch der Ephraimiten in Juda gegen König Ahas königliche Prinzen und Reichsbeamte tötete.

Sidron wird nur Jos. 15, 11 genannt, an der Nordgrenze Judas auf dem Wege von Ekron nach dem Berg Baala und Nabneel.

Siduth wird Amos 5, 26 mit Chium (s. d.) zusammen als Stern Gott erwähnt, welcher von den Israeliten auf dem Wustenzuge verehrt worden sei. Es ist die babylonische Gestirngottheit Sakkut. In einem Verzeichnis wird Sakkut als Name des Gottes Nink-Nar, eines babylonischen Sonnengottes, aufgeführt. Reumont weist zur Stelle Amos 5, 26 in eine

babylonische Beschworung (Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion I: die Beschworungsreihe Scharpu 2, 179), welche die Gestirngottheiten Sakkut und Kalamān (d. i. Siduth und Chium) zusammen als Beschworungsgottheiten anruft.

Sidel, G. A. F., veröffentlichte 1829 als Diakon zu Schwanebed (Prov. Sachsen) „Grundriß der christlichen Hallelutik“ für die Theorie der Predigt im Anschluß an Mark. 1, 17 (Menschenfischer) den Namen Hallelutik anwendend; vgl. im übrigen diesen Art. Bd. III, S. 139.

Sidingen, Franz von, geboren 2. März 1481 auf der Ebernburg bei Kreuznach, schon von Kaiser Maximilian das eine Mal wegen seiner gegen Frankreich bewiesenen Tapferkeit mit wichtigen Ehrenstellen im Heer und am Hofe belohnt, das andere Mal wegen Landfriedensbruchs in des Reiches Acht gethan, ohne doch darum aus seiner Gunst zu fallen, von Kaiser Karl V. für dessen Wahl er eifrig gewirkt, anfangs mit gleicher Gunst beehrt, erlag dann in seiner Fehde gegen den Kurfürsten von Trier der vereinten Macht des Kurfürsten von der Pfalz und des Landgrafen von Hessen, die gerade noch zeitig genug in die von ihnen belagerte Feste Landstuhl, in der er sich gegen sie verteidigt hatte, eindrangen, um ihn zwar besiegte, doch ungebrochenen Mutes sterben zu sehen am 7. Mai 1523. Der Vorkämpfer des Kleinadels wider die Fürstenmacht, wandte er Luther, ursprünglich ohne ein Verständnis für die treibende Kraft seines Kampfes zu haben, sein Interesse und seine Sympathie zu, weil er ihn in einer analogen Lage gegenüber den Vertretern der Kirche sah, wie er auch zuvor schon Reuchlin in seinem Kampfe wider die Dominikaner beigegeben. Erst später lernte er durch Hutten, der sich 2 Jahre bei ihm auf der Ebernburg aufhielt, Luthers Schriften kennen, und hätte nun gern den größten Teil seines Zahrgeltes geopfert, um eine Übersetzung derselben in die französische Sprache zu veranstalten, da er Kaiser Karl durch dieselbe zu gewinnen hoffte. Auch griff er selbst zur Feder in einem Sendschreiben an seinen Schwager Dietrich von Handshuhsheim, in dem er diesem zeigte, daß die Reformation keine Neuerung, sondern Wiederherstellung des Ursprünglichen sei, und die hauptsächlichsten Mißbräuche des Papstthums bekämpfte, und in einer Abhandlung „Ob den protestierenden Fürsten des heiligen römischen Reiches zu raten sei, mit den Päpsten einen Universal- oder Partikularfrieden zu treffen?“ Luther lehnte seinen ihm wiederholt, so schon in der Zeit vor Eintreffen der päpstlichen Bannbulle, dann zur Zeit des Wormser Reichstages, angebotenen Schutz aus wohl erwogenen Gründen ab, widmete ihm aber aus Dankbarkeit seine Schrift von der Beichte und war von dem unglücklichen Ausgange seiner von ihm (Luther) gemißbilligten Fehde und seinem Tode tief erschüttert. Seinen Schülern vermachte Sidingen durch die Juristen. Die er auch sonst auf ihnen um des Evangeliums

willen Verfolgten gewährte, den Ehrennamen „Herbergen der Gerechtigkeit“. Unter den von ihm Beherbergten waren Kaspar Aquila, Martin Bucer und Johannes Delolampadius. Durch den Letzgenannten ließ er den Gottesdienst auf seinen Burgen in der von ihm in seinem Sendschreiben an Handschuchshelm bezeichneten Weise reformieren.

Sichon, eine Stadt nordwestlich von Korinth, 1 Makk. 15, 23 unter den 19 Staaten bezw. Städten aufgeführt, an die der Konsul Lucius Calpurnius Piso einen Brief zu gunsten der Juden schrieb.

Sidambaram, Station der Leipziger Mission in Sindhien, in der Provinz Süd Urtad, von Kufelur 1866 abgezweigt, eine Stadt mit etwa 20000 Einwohnern, in ihrem Mittelpunkt der ungeheure Tempel des Siwa, der als eines der größten Heiligtümer der Tamulen gilt und gegenwärtig auf Kosten eines reichen Hindu restauriert wird. Im Jahre 1891 wurde auf dieser Station eine Kirche eingeweiht. Die gewonnenen Christen (815 in 64 Ortschaften und 6 Gemeinden) gehören durchweg den Paria und den noch geringer geachteten Saktilis (Lebendarbeiter) an. In 12 Schulen unterrichten 14 Lehrer 191 Knaben und 31 Mädchen, darunter 71 Christkinder.

Siddhānta, Geheimlehre des Sivaismus, s. d.

Siddhārtha (Siddhattha), eigentlicher Name des Buddha, s. Buddhismus.

Siddim, einstmal Name eines quellenreichen Thals im Süden des Toten Meeres mit vielen Aephalbrunnen. Hier stritten die Könige von Sodom und Gomorrha und andere mit Kedor Naozor von Elam (s. d.), 1 Mos. 14, 8 ff. 1 Mos. 19 erzählt den Untergang des Thales Siddim mit Sodom, Gomorrha, Adama, Zeboim und Bela (Zoar). Der flache südliche Teil des Toten Meeres bezeichnet die Gegend des Thales Siddim.

Side, eine Stadt in Pamphylien, 1 Makk. 15, 23 genannt mit Sichon (s. d.). Nach ihr trug Antiochus VII. den Beinamen Sidetes, weil er dort erzogen worden war.

Sidney, s. Sydneyn.

Sidon (= Fischfang?), heutzutage Saïda, wahrscheinlich die ältere der beiden Hauptstädte Phöniciens, zu unbestimmbarer Zeit gegründet, auf schmaler Küstenebene am Mittelmeere gelegen, ehemals mit Doppelhafen. In der Bibel heißt sie gelegentlich „die große“ (Jos. 11, 8; 19, 28), jedoch nicht, wie ältere Erklärer meinen, im Gegenjage zu einem Klein-Sidon. An den meisten Stellen, wohl auch 1 Mose 10, 19, steht es (in Redefigur pars pro toto), wie es scheint, für Phönicien überhaupt, ähnlich auch bei altklassischen Berichterstatern. Etwa von 1600—1300 sandte S. Kolonien aus; ob es (nach einer Tradition) von Askalonien im 12. Jahrhundert zerstört worden, ist unsicher. In späterer Zeit ist es von Tyrus in Schatten gestellt (Ezech. 27, 8), doch kennt noch Jeremias (25, 22) sidonische Fürsten. — Um 701 eroberte Sanherib die Stadt und gab ihr seinen Vasallen

Itzhobaal zum Könige. Dessen Nachfolger Abdimilkut suchte sich nachmals von Nabaddon loszumachen, veranlaßte aber nur Eroberung und Vernichtung der Stadt; die Werke wurden geschleift, die Einwohner exiliert (678). Im N. Test. ist S. öfter erwähnt; Weissagungen gegen die Stadt: Ezech. 28, 21 ff. vgl. Jes. 23. Die Zerstörung unter Artaxerxes III. (351) fällt nicht mehr in den Gesichtskreis des N. Test. Über den Eingang des Christentums vgl. Apg. 27, 3; auf dem Nicänum erschien ein sidonischer Bischof. In den Kreuzzügen und als Drusenresidenz wurde es später oft genannt; 1860 war es Schauplatz einer blutigen Christenverfolgung. — Ugl. zur Geogr. und Geschichte: Renan, Mission de Phénicie; Bédéfer, Palästina; Pfieschmann, Gesch. der Phönizier; darin auch Bilder und Pläne.

Sidonius Apollinaris, 430 in Lyon geb., stammte aus einem vornehmen Geschlechte Südgalliens. Seine Eltern, ja schon sein Großvater, waren christlich, trotzdem wurde er in antik-heidnischer Weise unterrichtet. Seine durch diese Art der Erziehung ausgebildeten dichterischen wie rhetorischen Anlagen verstand er zur Befriedigung seines Ehrgeizes auszunutzen. In Gedichten wie Lobsschriften verherrlichte er einflussreiche Personen und erhielt dadurch allerlei Auszeichnungen, zumal da er der Schwiegersohn des Kaisers Avitus war. 472 wurde er zum Bischof von Clermont, der damaligen urbs Averna, gewählt. Diese Wahl scheint er hauptsächlich seinen Auszeichnungen und Beziehungen zu einflussreichen Personen verdankt zu haben. Er war ein Mann von vielseitigem Interesse, aber ohne Tiefe, vor allem fehlte ihm geistliche Gesinnung. Gleichwohl hat er sich als Bischof auf mannigfache Weise verdient gemacht. Er lebte in einer Zeit des Zusammenbruches der staatlichen Ordnungen. Da hat er mit den anderen Bischöfen die kirchliche Organisation aufrecht erhalten und zugleich die Sorge für das allgemeine Wohl mit übernommen. Seine Bischofsstadt verteidigte er z. B. mit Geschick und eine Zeitlang auch mit Erfolg gegen die Goten, geriet dann aber in Gefangenschaft, doch erhielt er seine Freiheit und sein Bischofsamt wieder. Er starb 487.

Seine Gedichte sind zum größten Teil vor seiner Wahl zum Bischofe verfaßt und sind durchaus weltlich. Als Bischof faßte er den Entschluß, nur geistliche Gedichte zu dichten. Von größerer Bedeutung als seine Gedichte sind die 9 Bücher Briefe; sie sind in kirchens- und kulturgeschichtlicher Hinsicht wertvoll.

Vgl. Monumenta German. histor. auctores antiquissimi Bd. 8. Berl. 1888. Kaufmann, Die Werke des Sidon. Ap. Büdinger, Sidon. als Politiker, Wien 1881. Haug, Kirchengesch. I, Leipzig 1887.

Sidonius, Bischof von Mainz, und zwar der 1. Mainzer Bischof, der genannt wird. Er war Bischof um 550 und zeichnete sich durch seinen Eifer für Kirchenbauten aus. Die alten Kirchen stellte er wieder her, dazu baute er neu eine Basilika des heiligen Georg und das Bap-

tisterium. Vgl. Venantius Fortun. Carm. II, 11. 12.

Sidonius, Bischof von Passau, s. Virgilius.

Sidonius (Michael Helbing), s. Helbing.

Sieb, Amos 9, 9 als Bild gebraucht für die Sichtung Israels, wobei jedoch nur die Spreu verloren gehen soll, also ein feines Sieb, das nur Staub und Unreinigkeit durchläßt, während die Körner drin bleiben.

Siebenbürgen. Die Anfänge des Christentums in diesem südöstlichsten Teile der vielsprachigen österrösch-ungarischen Monarchie sind noch nicht völlig aufgeklärt. Jedenfalls wurde der älteste Teil der Bevölkerung, die Rumänen, Nachkommen der Zeit der Besitzergreifung des Landes durch Trajan romanisierten Griechenland aus christianisiert. Die Verbindung Siebenbürgens mit Ungarn, die durch Stephan den Heiligen (um 1000) angebahnt und durch Ladislaus (1077—1095) vollendet wurde, und die Ansiedelung deutscher Einwanderer vom Mittel- und Niederrhein, der sogenannten Sachsen, um Mitte des 12. Jahrhunderts verschaffte auch dem römischen Christentum Eingang. Der Deutsche Orden, zum Schutz wider die Rumänen herbeigerufen, kam, wenn auch nur auf einige Zeit, ins Land. Doch haben die siebenbürgischen Sachsen eine gewisse Unabhängigkeit von Rom behauptet. Die Gemeinden wählten ihre Pfarrer, die Pfarrer aus ihrer Mitte den Dekanten, der im Verein mit seinem Kapitel bischöfliche Jurisdiktion ausübte und zu einer „Universität“ (Synode) mit demselben zusammentrat. Das Zehntrecht gehörte den Pfarrern, nicht dem Bischof. Dadurch kam der Klerus zu einem gewissen Wohlstande, der nicht ohne Mitwirkung auf die Bildung desselben und seine Wirkung zur Hebung des Volkes blieb. Das Kapitel des Burzenlandes (im Südosten) beschloß 1444, nur akademisch gebildete Pfarrer zuzulassen. Und schon im 14. Jahrhundert gab es in sächsischen Dorfgemeinden Volkschulen. Die sächsische Geistlichkeit bezieht auch viel länger als irgendwo anders das Recht ein maliger Ehe.

Die Reformation fand besonders bei den Sachsen zeitig Eingang. Nachdem schon im 15. Jahrhundert über die Verbreitung des „hussitischen Wirtes“ geklagt worden war, brachten 1519 Kaufleute aus Hermannstadt lutherische Schriften von der Leipziger Messe, und bald wurde von verschiedenen Predigern das Evangelium gepredigt. Befehle des Erzbischofs von Gran an den Dekanten von Hermannstadt, von den Kanzeln vor der lutherischen Ketzerei zu warnen, halfen so wenig, als ein auf königliches Gebot veranstaltetes Autodafé für die lezerischen Bücher. Der Sachiengraf Martinus Kemnitzinger schickte 1525 offen die evangelische Lehre, und die „Universität“ verbot 1525 die Testierungen von Land an geistliche Stiftungen. Die Wirren, welche der Tod Ludwigs II. bei Mohács zur Folge hatte, dienten der Reformation zur Förderung. Das lutherische Kirchenwesen ordnete Johann Hontér (s. d.), seit 1533 Prediger in Aradstadt, von Luther „der Evangelist des Herrn in Ungarn“

genannt, durch die Kronstadter Kirchenordnung, zuerst 1542. Die Reformation wurde in ruhiger Weise, unter Zusammenwirken von Obrigkeit und Gemeinden eingeführt.

Unter den Magyaren wirkte hauptsächlich Matthias Debay (Devai, s. d.), der in späterer Zeit dem Calvinismus sich zuneigte. Auch andere Prediger wirkten unter ihnen im schweizerischen Geist. Nach vergeblichen Einigungsversuchen traten die Magyaren und Szekler 1564 offen zur reformierten Kirche über. Durch den fürstlichen Leibarzt Blandrata (s. d.) und den Klausenburger Pfarrer Franz Davidis breitete sich daneben auch der Unitarismus aus. Das Bistum wurde säkularisiert 1556. Auf dem Landtage zu Thorenburg 1557 bestätigte Isabella, die Witwe Zapolhas, damals Regentin des Landes, den Beschluß der Stände, es solle sich jeder zu dem Glauben halten, zu dem er wolle. Als gesetzlich anerkannte Religionen galten unter den drei ständischen Nationen, den Magyaren, Szeklern und Sachsen, die reformierte, lutherische, römisch-katholische und unitarische. Diese Rechtsgrundlage wurde auch, als das Land Ende des 17. Jahrhunderts unter die Schutzherrschaft des österröschischen Hauses trat, durch das leopoldinische Diplom vom 4. Dezember 1691 anerkannt. Nur bei den Rumänen fand die Reformation keinen Eingang.

Von den ungefähr 2251 000 Einwohnern (1890) des Landes sind etwa 9 1/2 % lutherisch, gegen 15 % reformiert, 12 1/2 % römisch-katholisch, je etwa 30 % griechisch-uniert und griechisch-orientalisch und etwa 2 1/2 % unitarisch. Die lutherische Kirche steht unter einem Landes-Konsistorium und einem Bischof (Superintendenten), der 16 Kapitalkreise unter dem Vorsitz je eines Dekanten unter sich hat; die reformierte Kirche unter einem Ober-Konsistorium und ebenfalls einem Bischof und 17 Senioraten, die römisch-katholische Kirche unter einem Bischof, die griechisch orthodoxe unter einem Metropolit. Die Unitarier haben ein Ober-Konsistorium.

Siebenmänner, die (σι επτά), nämlich Stephanus, Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Barnabas und Nikolaos (s. d. Einzelartikel), welche auf Anregung der Apostel in der ersten Jerusaleimischen Gemeinde zunächst zur Versorgung der Armenpflege gewählt und von jenen unter Gebet und Handauflegung in ihr Amt eingesetzt wurden (Ap. 6, 1—6), damit die Apostel sich ganz „dem Gebet und dem Amt des Wortes“ widmen konnten und nicht mehr nötig hatten, „zu Tische zu dienen“ (διακονεῖν τραπέζης), sind nicht dasselbe, was die nachherigen Diakonen der altchristlichen Kirche waren, so daß wir hier die Stiftung des Diakonats als eines besonderen „Amtes der Barmherzigkeit“ oder eines „Almosenpflegenamtes“ neben dem Amte am Worte vor uns hätten (s. d. Artt. Diakonat, Diakonen), repräsentieren vielmehr die erste Gestalt des allmählich seine Befugnisse erweiternden Presbyterats (Ritschl, Weiß, Hofsmann, Uhlhorn), in dessen Händen die Leitung der Barmherzigkeitsübung lag,

während die Diakonen dabei nur Hilfsdienste leisteten, wie denn die Sieben auch die Diakonen genannt werden.

Siebenschläfer. Nach der von Gregor von Tours überlieferten Legende hatten sich bei der Verfolgung unter Decius (250) sieben Jünglinge zu Epheus (Mazimian, Malchus, Martinian, Dionysius, Johannes, Serapion und Konstantin) vor dem Zorn des Kaisers, der sie nicht zur Verleugnung zwingen konnte, in eine Höhle in der Nähe der Stadt geflüchtet. Ihr Zufluchtsort wurde entdeckt, und der Kaiser ließ die Höhle zumauern. 187 Jahre später wollte ein wohlhabender Landmann eine feste Hürde bauen und dazu das Verfallsmaterial des Höhleneinganges verwenden. Die Höhle wurde so geöffnet, die Jünglinge erwachten von dem einströmenden Lichte und in der Meinung, nur eine Nacht geschlafen zu haben, sandten sie den Malchus in die Stadt zum Einkauf von Brot, der sich nicht genug über die inzwischen geschehene Veränderung in der christlich gewordenen Stadt verwundern konnte und auch seinerseits das größte Staunen bei den christlichen Einwohnern erregte. Bischof und Gemeinde zogen mit Malchus hinaus. Ersterer meldete die Begebenheit sofort an den Kaiser Theodosius II., der persönlich herbeieilen wollte, um die so wunderbar bewahrte Schar zu begrüßen. Aber inzwischen waren sie alsbald nach ihrer Entdeckung angeichts der lobpreisenden Gemeinde zum ewigen Leben entschlafen. Der Sinn der lieblichen, tief sinnigen Legende wird durch die Schriftworte Ps. 126, 1; Jes. 26, 20 und Kol. 3, 3. 4 bezeichnet. Die griechische Kirche feiert den Tag der Siebenschläfer am 4. August, die römische am 27. Juni. S. Piper, Die Zeugen der Wahrheit, Bd. I, S. 705 ff.

Siebertägler, s. Sabbatarier.

Siebenzahl, s. Zahl, heilige.

Sieber, Justus, lutherischer Theolog und Liederdichter, geboren 1628 in Einbeck, gestorben 1695 in Schandau a. d. Elbe, wo er 36 Jahre Pfarrer gewesen war und sich als „standhafter Bekenner des Evangeliums“ erwiesen hatte. Als Dichter fand er sein Vorbild in Prudentius (s. d.), dessen Hymnen er auch übersezte. Seine Gedichte erschienen in mehreren Sammlungen. Weitere Verbreitung fanden „Welt, pade dich, ich sehne mich“; „Trau auf Gott in allen Sachen“; „Ich komm jetzt als ein armer Gast“. Auch auf theologischem Gebiet war S. vielfach litterarisch thätig. Vgl. M. D. B. Bd. 34. S. 132 f.

Sieberger (Seeberger), Wolfgang, Luthers Hamulus, gebürtig aus München, Studiosus in Wittenberg. Auf den von ihm angelegten Vogelherd, der Luther auch Veranlassung gab zu der scherzhaften „Klageschrift der Vögel an Martin Luther über seinen Diener Wolfgang Sieberger“, bezieht sich die Stelle in Luthers Briefe auf seiner letzten Reise, in dem er seine Räte beruhigt mit dem Hinweis auf Gott, der da könnte „zehn Doctor Martinos schaffen, wo der einige alte ersprie in der Saale oder im Ofenloch oder a u f W o l f s V o g e l h e r d“.

Siedel, Dr. Ernst Karl Gottlob, luth. Geistlicher, geb. 1820 in Nahtsch bei Döbeln, 1851 Katechet in Leipzig, in demselben Jahre Pfarrer in Tharandt, wo er, ein begeisterter Schüler von Harlek und der Nachfolger eines vulgärrationalistischen Geistlichen, lange und harte Kämpfe mit mehreren rationalistischen und unionistischen Professoren an der dortigen forstwissenschaftlichen Akademie und ihrem Anhang zu bestehen hatte, während der größte Teil der Gemeinde zu ihm hielt und seine Predigten auch zahlreiche Auswärtige anzogen. Im Jahre 1889 emeritiert, entwidete er eine lebhafte in weiten Kreisen Anerkennung findende litterarische Thätigkeit. Unter seinen zum Teil ins Holländische und Schwedische überleszten Schriften heben wir hervor: Nachtlänge aus dem Heiligtum, Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres, 3. Aufl. (populäre Auslegung, geschichte und seelsorgerlich warme Anwendung des Textes ohne Verdünnung noch Bescheidung desselben); Leitfaden für den Religionsunterricht in der Fortbildungsschule, 3. Aufl. (bahnbrechend auf diesem Gebiete); Der Weg zur ewigen Jugend, Lebensweisheit für Jünglinge, 6. Aufl.; Der Weg zur ewigen Schönheit, Lebensweisheit für Jungfrauen, 5. Aufl.; Der Bund des Weissen Kreuzes, 2. Aufl.; Predigten über die Episteln des Kirchenjahres (im Erscheinen begriffen).

Sieffert, I. D. Friedr. Ludw., positiver Unionstheolog, geb. 1803 in Elbing. Nachdem er in Königsberg Philosophie (Herbart) und in Berlin Theologie (Neander) studiert, habilitierte er sich 1827 in Königsberg durch Verteidigung einer Schrift über Theodor von Mopiestia, dessen handschriftlichen Kommentar zu den Kleinen Propheten er bei einem längern Aufenthalt in Wien einem eingehenderen Studium unterworfen hatte. Schon das Jahr nachher ward er außerordentlicher, 1837 ordentlicher Professor. Ein bald nachher ausbrechendes Augenübel nötigte ihn, ausschließlich wissenschaftlicher Arbeit zu entsagen. So übernahm er 1839 zugleich die Hosprediger- und Pfarrstelle an der deutsch-reformierten Burgkirche in Königsberg und ward 1872 dazu Mitglied des Konsistoriums der Prov. Preußen. In letzterer Stellung verpflichtete er sich besonders die reformierten Gemeinden der Provinz zu Danke, während er als Mitglied des Kirchenkollegiums gegen die Berufung des bekannten Rupp als Pfarrer entschieden protestierte. Die Gabe populärer Predigtweise ging ihm ab; wer aber das Bedürfnis nach tieferer Erkenntnis der Wahrheit hatte, fand reichlich Förderung durch ihn und hielt treulich aus. Im Jahre 1873 trat er von seinem Amte zurück, siedelte nach Bonn über und starb hier am 2. Nov. 1877. Von seinen Schriften fanden besondere Beachtung eine bibelkritische: Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (Königsberg 1832), wo er unter Festhaltung eines entschiedenen Offenbarungsglaubens den Nachweis zu führen sucht, daß das erste kanonische Evangelium eine Überarbeitung der vom Apostel

Matthäus hebräisch verfaßten Schrift sei, und eine apologetische: Andeutungen über die apologetische Fundamentierung der christl. Glaubenswissenschaft (Wütersloh 1871), worin er die letztere lediglich an die wunderbare Person Christi, als die vollkommene Offenbarung Gottes, bindet. Eine Skizze seines Lebens schrieb sein Sohn F. A. E. Siefert, Königsberg 1881.

2. D. Friedrich Anton Emil, evangelischer Theolog, ist am 24. Dezember 1843 zu Königsberg geboren als Sohn von 1. Nach vollendeten theologischen Studien in Königsberg, Halle und Berlin habilitierte sich Siefert 1871 zu Bonn, wurde 1873 daselbst außerordentlicher Professor, bekleidete von 1878 bis 1889 die ordentl. Professur für reformierte Theologie in Erlangen und von da ab eine ordentliche Professur in Bonn, wo er auch Konfistorialrat wurde.

Von seinen Schriften sind zu nennen: Nonnulla ad aprocr. libri Henochi originem etc. pertinentia 1867; Galatien und seine ersten Christengemeinden 1871; für die Neubearbeitung des Meyerschen Kommentars: der Brief an die Galater, 7. Aufl. 1886. Friedr. Wilh. E., 1881, Biographie seines Vaters. Über die sozialen Gegenstände im N. T., Erlangen 1888 und besonders „Die neuesten theol. Forschungen über Buße u. Glaube“, Berlin 1896.

Siegel. Es diente bei den Hebräern zum Verschluss einer Buchrolle, Jes. 29, 11; Dffb. 5, 1 ff.; eines Briefes, 1 Röm. 21, 8; eines Beutels, Job 14, 17; auch Thüren, bezw. die eine Öffnung schließenden Steine wurden versiegelt, Dan. 6, 17; Matth. 27, 66, ebenso der Zugang zu Quellen, Joh. 4, 12. Wie schon darin nicht bloß ein Verschießen, sondern auch oft ein offizielles Bestätigen und Vollziehen lag, so diente das Siegel auch zum Ersatz der Unterschrift oder ihrer Bestätigung, Ezech. 8, 8; 1 Röm. 21, 8 (s. Bisthaftring) und nahm damit überhaupt die übertragene Bedeutung einer sinnbildlichen Versicherung und Verfügung an; so erscheint Röm. 4, 11 die Beschneidung als Siegel, als Bestätigung der Gerechtigkeit des Glaubens; 1 Kor. 9, 2 beweist der Bestand der korinthischen Gemeinde die Aechtheit des Apostolats Pauli; während der Gedanke, daß durch das Siegel auch das Eigentumsrecht an einer Person (bes. Sklaven) oder Gegenstand ausgedrückt ist, bei den Versiegelten der Offenbarung, 7, 3 f., hervortritt, die auf der Stirn und somit allen sichtbar das Siegel Gottes, d. h. wohl seinen auf dem Siegelstock eingepprägten Namen tragen zum Zeichen, daß sie Gottes Eigentum sind. Ähnlich meint es Paulus 2 Tim. 2, 19, indem, wie das Siegel auf einem Grundstein den Eigentümer bezeichnet, so auch die Gläubigen durch die für sie geltenden Grundsätze als Angehörige Gottes erwiesen und beglaubigt werden. Andererseits dient aber das Siegel auch zum Sinnbild des Verborgenen, das man geheim hält, 5 Mos. 32, 34; Apg. 5, 1 ff. Endlich übersetzt Luther mit Siegel, wo genauer der Siegelring (s. d.) gemeint ist, so wenn Es. 28, 12

der König von Tyrus ironisch als „ein reinlich Siegel“ bezeichnet, d. h. mit dem Siegelring des Ebenmaßes verglichen wird, den Gott seiner Schöpfung aufgedrückt hat; oder Job. 8, 6, wo nur an den Siegelring gedacht sein kann, da nur er auf der Brust getragen oder an den Arm gebunden wurde.

Siegelring (s. auch Ring und Bisthaftring) war die gewöhnlichste Form des Siegels und wurde entweder um den Hals getragen, 1 Mos. 38, 18, oder an Finger, 1 Mos. 41, 42; Ezech. 3, 10; 8, 2; der Fingerring der Männer war meistens ein Siegelring. Er bestand aus Metall oder Edelfsteinen und wurde deshalb auch zum Bild des wertvollsten Kleinods, Jer. 22, 24; Hagg. 2, 24; Ezech. 49, 13. Vor allem aber galt die bergebe des Siegelrings als Symbol der Übertragung eines hohen Staatsamts, 1 Mos. 41, 42; Ezech. 3, 10; 8, 2; 1 Matt. 6, 15.

Siegfried, Erzbischof v. Mainz, s. Siegfried. **Siegfried**, 1. Joh., Dichter der 2., 3. und 4. Strophe des weitverbreiteten Sterbeliedes „Ich hab mich Gott ergeben“, während die erste Strophe Joh. Leon (s. d.) zuzuschreiben ist. Er wurde 1564 in Borna geboren und starb 1637 als Superintendent in Schleiz. — 2. Karl, protestantischer Theolog, geb. 1830 in Magdeburg, nach theologischen Studien in Halle und Bonn 1858 Gymnasiallehrer in Guben, 1860 in seiner Vaterstadt, 1865 Professor und Geistlicher in Schulpforta, 1875 ord. Professor in Jena, 1885 zugleich Kirchenrat. Unter seinen Schriften seien hervorgehoben: Spinoza als Kritiker und Ausleger des N. T. 1867; Philo von Alexandria 1875; Die theol. und histor. Betrachtung des N. T. 1890. Ferner gab er 1884 mit Straß das Lehrbuch der neuhebr. Sprache und Litteratur, mit Stade das hebr. Wörterbuch z. a. T. (1893) heraus.

Sieha (in der revidierten Bibel Sicha), Ezech. 2, 44 einer von den Tempelhörigen (Nethinim), die, namentlich von den Gibeonitern abstammend (Jos. 9), zu den geringeren Dienstleistungen verwendet wurden.

Siena. Auf Grund des Beschlusses des Konstanzer Konzils, daß nach fünf Jahren eine öumenische Synode gehalten werden sollte, berief Martin V. 1423 ein Konzil nach Pavia, verlegte es aber sofort nach Siena, um es auch dort, nachdem die Hussiten und Wiktisten von neuem verdammt worden waren, schon am 7. März 1424 wieder aufzulösen. S. Basler Konzil.

Siene, s. Shene.

Sierra Leone, Name eines von dem Portugiesen Pedro de Cintra 1467 (vor ihm, nämlich 1447, aber schon von Alvaro Fernandez) entdeckten Küstengebiets in Westafrika mit einer Ausdehnung von etwa 40000 qkm und 275000 Einwohnern; davon kommen etwa 75000 auf die Halbinsel Sierra Leone mit ihrer in der Missionsgeschichte so berühmt gewordenen Kolonie. Sie führt sich auf eine Regerauswanderung im Jahre 1786 zurück, die angesichts der vielen in London umherlungenden Neger, denen das englische Gesez seit 1772 mit ihrer Landung in

England zwar die Freiheit, aber keine Existenzmittel gab, von Dr. Smeethman angeregt und durch die Landung von 400 Negern in Sierra Leone am 9. Mai 1797 zum erstmaligen Abschluß gebracht wurde. Man kaufte einem Häuptling 50 qkm Landes ab und wollte einen Freistaat unter englischer Oberhoheit bilden. Allein die Zahl der Ansiedler schmolz infolge von Fieber, Flucht, Mißwirtschaft und anderen Ursachen bald zusammen. Neuer Zuzug kam aus Neuschottland; seit 1790 leitete die von Granville Sharp (s. d.) gegründete „Afrikanische Gesellschaft“ das ganze Unternehmen; da es aber sowohl von seiten der Franzosen als der Eingeborenen nicht an feindlichen Anschlägen auf die junge Kolonie fehlte, wurde sie 1808 an die englische Regierung förmlich abgetreten. Diese bestimmte Sierra Leone zu einem der Plätze, an denen die von britischen Kreuzern eingefangenen Sklavenschiffe abgeurteilt und zerstückt, die Sklaven aber angesiedelt werden sollten, und so kam hier bald eine große Schar von Negern aus den verschiedensten Stämmen des inneren westlichen Afrika zusammen. Schon 1817 waren es 5130 Befreite und zählte die ganze Kolonie einschließlich der vielen Beamten, Soldaten und Eingewanderten etwa 9000 Seelen. Bis 1819 wurden nicht weniger als 73 Sklavenschiffe nach Sierra Leone gebracht und über 11 000 Negern die Freiheit gegeben. Es entstanden neue Ortschaften wie Leicester, Regentstown, Gloucester, Rissay u. a., deren Mittelpunkt Freetown war.

Obwohl die Verhältnisse in Sierra Leone die Missionsthätigkeit geradezu herausforderten, begnügte man sich mehr als ein Jahrzehnt mit rein zivilisatorischer Arbeit. Erst 1804 begegneten wir einem Sendboten der „Englisch-kirchlichen Mission“, dem Württemberger Melchior Renner, der als Regierungskaplan unter den Kolonisten wirkte; seine Nachfolger wurden 1806 der Schwäbische G. R. Nylander und L. Butscher aus Überlingen am Bodensee (gest. 1817), der bis 1814 bereits 200 befreite Neger taufen konnte. Größere Ordnung kam in die Missionsarbeit unter dem wohlwollenden Gouverneur MacCarthy und nach der anregenden Visitation durch den Agenten der Missionsgesellschaft, den Prediger Edward Biedersteth, im Frühjahr 1816, wie durch die vierjährige Arbeit des hannoveraners Bernhard Janßen (gest. 1823) in Regentstown. Aus verwilderten Niederlassungen, auf denen Menschen der verschiedensten Völkerschaften in unglaublicher Zuchtlosigkeit lebten, wurden blühende Missionsstationen. Doch wirkten einerseits das mörderische Klima, das 1823 in 7 Monaten von 8 Missionaren 4 hinwegraffte, und anderseits immer neue Landungen befreiter Sklaven hemmend auf die Missionsarbeit ein. Auch mit dem christlichen Schulwesen ging es nur langsam und nicht ohne manche schmerzliche Unterbrechungen vorwärts. Die schon 1815 in Leicester von Butscher gegründete höhere Schule wurde 1820 nach Regentstown und 1829, nachdem sie inzwischen eine Zeitlang geschlossen worden war, nach Fura = Bay

verlegt. Dort hat sie manchen tüchtigen Lehrer und Prediger ausgebildet. Besonders gut gelang die 1845 gegründete Mittelschule, der 1848 eine höhere Töchteranstalt und 1892 ein „Princess Christian Cottage Hospital“ zur Heranbildung eingeborener Krankenpflegerinnen folgte.

Wie das Schulwesen verhältnismäßig bald, teilweise wohl zu bald, in die Hände der Eingeborenen überging, so wurden auch die Gemeinden, die sich allerdings durch große Opferwilligkeit auszeichneten, sehr früh sich selbst überlassen. Ein bedeutender Schritt dazu war schon die Errichtung eines eigenen Bistums der anglikanischen Kirche in Sierra Leone im Jahre 1852, und bereits 1861 wurden 9 Gemeinden für mündig erklärt, die ersten selbständigen anglikanischen Negerkirchen in Westafrika. 1893 zählte man im Gebiet der anglikanischen Mission 8367 Getaufte unter 14 eingeborenen Pastoren und 4 europäischen Missionaren, dazu 3195 Schüler.

Seit 1814 arbeiten in Sierra Leone auch die Wesleyaner unter großem Verlust von Missionaren und ohne erheblichen Fortschritt, da die Zahl der Neubekehrten durch die Abfälle aufgewogen wird. Doch haben sie über 5000 Getaufte und in 18 Schulen 2211 Schüler. Außerdem sind noch Huntingdons-Methodisten, Afrikanische Methodisten, Baptisten und Römische thätig, letztere aber erst seit 1866 und mit geringem Erfolg.

Auch in der Umgebung Sierra Leones wird teilweise schon durch Sierra Leone-Christen missioniert, so auf der Halbinsel Bullom, auf der Insel Sigerbro (s. d.), unter den Temne im Osten und den ihnen verwandten Limba, wie auch unter den Mendestämmen im Süden.

Siebeking, Amalie Wilhelmine, hervorragende Kinder-, Armen- und Krankenfreundin, „die Hamburger Tabca“, eine Bahnbrecherin der inneren Mission, ist zu Hamburg am 25. Juli 1794 geboren. Die Familie stammt aus Westfalen. Ihr Vater, Heinrich Christian S., war Kaufmann und Senator, ihre Mutter, Karoline Luise, eine Tochter des Senators Volkmann. Amalie hatte noch 3 Brüder. Sie war von Kindheit an nicht zu unbestimmten Träumereien, sondern mehr zu klarer Begriffsentwicklung und nützlicher Thätigkeit geneigt. Schon in den Spielen auf dem Landgute dort dem Thor stellten die Geschwister Arme vor, welche für ihre Eltern verdienen mußten. In ihrem fünften Lebensjahre verlor sie die Mutter, im fünfzehnten den Vater, der überdies infolge der schweren Kriegsjahre im Besitze zurückgekommen war und kein Vermögen hinterließ. So mußten die Kinder verteilt werden: Amalie wurde mit ihrer Erziehlerin bei einer Demoiselle Dimpfel, einer Schwägerin Klopstods, in Pension gegeben. Hier erwachte ihr Interesse an der biblischen Geschichte und Gottes Wort überhaupt. In ihrem Tagebuche schreibt sie von ihrer inneren Entwicklung: „Frühzeitig hatte ich den Wunsch, gut und tugendhaft zu werden.“ Sie kontrollierte stets ihre Moralität und legte sich für begangene Schritte kleine Rastungen auf.

Nicht auf dem Wege plötzlicher Erleuchtung kam sie zur vollen Erkenntnis Jesu Christi, sondern auf dem Wege langer Vorbereitung durch immer strengere Selbstprüfung und immer tiefere Selbsterkenntnis unter Abwehr alles Schablonenmäßigen und ungesund pietistischen. Nach dem Tode der Dimpfel kam sie 1811 zu einer bemittelten und verwandten Kaufmannswitwe Brunnemann, wo es galt, einem dahinsiehenden Sohn mit Zuspähe und Krankenpflege zu dienen. Auch die Tochter dieser Xante starb. So reifte sie immer mehr aus, so daß sie auch Lust zum Kirchenbesuch bekam. Hatte sie bisher schon einen Schulters für kleine Mädchen geleitet, so fügte sie demselben jetzt einen zweiten an. Als Frucht ihres eifrigen Bibelstudiums erschien ihr erstes Buch: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der Heiligen Schrift“. Ihm folgte 1826 ein zweites über die Offenbarung Johannis. Zeit 1818 bewegte sie der Gedanke, eine barmherzige Schwesternschaft innerhalb der protestantischen Kirche zu gründen; 1824 trifft sie in Altona mit Gophner zusammen, welcher auf der Reise einige Monate sich dort aufhielt, legt ihm ihre Gedanken vor und erbittet seinen Segen zu ihrem Vorhaben. Sofort entwirft sie eine Regel von 69 Artikeln, welche Gophner im allgemeinen billigt. Zur Ausführung war der Plan nicht; die Verwirklichung war Pastor Fliedner vorbehalten. Dagegen wartete der Armen- und Krankenfreundin eine heilsame Aufgabe 1831, da die Cholera Europa durchzog und allenthalben Furcht und Schrecken verbreitete. Sie übergab ihre bereits dreikursige Schule einer Stellvertreterin und trat in den Hospitaldienst ein, wo sie sich bald das Vertrauen der Ärzte in solchem Maße erwarb, daß die 10 Krankenwärter zum Gehorsam gegen sie verpflichtet wurden. Nach dem Erlöschen der Seuche und einer achtwöchentlichen Dienstleistung trat sie frisch und gesund ins Leben zurück und in die wiederaufgenommene Arbeit an ihrer Schule ein. Sie hatte ruhmvoll alle Vorurteile zerstreut und für sich selbst zugleich neue Impulse gewonnen. Sofort gründete sie einen Verein für persönliche Besuche bei Armen und Kranken, der 13 Mitglieder (6 Frauen und 7 Jungfrauen) umfaßte. Ein reicher Metzger spendete Fleisch, die Damen kochten für Arme; Betten, Kleidungsstücke u. wurden gesammelt. Bald erweiterte sich der Industriebetrieb durch öffentlichen Verkauf der Armenarbeiten. Dieser neue Zweig ihrer Thätigkeit festelte sie so, daß sie den im Februar 1837 von Pastor Fliedner an sie ergangenen Ruf, als Vorsteherin in die neu gegründete Kaiserwerther Diakonissenanstalt einzutreten, ausschlug. Daneben blieb sie ihrer Schularbeit so beharrlich treu, daß sie mit Pastor Mönckberg auch ein Seminar für Erzieherinnen gründete. Aber die Krone ihrer Bestrebungen sah sie in der Erbanung des Amalienstifts für arme mit Kinderhospital, zu welchem 1839 der Grund gelegt und welches am 15. November 1840 eingeweiht wurde. Eingebende Auskunft enthält der 9. Jahresbericht. Bei dem großen

Brandunglück des Jahres 1842 konnte sie darin gegen 100 Abgebrannten vorübergehende Zuflucht bieten.

Der Ruf ihrer Einsicht, Hingebung und Thatkraft verbreitete sich überall hin, so daß sie bald als eine Autorität auf ihrem Gebiete galt. Fünf Reisen nach England erweiterten ihren Blick; sie war mehrmals Gast der Königin von Dänemark, sie hatte Audienzen bei der Königin von Preußen und wurde von Städten und Vereinen, mit Anfragen und Anträgen immer wieder heimgesucht. Im Jahre 1843 kam Fliedner selbst nach Hamburg, um sie für eine in Berlin vom König zu gründende Diakonissenanstalt (Bethanien) als Vorsteherin zu gewinnen. Sie war befriedigt, daß ihr ursprünglicher Gedanke von anderen ausgeführt wurde. Trenn ihrem Stift und ihrer Schule, bis ihre Kräfte sanken, ging sie am 1. April 1859 heim, nachdem sie noch Bestimmungen über ihre Anstalten getroffen. Sie ruht in der Familiengruft.

Ihr Tagebuch enthält viele köstliche Sentenzen, z. B.: „Alles im Leben auf einen großen Zweck beziehen, das ist der Weg, sich über das Mittelmäßige zu erheben.“ „Nichts bedürfen ist göttlich; wenig bedürfen, heißt den Göttern sich nähern.“ Wichern urteilt über sie mit Recht: „Ihr Leben bleibt ein Ruf an die protestantische Frauenwelt unserer Tage, sich ihres Berufes für die Gegenwart und Zukunft ihres Geschlechtes aufs neue bewußt zu werden und ihn mit aller Energie des Glaubens zu erfüllen.“

Siebers, 1. Bodo, geboren 1818 zu Hannover, Pastor zu Hämelschenburg und Superintendent zu Großberkel bei Hameln, gestorben als Emeritus in Hannover am 2. Juni 1895. Durch Petris Religionsunterricht zuerst angefaßt und dann als Adjunkt seines Vaters, der mit Petri an derselben Kirche stand, von diesem tiefer gegründet, ist er ein gefalteter Zeuge des Evangeliums gewesen, der in seltener Weise bischöfliche Würde und kindlich anspruchsloses Wesen verband. Vom Landeskonsistorium für die Stelle eines General-Superintendenten vorgeschlagen, erhielt er die Bestätigung nicht, weil er auf die Frage des Ministers dieser Behörde, die einem unierten Bewerber eine Kanzel der hannoverschen Landeskirche verschlossen hatte, seine Zustimmung erklärte. Aber durch Wort und Schrift hat er als fleißiger Teilnehmer der hannoverschen Pfingstkonferenz und Mitarbeiter der hannoverschen Pastoralcorrespondenz auf weite Kreise segensvoll gewirkt. — **2.** Karl, geboren 1809 zu Lüneburg, studierte, nachdem er aus Gewissensbedenken dem Kaufmannsstande entsagt hatte, Theologie, war Pastor zu Heemsen im Hoya'schen, dann Superintendent zu Zellerfeld, seit 1858 zu Elze, als Vertreter der Geistlichkeit Mitglied der zweiten Kammer der hannoverschen Ständeversammlung, sowie der Synode und ersten Landessynode. Auch gehörte er zu den Begründern der „Allgemeinen lutherischen Konferenz“. Von großer körperlicher Gebrechlichkeit hielt er sich in der treuen Erfüllung

seiner Amtspflichten durch eiserne Willensenergie aufrecht, wie er denn seine letzte Kirchenvisitation an der Lungenentzündung krank abhielt. Unbeugsam, wo es das Bekenntnis und die Ordnungen der Kirche galt, war er persönlich mild und aufopfernd. Nach schweren, mit großer Geduld getragenen, Leiden starb er am 13. Mai 1882. — 3. Ludwig, geboren 1823, Seminardirektor zu Alfeld, Superintendent zu Nettingen und zu Garstedt, wo er am 18. Mai 1885 starb. Im hannoverschen Katechismusstreit nahm er mit Eifer, der den Spruchsatz des alten Landesatheismus zu seinem Spruchbuch verarbeitete, eine mittlere Stellung ein. In die Verhandlungen über die Zivilehe griff er durch einen Vortrag auf der hannoverschen Pfingstkonferenz klarend ein und war Mitglied der zweiten Landesynode, die das Trauungsgebot veriet. Mit Entschiedenheit in der Sache verband er Milde und Feinheit in der Form. Für die theologische Entwicklung behielt er bis zuletzt ein offenes Auge, besonders in Franks System mit Verständnis sich vertiefend.

Sif oder **Siv**, der nur 1 Kön. 6, 1. 37 erwähnte zweite Monat der Järszeiten, später Jjar genannt, s. Feste bei den Hebräern.

Sifrid, Presbyter von Balnhufin, d. h. Pfarrer vom heutigen Großballhausen b. Weizensee in Thür. G. Fabricius hat ihn (Rerum Misn. libri VII, Lips. 1569) fälschlich presbyter Misnae genannt. Seitdem ist er als Sifrid von Meisen citirt worden, sogar noch in einzelnen Schriften der letzten Jahrzehnte. Sifrid hat eine Weltgeschichte geschrieben unter dem Titel Historia universalis, sie reicht bis 1304; 1307 arbeitete er sie um und gab ihr den Titel Compendium historiarum (bis 1306). Sein Werk, worin er die biblische und die Legendengeschichte stark verwertet, ist im ganzen unbedeutend, aus vielen Quellen unkritisch kompilirt. Wertvoller ist, was er aus eigenen Erlebnissen und eigener Kenntniss über Thüringen und dessen Schicksale zu seiner Zeit berichtet. Vgl. Monum. Germ. histor. XXV mit trefflich orientierender Vorrede von D. Holder-Egger, außerdem den Artikel Sifrid von Wattenbach in der Allgem. Deutsch. Biogr.

Sigebert von Gemblou, geb. um 1030 in Belgien, Romane, Mönch des Benediktinerklosters in G., wurde bald nach 1048 als Leiter der Klosterschule St. Vincenz nach Metz berufen, kehrte aber trotz seines großen dortigen Erfolges um 1071 nach Gemblou zurück, wo er viel benannt und verehrt seine Thätigkeit als Schriftsteller und Lehrer fortsetzte. 1112 starb er. In dem Gregorian. Streite war er auf Seiten des Kaisers und infolge seines Einflusses auch fast die ganze Lütticher Diözese. Außer Bearbeitungen von Legenden schrieb er eine Biographie des Bischofs Dietrich von Metz und des Stifters von Gemblou, Wilberts, ebenso eine Geschichte dieses Klosters. Sein Hauptwerk ist seine Chronik, von 381—1112 reichend. Sie erfreute sich bei seinen Zeitgenossen eines außerordentlich großen Ansehens.

Sie zeichnet sich auch durch eine für damalige Verhältnisse bemerkenswerte wissenschaftliche Richtung aus. Für die heutige Geschichtsforschung hat sie freilich, seit Bachmann die darin benutzten Quellen nachgewiesen hat, nur noch einen ziemlich geringen Wert. Nach dem Vorbilde des Hieronymus und Gennadius verfaßte Sigebert auch einen Katalog der kirchlichen Schriftsteller, der zwar mancherlei Mängel hat, aber für den Aufschwung der schriftstellerischen Thätigkeit in der damaligen deutschen Kirche charakteristisch ist. Hand ist sogar geneigt, diesem Unternehmen trotz seiner Mängel eine noch größere Bedeutung zuzuschreiben als der Chronik.

Vgl. S. Hirsch: De vita et scriptis Sigib. Berol. 1841; ferner Artikel Sigibert v. Wattenbach in der Allgem. Deutsch. Biogr., A. Hauck, Kirchengesch. Deutschl. III. 1896.

Sigehard, 1. Mönch des St. Albansklosters in Mainz, schrieb das Leben des Bischofs und Märtyrers Aureus von Mainz, Sigehard ist gegen Ende des 13. Jahrhunderts gestorben. — 2. Mönch des Maximusklosters in Trier, schrieb auf Anregung seines Abtes Witer eine vita sancti Maximini, die er Ende 962 oder Anfang 963 begann. Vgl. Monum. Germ. hist. Tom. VI.

Sigel, Michael, einer der Tonmeister, welche an dem Gotthaer Canticale (s. d.) mitgearbeitet haben. Er stammte aus Thum und war von 1623 an Kantor in Großenhain.

Sigfrid = Sigurd, altnordisch Sigurdur, Name mehrerer in der Geschichte der skandinavischen Länder hervorragender Männer, von denen folgende erwähnt werden mögen:

Sigurd, Jarl d. h. Unterkönig von Trondhjem in Norwegen, treuster und einflußreichster Anhänger des Königs Hafon des Guten (934 bis 960). Dieser war am englischen Königshofe christlich erzogen und hatte, als er nach dem Tode seines Vaters Harald Harfager (Schönhaar) 15jährig in Norwegen eintraf, um sein Reich einzunehmen, den sehnlichen Wunsch, sein Volk zum Christentum zu bekehren. S. sucht die Stellung des Königs auf jede Weise zu befestigen und ihm das Vertrauen seines Volkes zu gewinnen. Obgleich selbst ein eifriger Anhänger des Heidentums, will er zwar die christliche Überzeugung des Königs nicht antasten, rät ihm aber, er solle, wie die im Lande bestehende Rechtsordnung zu erfüllen und das noch am Alten hangende Volk zu beruhigen, sich an einzelnen heidnischen Gebräuchen beteiligen. Der König folgt ihm, empfand es aber dann lebendiger als schwere Versündigung. S. wird von den Söhnen des Jarl Nutatz, des vertriebenen Bruders des Hafon, getödtet; sie überfallen ihn und verbrennen ihn in seinem Hauje.

Sigurd, auch Sigfrid, Jon (Johannes) Sigurdur, Sigurdur hinnirli (der Mächtige) genannt, angelsächsischer Missionar in Norwegen und Schweden Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts, unterstützt gemeinsam mit mehreren anderen angelsächsischen Glaubensboten den norwegischen König Olaf Trygvasson.

(995—1000) bei der Einführung des Christentums in seinem Volke. Nach dem Tode Laßs hegeben sich die Missionare unter Sigurds Führung nach Schweden. S. wirkt hier bis zu seinem Tode in großem Segen und taufte den schwedischen König Laß Schöfkönig (gest. 1024).

Sigurd *dr Jorsala farid* h. der Jerusalemsfahrer, König von Norwegen 1103—1130, seit 1121 Alleinherrscher. Mit einer prächtig ausgerüsteten Flotte und 10000 Mann Belagerung fuhr er von Sehnjucht nach dem heiligen Grabe und dem Verlangen getrieben, gegen die Ungläubigen zu kämpfen, von Norwegen ab und landete 1110 an der syrischen Küste. Von Balduin erhält er ein Stück von der Reliquie des Kreuzes Christi zum Geschenk. Er beteiligt sich mit Balduin und einer benetianischen Flotte an der Belagerung Sidons. Nach der Unterwerfung der Stadt am 11. Dezember 1110 kehrt er bald wieder in sein Reich zurück, indem er seinen Weg über Konstantinopel nimmt. Obwohl er sich nach seiner Rückkehr eines müßigen Treibens schuldig machte, hielt doch die Erinnerung des Volkes nur das Bild des heldenhaften Jorsalaferi fest. S. hat sich bleibendes Verdienst erworben durch seine Fürsorge für die Ordnung der norwegischen Kirche. Er führte die Abgabe des Zehnten in seinem Reiche ein und entrichtete sie selbst, regelte die Einteilung des Landes in Bistümer, strebte die Errichtung eines erzbischöflichen Stuhles für Norwegen an und gründete mehrere Kirchen.

Sigfrid I. Erzbischof von Mainz 1060 bis 1084, vielleicht aus dem Geschlechte der Eppheiner. Seine Vorbildung empfing er im Kloster Fulda, in das er 1038 eintrat und dessen Abt er an Weihnachten 1058 wurde. Die Kaiserin Agnes, in deren Gunst er stand, erhob ihn zum Erzbischof von Mainz; am 7. Januar 1060 wurde er als solcher konsekriert. Das Pallium erhielt er erst 1063, da Papst Nikolaus II. es ihm anfangs verweigerte und verlangte, daß er es persönlich in Rom erbitten solle. Obwohl er der Kaiserin seine Erhebung verdankte, ließ er sich doch durch Anno von Köln in die Versicherung zur Entföhrung des jungen Königs Heinrich 1062 hineinziehen und nahm an der Reichsregierung teil. In dieser reichte freilich sein Einfluß nicht an den Annos von Köln und Adalberts von Bremen heran. 1064 führte er mit den Bischöfen von Bamberg, Regensburg und Utrecht eine zahlreiche Pilgerschar, an 7000 Deutsche und Engländer, nach dem heiligen Lande — das größte Unternehmen dieser Art vor dem 1. Kreuzzuge. Nach mancherlei Gefahren kehrte er zurück und reiste 1066 die Entfernung Adalberts aus der Umgebung des Königs durch. 1069 erbat sich Heinrich seine Vermittlung, um sich durch ihn von seiner Gemahlin Bertha von Sufa scheiden zu lassen, und versprach ihm als Belohnung den Zehnten in ganz Thüringen für das Erzbistum Mainz. Sigfrid hatte schon längst nach diesen Einkünften getrachtet und war bereit, Heinrich zu Willen zu sein, legte aber zu gleicher

Zeit der Kurie die Angelegenheit zur Entscheidung vor. Der Ausgang war ein scharfer Verweis seitens des energischen Alexander II. wegen simonistischen Treibens und die Verhinderung des Ehehebungsplanes durch den Legaten Petrus Damiani, der persönlich in Frankfurt zur Verhandlung mit dem Könige erschien. Während der Kämpfe mit den Sachsen stand Sigfrid auf der Seite Heinrichs und veranlaßte nach der Schlacht bei Hohenburg 1075 die Unterwerfung der sächsischen Großen. Aus Rücksicht auf Gregor aber vollzog er dann eine Schwenkung, erklärte sich in Förschheim für Rudolf von Schwaben und krönte ihn am 26. März 1077 in Mainz. Er blieb fortan auf seiten des Gegenkönigs und sprach zweimal den Vann über Heinrich aus. Nach Rudolfs Tode 1080 wirkte er für die Aufstellung eines neuen Gegenkönigs und krönte als solchen am 26. Dezember 1081 Hermann von Luxemburg in Goslar. Sigfrids Stellung Gregor gegenüber war schwankend, bald unentschiedenes Abwarten, bald trotziger Widerstand, bald friedliche Untermüßigkeit. Obwohl ein Freund der cluniaensischen Bewegung, schloß er sich doch ihr nicht offen an, weil er sich immer wieder durch seine Eigenschaft als deutscher Reichsfürst bestimmen ließ. Nach dem Erlaß des Elibatsgesetzes beobachtete er anfangs eine abwartende Haltung, beugte sich aber, als Gregor energische Maßregeln ergriff. Dann durch Roms Vorgehen gleich manchem anderen deutschen Bischof gereizt, sprach er als Leiter der Wormser Synode 1076 die Abiegung des Papstes aus. Als er aber nur mit Amtshuspension und Ausschuß von den Sakramenten bestraft wurde, ließ er sich durch die geschickte Diplomatie Gregors wieder für diesen gewinnen. Er starb am 16. Februar 1084 und wurde im Kloster Hagenen in Försen bestattet. Sigfrid war ein unbedeutender Mann, schwankend und ohne Konsequenz, und hat daher nie dauernd eine führende Stellung innegehabt, wie sie ihm als Erzbischof von Mainz zugekommen wäre.

Sigfrid II. von Eppstein, Erzbischof von Mainz 1200—1230, Nachfolger Konrads I. von Wittelsbach, war vor seiner Inthronisation am 4. Juli 1200 Propst zu St. Peter in Mainz. Er wurde von der Partei Philipps von Schwaben in Bingen gewählt im Gegensatz zu dem von den Wittelsbachern erhobenen Bischof Lupold von Worms. Anfangs mußte er sich zwar vor seinem Gegner zurückziehen, erhielt aber dann in Köln durch Otto IV. die Belehnung und 1201 durch den päpstlichen Legaten Guido die Konsekration. Innocenz III. verließ ihm in Rom das Pallium. Sigfrid blieb der Partei Ottos ergeben bis zu der Abiegung desselben. 1206 nach der Niederlage der Anhänger Ottos bei Wasserburg mußte er aus Deutschland fliehen, bezog sich nach Rom und wurde zum zweitenmal von Sta. Zekma. Als der Kaiser am 18. November 1210 von Innocenz gebannt wurde, weil er Sizilien als Reichslehn in seine Gewalt zu bringen und andere kaiserliche Rechte geltend zu machen suchte, sagte sich Sigfrid von

ihm los und ver kündete im Juni 1211 nach seiner Rückkehr nach Deutschland die über Otto verhängte Kirchenstrafe. Mit der Vollmacht eines päpstlichen Legaten ausgestattet, war er für die Erhebung des Staufers Friedrich II. thätig, empfing von ihm in Mainz die Lehnen und krönte ihn am 25. Juli 1215 in Aachen. Bis zu seinem Tode hat er in allen wichtigen Angelegenheiten des Reichs seinen mächtigen Einfluß ausgeübt. Im November 1215 wohnte er dem Laterankonzil in Rom bei und scheint die Beschlüsse desselben in seinem Sprengel zur Durchführung gebracht zu haben. 1228 wurde ihm und seinen Nachfolgern von Ottokar und Wenzel von Böhmen das Recht vertriehen, die Könige von Böhmen zu krönen; dieses Recht wurde bis 1343 ausgeübt. Sigfrid starb am 9. September 1230.

Sigfrid III. von Eppstein, Erzbischof von Mainz 1230—1249, der Neffe Sigfrids II., vor seiner Wahl im Dezember 1230 Domherr in Mainz und Propst in Frankfurt. Bis 1241 war er ein treuer Anhänger Friedrichs II. Er befand sich unter den Fürsten, welche für den in San Germano zwischen Gregor X. und Friedrich abgeschlossenen Frieden die Garantie übernahmen, führte die Sache des Kaisers in den Kämpfen desselben mit seinem empöreren Sohn Heinrich und bei den Verhandlungen des großen Reichstages von Mainz 1235, die der Wiederaufrichtung von Recht und Ordnung im Reiche dienten, beteiligte sich 1237 in Wien an der Ermählung des jungen Sohnes des Kaisers, Konrad (IV.), zum Könige, war 1237—1241 Verweser des Reichs und trat als solcher der Agitation des päpstlichen Abgesandten, Albert des Böhmen, der auf die Erhebung eines Gegenkönigs hinarbeitete, auf dem Fürstentage in Eger und der Synode zu Mainz entgegen und veranstaltete im Frühling 1241 Kriegerzügen gegen die Mongolen. Nun aber erfolgte ein Umschwung. Als nach dem Tode Gregors IX. am 21. August 1241 die Macht des Kaisers um ein bedeutendes gemachsen war, schloß Sigfrid mit dem Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden einen Bund gegen Friedrich zum Schutze der nach dem Unterliegen des Papsttums gefährdeten Selbständigkeit der rheinischen Erzbistümer und nahm teil an dem Konzil zu Lyon 1245, welches unter der Leitung des Papstes Innocenz IV. den Kaiser kannte und ablegte. Infolgedessen betreibt er die Aufstellung eines Gegenkönigs und erreicht es, daß am 22. Mai 1246 in Hochheim bei Würzburg der Landgraf Heinrich Raspe von Thüringen und nach dem Tode desselben der Graf Wilhelm von Holland am 3. Oktober 1247 erwählt werden. Zu erwähnen ist noch, daß Sigfrid 1233 Schritte gethan hat, um dem Treiben des Ketzerrichters Konrad von Marburg Einhalt zu gebieten, und daß er es sich angelegen sein ließ, das Kloster Lorch, das ihm von Friedrich geschenkt war, aus seinem äußeren und inneren Verfall wieder zu erheben. Er starb am 9. März 1249 in Bingen; schwer erkrankt hatte man ihn dorthin gebracht, um ihn

nicht dem siegreich vorrückenden Heere Konrads IV. in die Hände fallen zu lassen. Bekannt ist sein prächtiges Grabmal im Dome zu Mainz, auf dem er mit den beiden von ihm gekrönten „Pfaffenkönigen“ Heinrich von Thüringen und Wilhelm von Holland dargestellt ist.

Sigillum = Firmelung, f. d.

Sigillum confessionis = Beichtiegel, f. d.

Sigismund, rechtgläubiger König der Burgunder, Sohn des arianisch gesinnten Königs Gundobald (Gundobald, Gundobad, Gensebaudus) und seiner Gemahlin Caretana, der seinem Vater im Jahre 517 in der Regierung nachfolgte, war schon vor seinem Regierungsantritt unter dem Einflusse des Bischofs Avitus von Vienne (f. d.) antirianisch gesinnt und bekämpfte als Regent den Arianismus aufs nachdrücklichste, ohne jedoch — inllbereinstimmung mit Can. 33 der Synode zu Epaon (f. d.) — den Arianern ihre Kirchen u. zu entreißen. Mit dem 30. Can. der genannten Synode war Sigismund aus gewisser Rücksicht auf seinen Hof nicht einverstanden, nämlich nicht mit dem darin enthaltenen Verbot der Verwandtenehe (auch Schwester der verstorbenen Frau), doch stand er von den beabsichtigten scharfen Maßregeln ab, zumal er durch den von ihm auf Betreiben seiner zweiten Frau befohlenen Mord seines unehelichen Sohnes erster Ehe, Siegreich mit Namen, zu dem Entschlus kam, von den Staatsgeschäften sich zurückzuziehen, auf die nun Avitus von Vienne und sein Anhang großen Einfluß gewann. Sigismund zog sich als Büßer in das von ihm neu aufgebaute Kloster St. Moritz (Agaunum, f. d.) zurück, wurde hier 524 von den ins Burgundenreich einbrechenden Franken mit seiner Frau gefangen genommen, nach Orleans abgeführt, daselbst getötet und in einen Brunnen geworfen.

Die römische Kirche verehrt Sigismund als einen Heiligen; er wird bildlich verschieden dargestellt, teils mit fürstlicher Tracht und Königschwert, neben ihm ein Brunnens, teils — seltener — im Büßergewand, Krönkrone und Schwert von sich stösend. Seinen Reliquien wurden Wunderkräfte bei Fieberkranken zugeschrieben. Sein Heiligtage wird auch verschieden angegeben: der 1. oder 3. oder 4. oder 7. oder 11. Mai, auch der 21. August. Das Erzbistum Münchens-Freising, dessen Schutzpatron Sigismund ist, feiert sein Fest am 4. Mai jeden Jahres.

S. Schöpfstn, *De Burgundia eis- et transjurana etc.* Basil. 1741. Nettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 1; Binding, *Geschichte des burgundischen Königreichs*, Leipzig 1868. Dahn, *Urgeschichte der germ. und romanischen Völker IV.* Berlin 1889, S. 110f.

Sigismund (Sigmund), der letzte deutsche Kaiser aus dem Luxemburger Hause, wurde am 14. (15.) Februar 1368 als 2. Sohn Karls IV. und dessen 4. Gemahlin, Elisabeth von Pommern, geboren, war seit 1396 durch seinen Bruder Wenzel mit dem Reichsbischofate betraut und

führte als Schwiegersohn des Königs Ludwig sowie als dessen Nachfolger auf dem ungarischen Königsthron gegen die Türken einen unglücklichen Krieg, in dem er bei Nikopolis geschlagen wurde. Nach dem Tode Ruprechts von der Pfalz (gest. 1410, s. d.) ließ sich Sigmund zum römischen Kaiser wählen, wurde aber erst am 21. Juli 1411 nach dem Tode seines Mitbewerbers um die deutsche Krone, Jobst von Mähren, von allen Kurfürsten anerkannt; 1431 kam er in Besitz der italienischen Königskrone und wurde am 31. Mai 1433 zu Rom als Kaiser gekrönt, ohne doch damit an Macht zu gewinnen. Was an Thaten dieses mangelmüthigen, energielosen, weil auch sittenlosen Fürsten, der zudem in steter Gelberlegenheit war, seitens der Profangeschichte zu berichten ist, muß hier unerörtert bleiben. In kirchlicher Hinsicht hat er traurige Berühmtheit erlangt wegen seiner Treulosigkeit gegen Hus und Hieronymus von Prag (s. d.), und die kriegerischen Verwicklungen und Niederlagen, die ihm die Hussiten nach dem Märtyrertode ihrer Lehrer bereiteten, sind eine gerechte Strafe dafür gewesen; auch hat er sich der im Jahre 1436 endlich erlangten Anerkennung als König von Böhmen nicht lange erfreuen können. Wenig rühmend ist überhaupt die Hofs, die Sigmund auf dem Konstanzer Konzil (s. d.) gespielt hat; der hoffnungsvolle Anfang enttäuschte schließlich völlig. Wohl war es ihm gelungen, den berücktigten Papst Johann XXIII. (s. d.), der infolge des Abfalls Ladislaus' von Neapel von der päpstlichen Partei auf die Hilfe Sigmunds angewiesen war, im Jahre 1413 durch die Vermittlung Zarabellas zur Ausschreibung eines allgemeinen Reformkonzils für November 1414 zu bewegen, wobei er zugleich die Freiheit in der Wahl des Ortes hatte und Konstanz wählte; wohl unterstützte er auch die Forderungen der Reformpartei, an deren Spitze Peter d'Alilly und Gerson (s. d.) standen, aber „der Schirmvogt des Konzils“ war ebensowenig, wie dieses selbst, recht im Stande, die Lage zu klären und die Verworrenheit eines dreiföpfigen Papstschismas zu lösen; ja, gegen die Konzession des Zehnten von allen geistlichen Stellen seines Reiches ließ er die ganze Reformbewegung auf sich beruhen. Nachdem er dem Kloster Hirchau im Jahre 1415 seine Privilegien bestätigt und für die Vorbereitungen zum Basler Konzil (s. d.) großes Interesse gezeigt hatte, verlor er durch eine Reise nach Frankreich und England viel Zeit zum Schaden seiner eignen Sache wie der der Reformbewegung. Geschmeichelt durch die ihm vom Papst Eugen IV. verliehene goldene Rose, kam er während des Basler Konzils auch zu keinem festen Handeln und starb gerade, als die Verhandlungen mit der Eröffnung des Prozesses gegen Papst Eugen IV. in das kritischste Stadium eingetreten waren, am 8. Dezember 1437 in Znaim; seine Grabstätte ist in Großwardein.

S. Aschbach, Geschichte S. 4 Bände, Hamburg 1838 ff.; Venz, König S. und Demich V. von England u. 1874; Deutsche Reichstags-

akten unter Kaiser S., herausgegeben von Kerler, 3 Bände, München und Gotha 1878—1886; Regesta Imperii XI.; Urkunden Kaiser S. herausgegeben von Altmann, Innsbruck 1896 ff.

Sigmund I. (Zygmunt), der Alte oder der Große, König von Polen, geboren am 1. Januar 1466, seit 1501 Großfürst von Litauen, seit 1506 König von Polen, war der Sohn Kasimirs IV. Trotz fortgesetzten Kampfes mit dem Adel seines Landes, gegen den er nicht viel auszurichten vermochte, war er bemüht, den Ackerbau zu heben, die Wissenschaften und sonstige Werke des Friedens in seinem Lande zu fördern. Der Reformation, für die in Polen die böhmischen Brüder bereits vorgearbeitet hatten, stand er feindlich gegenüber, ja er ließ sogar 1525 in Danzig, wo Johannes Kanade bereits 1518 für die Sache des Evangeliums wirkte, einige Bürger als die Anführer in der Erhebung der Bürgerchaft gegen den katholischen Rat der Stadt, der hatte fliehen müssen, hängen. Doch blieb er gegen Johannes a Lasco (s. Lasco, Joh. a.), als dieser wegen seiner entschiedenen Hinneigung zur Reformation die durch den König bereits vollzogene Ernennung zum Bischof von Kujawien aufs bestimmteste ablehnte, dauernd freundlich gesinnt und gab ihm Empfehlungsbriefe ins Ausland mit. Seiner Kanzlei gehörte auch der bekannte Stanislaus Hosius (s. d.) an. Das dem deutschen Orden gehörige Bistum gab Sigmund I. nach verschiedenen mit dem Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach gepflogenen Unterhandlungen im Frieden von Krakau am 8. April 1525 an Albrecht von Brandenburg als weltliches Lehn. Sigmund I. starb am 1. April 1548 zu Krakau, nachdem er bereits 1529 seinen Sohn Sigmund II. August (s. d.) zum Mitregenten genommen und ihn 1530 hatte krönen lassen.

Sigmund II. August, der letzte Jagellone, König von Polen, Sohn Sigmunds I. (s. d.) und seiner Gemahlin Bona Sforza, geboren am 1. August 1520, regierte vom 1. April 1548 bis 7. Juli 1572. Infolge seines Briefwechsels mit Melanchthon und Calvin, dessen Institutio er gelesen, und der ihm seine Auslegung des Hebräerbrieves gewidmet hatte, war er schon vor seinem Regierungsantritt im Gegensatz zu seinem Vater der Reformation günstig gesinnt, unterstützt durch seine zweite Gemahlin Barbara Radziwill, aber er hat sich nie persönlich für die reformatorische Lehre, die in drei Denominationen in Polen auftrat, entschieden. Unter seiner Gunst gewann besonders die reformierte Lehre, vorzüglich in Klein-Polen und Litauen an Boden, an deren Gemeinden sich die böhmischen Brüder angeschlossen (Synode zu Kozminel 1555). In Sigmunds II. Regierungszeit fallen auch die verschiedenen Synoden zu Petrikau (s. d.). Die Beschlüsse und Forderungen der einen dieser Synoden vom Jahre 1555 machte der König zu den seinigen und stellte durch Gesandte das Ansuchen an den Papst Paul IV., zu gestatten, daß die Messe in der Landessprache gehalten, das Abendmahl

sub utraque specie gefeiert und die Annaten abgeschafft wurden, ferner, daß die Priester heiraten dürften und überdies ein Nationalkonzil zur Entscheidung der schwebenden Religionsfragen und zur Abstellung eingerissener Mißbräuche einberufen werde. Der erklärliche Versuch des Papstes, diese Bewegung zu unterdrücken, scheiterte am Ungeheiß seines Legaten Vippomani (f. d.). Inzwischen am 5. Dezember 1556 war Johannes a Lasco auf Betreiben des evangelischen Adels zurückgekehrt, einmal um die Sache der Reformation zu stützen und sodann um die schwebenden Unionsverhandlungen unter den Evangelischen zu fördern; auch hatte Danzig (1556), Thorn und Elbing (1558) volle Religionsfreiheit und der litauische Adel Zugang zu allen Staatsämtern (1573) erlangt, und die Sache der Evangelischen schien aufs günstigste zu stehen. Da gelang es, begünstigt durch den Abfall vieler Evangelischen zum Socinianismus, dem neuernannten, gewandten, päpstlichen Legaten Commendone (f. d.) im Verein mit Kardinal Hosius (f. d.), dem Bischof von Ermland, der die Jesuiten ins Land gebracht und bereits 1565 zu Braunsberg ein Jesuitenkolleg und -seminar gegründet hatte, dem König dahin zu bringen, daß auf dem Reichstage zu Parczow vom 7. August 1564 die Decreta Conc. Trid. anerkannt und die Vertreibung aller ausländischen — d. h. fast aller evangelischen — Prediger beschlossen wurde. Zu dieser Umstimmung des Königs trug auch dessen Plan bei, sich von seiner Gemahlin scheiden zu lassen, für deren mildere Behandlung sich noch 1565 Andreas Rudith (f. d.) im Auftrage Kaiser Maximilians II. verwendete. Doch blieb das Edikt von Parczow nicht ohne Proteste, die den König veranlaßten, es auf die Antitrinitarier, Unitarier und ähnliche Sekten zu beschränken, sowie mittels besonderen Ediktes die böhmischen Brüder von ihm auszunehmen. Über die noch hierher gehörigen Unionsverhandlungen, die zur Synode von Sendomir und zum Consensus Sandomiriensis führten, f. d. betr. Artt. Sonst ist noch zu erwähnen, daß unter Sigismunds II. Regierung, der am 14. Juli 1572 starb, die erste polnische Bibel gedruckt wurde.

S. Lengnich, Geschichte der preuß. Lande unter König S. M. Danzig 1723; Griefe, Kirchengeschichte Polens, Breslau 1786; Reimann, Histor. Zeitschrift 1864; IV, Dalton, Johannes a Lasco, 1881.

Sigismund III., König von Polen, der „Jesuitenkönig“, geboren am 20. Juni 1566, war der Sohn Johannes III. von Schweden und seiner Gemahlin Katharina, der bigotten Schwester Sigismunds II. August von Polen. Streng katholisch erzogen, begünstigte er als nachmaliger König von Polen, dessen Thron er nach dem Tode Stephans Bathori im Jahre 1587 bestieg, trotz seines Eides auf die „Pax Dissidentium“ vom Jahre 1573, die jeder Konfession Gleichberechtigung und freie Religionsübung garantierte und die jeder polnische König seit dem Tode Sigismunds II. August

zu beschwören hatte, die römische Kirche auf jede Weise. Unter ihm stieg der Einfluß der Jesuiten, die ca. 2000 Mitglieder stark im ganzen Lande Bildungs- und Erziehungsanstalten gegründet hatten, in nie geahnter Weise, zumal viele evangelische Aelste, die als solche von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen wurden, zur römischen Kirche abfielen, und dem jungen Adel, der in den jesuitischen Anstalten erzogen wurde, ein fanatischer Haß gegen die Protestanten eingepflanzt wurde, der vor Brand und Mord nicht zurückschreckte, wovon die Zerstörung der evangelischen Kirchen in Krakau (1596), in Wilna (1611) und Posen (1616) furchtbar trauriger Beleg ist. Die protestantischen Landgemeinden verloren infolgedessen immer mehr den starken Schutz des Adels und wurden im Widerspruch mit der „Pax Dissidentium“ als Dissidenten unnachlässig verfolgt. Das gleiche Geschick traf auch seit 1627 besonders die Socinianer.

Die sonstigen politischen Thaten Sigismunds III., die Epizöde auf dem schwedischen Königsthron (1592–1604), die verfehlte Spekulation auf den russischen Thron (1607–1612), seine Türkenkämpfe u. können hier nicht weiter in Betracht gezogen werden. Nur sein Fiehlingsgebanke, veranlaßt durch seine päpstliche Umgebung, muß hier Erwähnung finden, der Gedanke nämlich, eine Union zwischen der römischen und griechischen Kirche herbeizuführen. Dieser Idee sollte die Synode zu Brzeze (1593? 1595?) 1596 dienen; ihr zu Gefallen entzog er verschiedenen nicht zumtimenden Vasallen ihre Würde und opferte viele Menschenleben im erfolglosen Kampfe gegen die Kosaken, die ebensowenig wie Meletus, der Patriarch von Alexandrien, dieser Union geneigt waren. Zu einem Resultate kam Sigismund III. in keiner Weise.

Sigismund III. starb am 30. April 1632 in seiner neuen Residenzstadt Warchau.

S. Marfall, Der Bau der altstädt. Kirche in Thorn, 1856, und Litt. zu Sigismund II. August.

Sigismund, Johann, Kurfürst von Brandenburg, f. Johann Sigismund.

Sigismund von Österreich (Tirol), f. Gregor von Heimburg und Pius II.

Sigismundi Confessio, f. Märktische Bekennnisse und Johann Sigismund.

signatio crucis, f. „Kreuzeszeichen“ und „Segen“.

Sigonius, Name mehrerer Heiligen, aus denen wir folgende hervorheben:

Sigonius, auch Seganus oder Sequanus genannt, gestorben am 19. September 580, Abt von Sigefre, Freund und Mitarbeiter des Bischofs St. Marius von Aventicum, zum Priester geweiht durch den Bischof von Langres, bevor er das kanonische Alter erreicht hatte. Es wird erzählt, daß die Heiligkeit und Wunderkraft des Sigonius ihm die Gunst des Königs Guntram von Burgund gewannen, und dieser ihm bedeutende Schenkungen zugewandt habe. Das Kloster, dem er vorstand, zeichnete sich durch seine fromme Zucht aus. Gedenttag 19. Sept.

Sigonius (**Sigo** oder **Sigon**), Bischof von Clermont etwa 860—875, der 40. (nach dem Gall. Chr. der 42.) Bischof seiner Diözese, wurde durch den Grafen Stephan von der Auvergne aus seinem Bistum vertrieben und durch Ado ersetzt, aber auf Befehl des Papstes Nikolaus I. restituirt. Er stellte die von S. Vitus erbaute Marienkirche (Stae Mariae de Portu), die von den Normannen zerstört worden war, wieder her. Gedenktag 10. (al. 11. oder 18.) Februar. Seine Reliquien werden am 10. Febr. in der Marienkirche zur Verehrung ausgestellt.

Sigonius, Karl, berühmter Philologe, Rechtsgelehrter und Historiker, geb. in Modena 1523 oder 1524, aus altem, angesehenen Geschlecht, war nach einer ausgezeichneten Vorbildung in den alten Sprachen von seinem Vater ursprünglich für den ärztlichen Beruf bestimmt und studierte 4 Jahre lang Medizin, widmete sich dann aber, unterstützt durch die Gunst des Kardinals Grimani, humanistischen und juristischen Studien und wurde schon in seinem 22. Jahre Professor der griechischen Sprache in Modena an Stelle seines früheren Lehrers Portus. Sein Werk *Fasti consulares et triumphales Romanorum* trug ihm 1562 einen Ruf als Professor der schönen Wissenschaften nach Venedig ein, 1560 ging er nach Padua und wirkte dann bis zu seinem Tode als geachteter Lehrer in Bologna, wo er auch mit dem Bürgerrechte der Stadt beschenkt wurde. Der bekannte deutsche Humanist Johannes Caselius, eine Zerde der Universität Helmstedt, war in Bologna eine Zeitlang sein Schüler. Sigonius blieb unverheiratet, weil, wie er zu sagen pflegte, Ballas und Venus niemals gute Freundinnen gewesen seien. Seine gelehrten Studien verwickelten ihn in zahlreiche literarische Fehden, die oft mit leidenschaftlicher Erbitterung geführt wurden. In Padua verfeindete er sich mit seinem dortigen Kollegen Robortello derart, daß er auf Anstiften des letzteren auf öffentlicher Straße angegriffen und nicht unerheblich verletzt wurde. Die schriftstellerische Thätigkeit des Sigonius war sehr umfänglich. Er hat zahlreiche profane- und kirchenhistorische Werke, z. B. 20 Bücher über die Geschichte des Zeitraumes vom Tode Justinians 565—1286, *Historiae eccles. II. XIV* (auf Befehl Gregors XIII. verfaßt), eine Kirchengeschichte von Mailand, de *episcopis Bononiensibus*, de *republica Hebraeorum*, ferner hat er juristische Werke geschrieben und Werke griechischer und römischer Aboliten zum Theil mit Kommentar und Uebersetzung herausgegeben. *Opera* 1732—1737 mit Biographie von Muratori. Sigonius starb im August 1584 während eines Ferienaufenthalts in Modena.

Sigurd, s. Sigfried.

Sihler, Wilhelm, namhafter deutschamerikanischer lutherischer Theologe, geb. 1802, studierte nach Besuch der Kriegsschule in Berlin Geschichte und Philologie, ward dann Lehrer am Blochmann-Bischofischen Gymnasium in Dresden und ließ sich hier 1841 durch Wahlen i. d. für die Lutheraner in Nordamerika gewinnen.

Seit 1843 Professor und Pastor daselbst, hat er wesentlich an der Ausbreitung der lutherischen Kirche (Missouriynode) in Amerika mitgearbeitet. Er starb 1885 in Fort Wayne, Indiana. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben: Predigten über die Sonn- und Festtags-Evangelien, resp. Episteln des Kirchenjahres 1862 und 1874; Lebenslauf als lutherischer Pastor, von ihm selber beschrieben, 1880, 2 Bde.; Zeit- und Gelegenheitspredigten, 1883. Auch war er einer der Hauptmitarbeiter der Zeitschrift „Lehre und Wehre“.

Sihon, ein König der Amoriter, zuerst 4 Mos. 21, 21 ff., dann 5 Mos. 2, 24 ff. und weiter sehr häufig erwähnt, hatte sich ein großes Reich gegründet durch Besiegung der Moabiter, wovon das an erstgenannter Stelle von 27 bis 30 angeführte alte Volkslied Kunde gibt, und beherrschte von seiner Hauptstadt Hesbon aus das Gebiet zwischen Arnon und Zabbok und im Jordantal noch weiter nördlich das Land bis zum See Genezareth, wie sich aus Jos. 13, 27 ergibt. Als er die freundlich angebrachte Bitte Israels, den Durchzug durch sein Land zu gestatten, mit feindlicher Bedrohung beantwortete, wurde er bei Sachja geschlagen und mit seinem ganzen Volk vernichtet. Dieser große Sieg über einen mächtigen Gegner blieb dem Volk in lebhafter Erinnerung, und Sihon wurde neben dem bald darauf besiegten König Og von Basan bis in späte Zeiten häufig genannt, 1 Kön. 4, 19; Jer. 48, 45. Sein Land erhielten die Stämme Ruben und Gad, 4 Mos. 32, 33 u. ö.

Sihor, s. Sicho.

Sitarier (von sica Dolch; hellenistisch *σικαριοι* „Dolchmänner“ d. i. Mordelöcher) sind unter den römischen Procuratoren, besonders im jüdischen Kriege, die extremsten jüdischen Jelenen, die voll fanatischen Heidenhasses mit allen Mitteln der List und Gewalt den kleinen Krieg gegen die übermächtigen Römer und während der Belagerung Jerusalems in der heiligen Stadt selbst eine terroristische Herrschaft über die milder denkenden Volksgegnossen führten. Unter dem Bitterleide trugen sie Harnisch und Dolch (Josephus, Vita 56 f.); als Vertreter Jeshovahs vollzogen sie die Nacht am vereinzelten Legionär wie am Anhänger einer anderen jüdischen Partei; buchstäblich und blutig deuteten sie die Mahnung 1 Makkab. 2, 50 „eifert für das Gesetz und waget euer Leben für den Bund der Väter“; etwa seit 54 (Procuratur des Felix) bildeten diese politisch-religiösen Fanatiker einen Geheimbund zur Vernichtung der römischen Oberherrschaft, die seit des Cyrenius Schöpfung (Lut. 2, 1 f.) und infolge der harten Praxis der römischen Schatzungsbeamten (Matth. 11, 19; 21, 31; 18, 17; 5, 46 f.; 9, 10 f.; Lut. 19, 2, 8; 5, 29 f.; Matth. 22, 17) viel Erbitterung in Palästina wachrief. Sehr bezeichnend heißt Apg. 5, 37, die zahlreichen Anhänger des galliläischen Rebellen Judas aus Gamala seien nur „versprengt“ worden: aus diesen die

Berge und Einöden versprengten Nesten der 7 n. Chr. gegen des Augustus Schätzung Rebellirenden bildeten sich 50 Jahre später die tollkühnsten Freischaren Menahems und Eleazars (Joseph., antiqu. XVIII, 1, 1; 2, 1; XX, 5, 2; bell. Jud. 2, 9, 1; 17, 7ff.), deren Lösung nach 1 Makkab. 3, 51 f. 59 f. lautete und denen Qualen oder Tod durch Heiden nichts Schreckliches war (Josephus, ant. XVIII, 1; XX, 8; bell. I, 8; Tacitus, Hist. V, 13). Während des jüdischen Krieges verbündeten sich die Sitarier mit den furchtbar in Jerusalem hauenden Juden plündernden und mordenden) Idumäern, um gegenüber den zwei anderen Hauptparteien sich zu behaupten: Meineid, Heuchelei, Beute- und Blutgier werden die Keysreise ihrer oft verzweifelter Tollkühnheit. — Im Neuen Testament ist Barabbas (mit vollem Namen Jesus! Barabbas) als Sitarier im politisch-religiösen Sinne zu fassen: er ist Empörer, hat Genossen, ragt unter diesen hervor, ist als „Bandit“ Mordelbmörder geworden, gerade dadurch aber den Juden als Römerfeind der heldenhafteste Vertreter ihrer nationalen Hoffnungen und Rachgedanken (Matth. 27, 16; Mark. 15, 7; Luk. 23, 19; Joh. 18, 40). Am Ende des jüdischen Krieges, unter Führung des Menahem (Sohn des Galiläers Juda) und des Eleazar (Sohn Hananias) sind die Sitarier ihres ursprünglichen Patriotismus bar, trotz der heroischen Verteidigung des Tempels doch nur selbstsüchtige Parteigänger, meist Verbrecher und erbamungslose Zerstörer. Nach Jerusalems Fall warf sich Eleazar mit den Resten der Sitarier in die (einzig durch Herodes besetzte) Felsenfestung Masada am Westufer des toten Meeres, verteidigte sie in verzweifelter Hartnäckigkeit gegen Flavius Silva bis Ostern 73: in der Nacht vor dem römischen Sturm gaben sich die 960 Verteidiger selbst den Tod (Joseph., bell. Jud. II, 17, 8 f.; IV, 7, 2; 9, 5; VII, 8, 1—6; 9, 1 f. Luch, Masada 1863, Leipzig). Salvador, Gesch. der Römerherrschaft in Judäa 2. Bd.

Siths (= Schüler), ursprünglich eine philosophische und dann religiöse Sekte im Pandischab, zehrt mit 853 000 Anhängern, gestiftet von Nānak (1469—1538), einem salbichten Fakir aus edler Familie, der von dem Monothetismus des Islām und namentlich von einem freisinnigen mohammedanischen Weber Kabir angeregt, sich vom Götzendienste und der Kaste löst und eine Verrentung in den Urgund forderte. Die Heil. Schrift dieser Sekte, eine Sammlung von Aussprüchen ihres Stifters und seiner Nachfolger, ist der Adi-Granth, dessen Lesen den Mittelpunkt ihres Gottesdienstes bildet. Die Hauptlehren sind die von der Einheit der Gottheit (Brahm), von der Seelenwanderung und von dem nirbān, d. h. der Wiedervereinigung mit dem Brahm als höchstem Ziel des Menschen. Besondere Verehrung genießt ihr geistliches Oberhaupt, der Guru; nachdem aber schon im 17. Jahrhundert der Kampf gegen die Mohammedaner von ihnen aufgenommen und mancher Eroberungszug von ihren Bergen in die Ebene

erfolgreich versucht worden war, gründeten sie unter ihrem zehnten und letzten Guru (Gowind Sing, 1675—1708) eine weltliche Monarchie, eroberten 1764 Lahor, das sie zur Hauptstadt machten, und gelangten unter Ranjit Sing (1799—1839) zur Beherrschung des ganzen Pandischab. Nach seinem Tode aber in einen Krieg mit den Engländern verwickelt, wurden sie 1845 völlig niedergeworfen; doch lebt der alte kriegerische Geist noch heute in ihnen fort und ihnen, als den besten und zuverlässigsten Soldaten ihrer indischen Armee, hatten die Engländer in erster Linie die schnelle und glückliche Beendigung des Aufstandes von 1857 zu danken.

Silas (so in der Apostelg.) oder Silvanus (so bei Paulus und 1 Petri 5, 12), der bekannte Reisegefährte Pauli, wurde nach Beendigung des Apostelkonzils nebst einem gewissen Judas Variabas mit Paulus und Barnabas nach Antiochien gesandt, um einen die Heidenchristen beruhigenden Brief der die Urgemeinde leitenden Apostel und Presbyter zu übergeben (Apostelgesch. 15, 22, 27). Er und Judas werden *ἀνδρες ἡγουμένοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*, d. h. Männer von leitender Stellung in der Gemeinde (vgl. Hbr. 13, 7 u. a.), und Propheten genannt (Ag. 15, 32), weshalb sie auch inistande waren, die brieflich übermittelte Botschaft mündlich näher zu erläutern und zu empfehlen. In Frieden von den Brüdern verabschiedet, kehrten Silas und Judas nach Jerusalem zurück (R. 33). Als Paulus seine zweite Missionsreise antrat, wählte er statt Barnabas vielmehr Silas (Apostelg. 15, 40). So finden wir denn Paulus und Silas zu Philippi (16, 19), im Gefängnis daselbst (R. 25) und in Thessalonich (17, 4). Von da mit Paulus nachts von den Brüdern nach Beroä gesandt, um den Nachstellungen der Juden zu entgehen, bleiben, als abermals Unruhen sich erheben, Silas und Timotheus in Beroä zurück, während Paulus mit Seleit nach Athen vorausgeht (17, 14). Aus Kombination der betreffenden Stellen in Apostelgesch. (17, 15; 18, 5) und in 1 Thess. (1, 1; 3, 1) wird wahrscheinlich, daß Timotheus zuvörderst allein zu Paulus nach Athen gekommen, dann aber mit besonderem Auftrage nach Thessalonich gesandt worden ist und auf seiner Rückreise Silas mitgenommen hat und daß sie beide in Korinth sich wieder mit Paulus vereinigt haben, von wo der 1. Brief an die Thess. geschrieben ist (Apostelg. 18, 5). Nach anderer Auslegung hätte Paulus von Athen aus den noch in Beroä weilenden Timotheus schriftlich beauftragt, die Reise nach Athen aufzuschieben und vorher noch nach Thessalonich zu reisen. Nach anders Hofm. zu 1 Thess. 3, 1. Auch als Paulus einige Zeit später den 2. Brief an die Thess. schrieb, befand sich Silas noch mit Timotheus in der Umgebung des Apostels (2 Thess. 1, 1). In Korinth predigte er Christum wie Paulus und Timotheus (2 Kor. 1, 19). Nun beginnt für unsre Kenntnis seines Lebens eine große Lücke. Weder in der Apostelg. noch in den paul. Briefen wird er je wieder erwähnt. Dagegen

heißt es 1 Petri 5, 12: „Durch Silvanus, den treuen Bruder, habe ich euch, wie ich achte, ein wenig geschrieben.“ Die Deutung Spittas (so auch schon Ewald, Usteri), Silvanus habe den Brief in Petri Auftrag verfaßt, ist nicht haltbar. Vielmehr besagt die Stelle nur, daß Silvanus als Überbringer des Briefes zu gelten habe. Wenn der 1. Brief Petri in Rom um das Jahr 64 geschrieben ist (s. Petrus, Bd. V S. 254a) hat sich Silas damals also in Rom befunden. Die Meinung, daß Silas der Verfasser der Wirtquelle in der Apostelg. sei (so Schwanbeck 1847), ist wohl allgemein aufgegeben. Seine Identifikation mit Titus, noch neuerdings lebhaft z. B. von Seufert verteidigt, scheitert schon an einer Vergleichung von Gal. 2, 3 mit Apostelg. 15, 22. 27. 32.

Silber, Christoph Heinr. Aug., Hymnolog und Liederdichter, gebürtig aus Wiesa (Sachsen), von 1768–74 Geistlicher an der Strafanstalt zu Waldheim, gestorben 1797 als Superintendent zu Heldrungen (Thüringen). Er ist Verfasser des hymnologischen Werkes „Liturgisches Vermächtnis für seine Zeitgenossen von Silber“, Freiberg 1800 (von seinem Sohn herausgegeben). Von seinen eignen Liedern ist das Lied „Ist Gott für uns, wer kann uns schaden“ in verschiedene Gesangbücher übergegangen.

Silberling, s. Geld bei den Hebräern.

Silbermann, 1. Gottfried, berühmter Orgelbaumeister, ein Zimmermannssohn, geboren 1683 in Kl. Bobritzsch bei Frauenstein in Sachsen, erlernte bei seinem in Straßburg den Orgelbau mit Erfolg treibenden Bruder Andreas diese Kunst und bildete sie aufs vollkommenste aus. Seine erste 45 Stimmen enthaltende Orgel war die in Freiberg, wo er sich auch niederließ, seine letzte die in der katholischen Pfarke zu Dresden, bei deren Bau ihn unmittelbar vor der Fertigstellung des Werkes am 4. August 1753 der Tod ereilte. Einen Ruf als Orgelbauer hat auch 2. Joh. Andreas, der Sohn des erwähnten Andreas S., geboren 1712 in Straßburg, gestorben 1783 daselbst; er übertrug in seiner Kunst den Vater, erreichte aber nicht den Oheim; seine 54 Orgeln befinden sich in Straßburg, Kolmar, Basel u. s. w.

Silberrad, Marie Clara, Liederdichterin, gestorben 1815 in Nürnberg. Von ihren Liedern, zuerst 1793, dann 1825 neu in Nürnberg erschienen, sind „Gottlob, ich bin aufs neu erquickt“ und „Jesus, alles bist du mir“ in weitere Kreise gedrungen.

Silberschaum hat Luther, wie jetzt noch in der technischen Sprache geschieht, die kleineren Schlacken genannt, die bei der Reinigung des Silbers entstehen, und so hat er auf seine Art richtig „Schaum“ und „Silberschaum“ übersetzt, was jetzt in den meisten Bibelbruden, Heies. 22, 18, als Schlacken und Silberschlacken bezeichnet wird. Auch das oft noch gelesene Wort Schaum B. 19 ist in der revidierten Bibel in Schlacken geändert worden. Beibehalten ist das Wort nur noch Sprüchw. 26, 23, wo man nach neuem Gebrauch unter Silberschaum Blattsilber, d. i.

ganz dünn aufgetragene Versilberung versteht. Der Sinn ist in der deutschen Bibel: Lippen, die fälschlich Freundschaft versichern, und ein böses Herz sind wie eine wertlose Scherbe, die ein wenig versilbert ist. Der Grundtext faßt das Gleichnis viel schärfer: Lippen, die vor Liebe brennen, und ein böses Herz sind wie unreines Schlackensilber, womit ein irdenes Gefäß überzogen ist.

Silberschlag, Johann Esajas, namhafter evangelischer Prediger, geboren 1716, gestorben zu Berlin 1791. Er studierte in Halle Theologie und Naturwissenschaften, war in Magdeburg Stadtpfarrer und kam 1769 nach Berlin als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und Realschuldirektor. Er besaß eine hohe Neigung für die Naturwissenschaften, deren Wert für Schule und Unterricht er so energisch hervorhob, daß er unter die Bahnbrecher für die moderne Realschule zu zählen ist. Auch machte er sich in dieser Beziehung praktisch verdient, namentlich im Wasserbau. Von weit geringerer Bedeutung war er in der Theologie. Er hielt mit kraftvoller Entschiedenheit am alten Glauben fest. „Es gibt zwei Quellen der menschlichen Erkenntnis, die Vernunft und die Offenbarung. Wenn nun die schwache menschliche Vernunft schon zu einer Gewißheit führt, wie die mathematische ist, wie weit größer und unerwiderlicher muß da die Gewißheit der Heil. Schrift sein, in welcher Gott selber redet.“ In diesem positiven Geist schrieb er seine „Lehre der Heil. Schrift von der Dreieinigkeit Gottes“ (1783–91). Ferner erschien nach seinem Tode seine Selbstbiographie (1792). Seine chronologischen Arbeiten sind lediglich zu Schulzwecken verfaßt und veraltet.

Silein, Sileinus Synode, s. Slovaken.

Silent meetings, s. Quäker.

Silesius Angelus, s. Angelus Silesius.

Silbi, der Vater der Muba, der Mutter König Josaphats, 1 Kön. 22, 42; 2 Chron. 20, 31.

Silhim, s. Saaraim 2.

Silla, eine ganz unbekannte Örtlichkeit, 2 Kön. 12, 20. Da sie nahe bei Jerusalem gelegen haben muß und es auffallend ist, daß sie sonst nirgends erwähnt wird, so hat man angenommen, daß der Text verderbt ist, und vermutet, daß das ähnlich klingende Wort „Straße“ dagestanden hat und der Sinn wäre: im Hause Sillas, wo man die Straße hinabgeht.

Silem, der jüngste Sohn Naphthalis, 1 Mos. 46, 24, dessen Nachkommen 4 Mos. 26, 49 Silemiter heißen, wird in der Chronik Callum (s. d. 7) genannt.

Silo, eine Stadt in Ephraim, deren Lage Richt. 21, 19 genau beschrieben ist, demnach ungefähr in der Mitte des ganzen Westjordanlandes gelegen, etwa 8 Stunden von Jerusalem und 4 Stunden von Sidchem entfernt, wurde von Josua zu einer Art Hauptstadt des neu eroberten Landes erwählt, wo die Stiftehütte dauernd aufgerichtet wurde und das Volk sich versammelte, Jos. 18, 1 u. ö. Die Stadt behauptete diesen Rang bis zu Samuels Zeit,

verlor ihn aber durch die Fortbringung der Bundeslade und durch die Errichtung der Stiftshütte zu Rob für immer, Ps. 78, 60. In späterer Zeit wird sie als Geburtsort des Propheten Ahia (s. d.) erwähnt; Jeremias kennt sie als verwüßte (Kap. 26, 9 u. d.), aber doch noch bewohnt, vorausgesetzt daß Kap. 41, 5 wirklich Silo und nicht, wie bei den Septuaginta, Salem zu lesen ist. Der Name ist in der Trümmerstätte Sallun in dortiger Gegend erhalten.

Siloah heißt ein Teich in Jerusalem und ebenso die ihn speisende Wasserleitung. Der Name, der Joh. 9, 7 übersezt ist: der Ausgesandte, hat, wie der Grundtext an dieser Stelle und Josephus lehren, eine Umbildung in „Siloam“ erfahren, was man „Ausgießung“ oder „Wasserguß“ übersetzen könnte, so daß jene johanneische Übersetzung trotz der gebrauchten anderen Form des Wortes sich auf die ursprüngliche Benennung bezieht. Diese liegt Jes. 8, 6 vor, wo mit dem langsam fließenden Wasser der Wasserleitung Siloah das stille, gegensätzliche Wirken Gottes verglichen wird im Gegensatz zu den Gewaltthaten der großen Welt Herrscher, die einem verderblichen Strome ähneln. Wahrscheinlich ist damit der Kanal gemeint, den König Hizkia nach 2 Kön. 20, 20 zwischen dem Gihon, der jetzigen Marienquelle, und dem Teich Siloah anlegen ließ. Über dessen Lage, die dort vorgenommenen Ausgrabungen Guthes und die darin gefundene Inschrift s. Bd. III, S. 550 hf. Daß diese Wasserleitung im Süden der Stadt da, wo das Tyropöon- und das Kidronthal zusammentrafen, in einen Teich ausmündete, bestätigt Nehemia, der Kap. 3, 15 von einem Teich der Wasserleitung (Luther nach der Vulgata: Seloah) in der Nähe des Königsgartens redet, und daß dieser Teich später noch, wie der heute noch vorhandene Ain Silwan, zum Baden benutzt wurde, ergibt sich aus der zuerst angeführten neutestamentlichen Stelle. In welchem Verhältnis dieser jetzt noch vorhandene, sowie mehrere andere verschüttete und ausgetrocknete Ausschachtungen in dieser Gegend zu dem alten Teiche Siloah, zu dem Nehem. 2, 14 erwähnten Königsteiche und zu dem Kap. 3, 16 genannten Teiche Aijia (s. d.) stehen, darüber bestehen trotz der Ausgrabungen bis heute nur Vermutungen. Ebenso läßt sich über den Luk. 13, 4 genannten Turm in Siloah, von dem gar nichts bekannt ist, nur vermuten, daß er ein Stück von den Befestigungen gebildet hat, die nach Nehem. 3, 15 dort angelegt worden sind.

Siloni s. 1 Chron. 10 (9), 5 und Nehem. 11, 5 infolge falscher Punctuation für Selamiter d. i. Nachkomme des Sela, des Sohnes Juda.

Silpa, die Magd der Saal und Nebenfrau des Jakob, Mutter des Gad und des Asser, 1 Mos. 29, 24; 30, 9 ff. u. d.

Silfa, ein Sohn des Jophah aus Asser, 1 Chron. 8 (7), 37.

Silvanus, s. Silas.

Silvanus, Name des Konstantin aus Mananalis, s. Paulicianer.

Silvanus oder **Sylvanus**, Antitrinitarier, war erst reformierter Prediger und Inspektor in Ladenburg in der Pfalz. Er wie sein Gesinnungsgenosse Adam Neuser, ebenfalls Prediger, suchten ihre antitrinitarischen Ansichten mit dem Islam in Einklang zu bringen. Sie wandten sich brieflich an den Sultan Selim II., wurden aber vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz gefangen genommen. Bei der gegen sie geführten Untersuchung wurde Silvanus überführt, eigenhändig den Traktat: „Wahres christliches Bekenntnis wider den dreipersonlichen Abgott und zweimäurigen Gözen“ geschrieben zu haben. Neuser gelang es zu entfliehen, er ist später zum Islam übergetreten. Silvanus dagegen wurde auf Befehl des Kurfürsten am 23. Dezember 1572 auf dem Marktplatz zu Heidelberg enthauptet.

Silverius, Sohn des Papstes Hormisdas, wurde am 8. Juni 536 von dem Gotenkönig Theodat als Nachfolger Agapets I. zum Papst ernannt, verbündete sich in demselben Jahre mit Belisar, als dieser in Italien einfiel, und öffnete ihm die Thore Roms, geriet aber dann in Verdacht, mit dem Gotenkönig Vitiges geheimes Einverständniß zu hegen, und machte sich in Konstantinopel mißliebzig, weil er wie sein Vorgänger (s. Agapet I.) gegen den Monophysitismus der Kaiserin Theodora thätig war. Auf deren Befehl schickte ihn Belisar 537 in die Verbannung nach Patara in Lykien. Unter seinem Nachfolger Vigilius durfte er nach Italien zurückkehren, wurde aber bald neu verurteilt und auf die Insel Palmaria im Tyrchenischen Meere verbannt, wo er gestorben ist.

Silvester, s. Sylvester.

Sima oder **Simma**, 1. ein Levit, Nachkomme Gersons, der 1 Chron. 7 (6), 20 und 42 erwähnt ist, allerdings nach verschiedenen Abstammungslinien. — 2. Ein Levit zu Hizkias Zeit, 2 Chron. 29, 12.

Simar, Hubert Theophil, katholischer Theolog, geboren 1835 in Eupen, nach langjähriger Thätigkeit als Professor in Bonn und lebhafter Beteiligung an katholischen Vereinen, besonders am Bonromäusverein (s. d.), 1891 Bischof von Baderborn, nachdem er schon 1887 zum päpstlichen Hausprälat ernannt worden war, obwohl man in Rom seine freieren Ansichten in der Frage der Erziehung und Bildung des Klerus und seine Eingenommenheit gegen die tridentinischen Seminare des Bischofs Korum von Trier recht wohl kannte. Von seinen zum Teil in 2. und 3. Auflage erschienenen Schriften sind zu erwähnen: Die Theologie des heiligen Paulus; Lehrbuch der katholischen Moralthologie; Gewissen und Gewissensfreiheit; Lehrbuch der katholischen Dogmatik.

Simea, 1. Der dritte Sohn des Isai, s. Samma 2. — 2. Ein Sohn Davids, s. Simeam 2. — 3. Der Sohn des Usa, ein Levit, s. 1 Chron. 7 (6), 30. — 4. Der Sohn des Michal, ebda. 8. 39. — 5. Ein Sohn des Mikloth aus Benjamin, Kap. 9 (8), 32, der 10 (9), 38 Simeam heißt.

Simeam, s. Simea 5.

Simeath, eine Ammonitin, Mutter des Nojabar (s. d.), 2 Kön. 12, 21; 2 Chron. 24, 26.

Simeathiter, ein Geschlecht von Schriftgelehrten in Jabez, 1 Chron. 2, 55.

Simeel, 1. Der zweite Sohn des Gerson und Enkel Levis, 2 Mos. 6, 17; 1 Chron. 7 (6), 17 u. 8. Seine Nachkommen heißen 4 Mos. 3, 21 Simeiter. Am wahrscheinlichsten wird auch dieser verstanden unter dem Sach. 12, 13 erwähnten Simeel, so daß, wie in S. 12 neben dem königlichen, so hier neben dem priesterlichen Hauptgeschlecht noch eine Nebenlinie namhaft gemacht wird. — 2. Der Sohn Geras aus Sauls Geschlecht, der David suchte, 2 Sam. 16, 5 ff., dann dessen Verzeihung erbat und erhielt, Kap. 19, 16 ff., dann aber unter Salomo seine verdiente Strafe empfing, 1 Kön. 2, 8. 36 ff. Er kann auch Esther 2, 5 und Stücke in Esther 7, 1 (Luther: Semei) gemeint sein, da die hier bezeichnete Abstammung nicht nach der genauen Folge der Geschlechter, sondern nur in den Hauptpersonen durchgeführt ist (Sohn = Nachkomme). — 3. Der Sohn des Ela, ein Anutmann Salomos, 1 Kön. 4, 18, wahrscheinlich derselbe, der Kap. 1, 8 genannt ist. — 4. Ein Sohn des Phadaja aus königlichem Geschlecht, 1 Chron. 3, 19. — 5. Der Sohn des Jakkur aus Simeon, Kap. 4, 26 f. — 6. Der Sohn des Gog aus Ruben, Kap. 6 (5), 4. — 7.—12. Leviten, betreff deren sich nicht feststellen läßt, ob dieselbe Person an mehreren Stellen gemeint ist, Kap. 7 (6), 29; S. 42; 26 (25), 17; 2 Chron. 29, 14; 31, 12 f.; Esra 10, 23. — 13. Ein Benjaminit, 1 Chron. 9 (8), 21. — 14. Ein Ramathiter, der Aufseher über Davids Weinberge, Kap. 28 (27), 27. — 15. 16. Zwei Zeitgenossen Esras, Esra 10, 33. 38. — 17. Ein Vorfahr Christi (Luther Semei), Luk. 3, 26.

Simeiter, s. Simeel 1.

Simeon (Erhöhung), 1. zweiter Sohn des Jakob und der Lea, 1 Mos. 29, 33 u. 8., nahm im Verein mit Levi an Sichern und seinem ganzen Geschlecht für die Schmach, die ihrer Schwester Dina angethan worden war, eine fürchterliche Rache, Kap. 30, 25 ff., weshalb beide Brüder von ihrem Vater mit dem Fluch der Zerstreung ihrer Stämme belegt wurden, Kap. 49, 5 ff., und wurde von Joseph in Aegypten wohl als der älteste der Brüder, die gegen Rubens barmherzigen Plan seinen Verkauf in die Sklaverei betrieben hatten, als Geisel zurückbehalten, Kap. 42, 24 ff. In der späteren Geschichte tritt er und sein Geschlecht auffallend zurück und wird im Segen Moses gar nicht erwähnt. Die fünf Geschlechter, in die sich seine Nachkommenschaft teilt, sind 4 Mos. 26, 12 ff. aufgezählt; über die Unterschiede dieser Angaben von denen in 1 Mos. 46, 10 und 1 Chron. 4, 24 f. die Art. über die einzelnen Namen. Den auffallenden Rückgang der Zahl von 22200 Stammesgliedern, wie sie die erstgenannte Stelle angibt, gegenüber der Zahl von 59300 bei der ersten Zählung, 4 Mos. 1, 23, erklärt man sich aus der naheliegenden Vermutung, daß von dem Kap. 25 erzählten

Strafgericht hauptsächlich Simeoniten betroffen sein mögen (s. B. 14). Der Stamm betamgar kein eigenes Gebiet, sondern nur Städte zugewiesen, die im Stammgebiet Juda lagen, Jos. 19, 1 ff., so daß etliche von ihnen Kap. 15, 21 ff. und anderwärts als zu Juda gehörig bezeichnet werden. Später wird der Stamm auch noch ganz vereinzelt erwähnt und zwar in einer Weise, die den Schluß erlaubt, daß seine Glieder ein Nomadenleben geführt haben, soweit sie nicht als sesshafte Leute ganz in dem Stamme Juda oder auch in kanaanitischer und ismaelitischer Volksgemeinschaft aufgingen. So macht die Erhebung des Stammes 2 Chron. 15, 9 und 34, 6 ganz den Eindruck, als ob es auch Simeoniter im Norden des Landes gegeben habe, und das Geschlechtsregister 1 Chron. 5 (4), 39 ff. berichtet von selbständigen kriegerischen Nomadenzügen einzelner Stammesteile. — 2. Ein Israhelit nach dem Exil, Esra 10, 31. — 3. Ein Vorfahr der Mattabäer aus dem Priestergeschlecht Joarim (s. d.), 1 Makk. 2, 1. — 4. Ein gottesfürchtiger Israhelit, der das Jesustind bei der Darstellung im Tempel als Heiland begrüßte, Luk. 2, 25. 34. Ohne Grund hat man in ihm den Sohn des Hilael und Vater des Gamaliel erkennen wollen. — 5. Der Sohn des Juda, ein Vorfahr Christi, Luk. 3, 30. — 6. Simeon, der Sohn des Klopas (s. Kleophas 1), ein Better des Heilandes, wurde nach dem Märtyrertod des Jakobus des Jüngeren von der Gemeinde zu Jerusalem zum Bischof erwählt. Über sein verwandtschaftliches Verhältnis zum Herrn und zu diesem Jakobus, wie über den Zeitpunkt dieser Wahl s. Bd. I S. 579 und Bd. III S. 521 f. Einzige Quelle für diese Nachrichten ist die Kirchengeschichte des Eusebius (s. d. a. a. L. angeführten Stellen), der Buch III Kap. 32 eine ausführliche Beschreibung von dem Märtyrertode des Simeon gibt auf Grund der Aufzeichnungen des Hegesippus: er sei als Greis von 120 Jahren von jüdischen Sektierern unter Kaiser Trajan bei dem konsularischen Beamten Alitius als Christ verflagt, viele Tage gemartert und endlich gekreuzigt worden. Im Chronikon nennt Eusebius das Jahr 109 als Todesjahr des Simeon. — 7. Metropolit von Seleucia, soll zuerst behufs des antiphonischen Chorgesangs die Gemeinde in zwei Teile geteilt haben, die einander sich gegenüberstehend im Singen von Psalmen abwechselten. Auch dichtete er selbst Hymnen. Über seinen Tod als Märtyrer um die Mitte des 4. Jahrhunderts s. den Art. Persien. — 8. der Paulicianer, s. d. — 9. Metaphrastes, s. Metaphrastes. — 10. Der Heilige, aus Syrakus gebürtig, kam nach längerem monchischen Leben in Palästina und am Fuße des Sinai nach Europa zurück, endlich nach Trier, ging mit dem Erzbischof Poppo (1016—47) nochmals nach dem heiligen Lande, ließ sich nach seiner Rückkehr 1028 in einem Schlupfwinkel der Porta nigra zu Trier nieder und starb 1035. Im Jahre 1042 wurde er heilig gesprochen und seine Zelle zur Simeonskirche erweitert. Dieselbe ist eingegangen, aber die Porta nigra heißt noch

nach ihm „Simeonsthor“. — 11. (Symeon) von Durham, daher Durelensis, ein englischer Geschichtsschreiber, Mönch und Vorfänger zu St. Cuthbert, ist Verfasser der *Historia Durelensis Ecclesiae* und der *Historia Regum*. Erstere, zwischen 1104 und 1108 geschrieben, zeichnet sich durch Originalität aus und ist von großem Werte, letztere dagegen, 1121 oder 1129 verfaßt, ist nur eine Kompilation. Außerdem hat Simeon auch noch die *epistula ad Hugonem de Archiepiscopis Eborac.* geschrieben. Vgl. *Encyclop. Brit.* Vol. XXII 1887. — 12. Erzbischof von Thessalonich, geistlicher Sohn des Patriarchen Callistus II. von Konstantinopel, „Lichtträger der orthodoxen Theologie“, war einer der eifrigsten und einflußreichsten Vertreter des griechischen Kirdentums unter den letzten Paläologen. Bis zu seinem Tode 1429 verteidigte er seine Metropole gegen die türkischen Angriffe und seine Kirche gegen die lateinischen Reformbestrebungen. Seine Bedeutung als Dogmatiker und Polemiker gründet sich besonders auf seinen *dialogos en zorisata kata pasan alogoson* mit den 2 Teilen *de sola fide Domini et Dei et salvatoris Jesu Christi* (Theologie und Christologie) und *de sacris ritibus et singulis ecclesiae mysteriis* (Sacramentslehre). Vielleicht noch wertvoller ist seine *eghghria peri tou theou raon*, die ein vollständiges liturgisches Handbuch bildet. Als Polemiker wendet er sich auch gegen die abendländische Kirche und ihre Einigungsbestrebungen, besonders in locus Bilderverehrung, Sacramentslehre und Jansenfrage. Noch 1672 erwähnt ihn ehrend die Synode zu Jerusalem als Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens. Seine Werke bei Migne, series Graeca. Bd. 155. — 13. Charles, der reformiert gerichtete Begründer und langjährige Führer der Low Church party, geboren 1754, Fellow im Kings College und über 50 Jahre lang Pfarrer in Cambridge, gestorben datselbst 1836, „die Säule, an der sich in Cambridge die Hochstult des Rationalismus brach“. Er schrieb *Horae homileticae* 1819 ff. (2. Aufl. 1832 ff.), 21 Bände, mit 2536 Predigten und Predigtstücken fast über die ganze Heilige Schrift. — 14. S. im übrigen d. Artt. Simon.

Simeoni, Giovanni, Kardinal, geboren 1816 in Pagliano, 1857 päpstlicher Hausprälat, 1875 Nuntius in Madrid, wo er schon früher die durch die Revolution unterbrochenen Beziehungen zur Kurie wiederhergestellt, in demselben Jahre Kardinal, nach Antonellis Tod 1876 Staatssekretär Pius' IX. bis zu dessen Tod, ein entscheidender Vertreter der französischen Politik im Vatikan, ein heftiger Gegner des Dreikönigs und des Königreichs Italien. Leo XIII., der zunächst freie Hand haben wollte, ernannte ihn zum Generalpräfecten der Kongregation der Propaganda. Aber auch in seiner neuen Stellung setzte S. seine alte Politik fort: die italienischen Kapuziner rief er aus Tunis zurück und erließ sie durch Franzosen, wie er denn überhaupt das Institut der Propa-

ganda dem französischen Einfluß dienstbar machte. Er starb 1892.

Simeoniter, Angehörige des Stammes Simeon (i. d. 1), 4 Mos. 25, 14; 1 Chron. 28 (27), 16.

similitudo dei, f. „donum superadditum“, „Ebenbild“ Gottes und „imago dei“.

Simler, 1. Georg, der hochangesehene Lehrer Melancthon's, gebürtig aus Wimpfen am Berg (Heffen-Darmstadt), gebildet in Köln. Am Anfang des 16. Jahrhunderts war er Rektor der Lateinschule in Pforzheim, seit 1510 Professor liber. artium, später Jurist in Tübingen. Dort (1507—1509) wie hier (1512—1518) war Melancthon sein Schüler, der ihm besonders im Griechischen viel verdankte und der ihn noch später „wie einen Vater ehrte“. Er starb um 1535. Berühmt ist seine griechische Grammatik: *Observationes de arte grammatica*, Tüb. 1512.

— 2. Johann Jakob, Nachkomme von 3., geboren 1716, gestorben 1788, Inspektor des Alumnats zu Zürich, gelehrter Sammler, gab „Sammlungen alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes“ (Zürich 1757 ff.) heraus, versuchte eine Überarbeitung der Lobwasser'schen Psalmen. — 3. Josias, Bullingers Schwiegersohn und Biograph, vielseitiger Gelehrter der Reformationszeit, wurde 1530 zu Kappel geboren, nach Studien in Basel, Straßburg und Zürich am letztgenannten Orte Pfarrer und seit 1552 Professor der neuestenentlichen Exegese, trat literarisch besonders im Kampfe gegen Stancarus, dessen Behauptung von der Beteiligung allein der menschlichen Natur Christi an seinen Welterwerke er bestritt, sowie gegen die italienischen Trinitarier, anderwärts aber auch gegen die „Ubiquisten“, z. B. Jakob Andrea, hervor. Zur *Confessio Helvetica* von 1566 schrieb er die Vorrede. *Commentarii in Exodum* von ihm kamen nach seinem Tode heraus. Außerdem war er ausgezeichnet als Mathematiker, Astronom und Geograph. Er starb 1576.

Simma, f. Sima.

Simon 1. der Gerechte (auch Simon d. i. Simeon der Erste), Hohepriester 310 bis 391, Sohn und Amtserbe von Onias I. (gest. 291), Enkel des Hohenpriesters Jaddua (Alexander des Großen Zeitgenosse): Joseph antiqu. XII, 2, 4 f.; 4, 10. Seine Verdienste um Erneuerungsbauten am Tempel, um Befestigung Jerusalems, um glanzvolle Opfer- und Kultusinstitutionen, sowie seine eigene majestätische Erscheinung werden Sirach 50 geschildert (dem gottesdienstlichen Schlussschore Sirach 50, 24—26 entkammt Rinkarts „Nun danket alle Gott“). Der Talmud führt breit aus, was Sirach und Josephus von S. I. rühmen (antiqu. XII, 2, 5: „Der Gerechte wurde er zu benannt wegen seiner Gottesfurcht und wegen seiner treuen Gesinnung gegen seine Volksgenossen“). — 2. II. Hohepriester 219—199, Sohn und Nachfolger von Onias II. (250—219), Vater und Vorgänger von Onias III. (199—175): Josephus antiqu. XII, 4, 10; Zeit-

genosse des Ägypterkönigs Ptolemäus Philopator, der 217 durch den Sieg bei Raphia Palästina gewann, gegen Jerusalems Tempel und Priesterschaft böseste Gesinnung zeigte, aber doch durch Simon II. von der beabsichtigten Tempelschändung abgehalten wurde. Das 3. Buch der Makkabäer (entstanden um 40 n. Chr., nach der durch Cajus Caligula veranlaßten Judenpege in Alexandria und dem Attentat auf den Tempel Jerusalems) knüpft (Kapitel 2, 27 ff.) seine auf Caligula gemünzten Schilderungen von der den Judenbasser vor der Tempelschwelle lähmenden Geisteskrankheit an des Ptolemäus Philopator, des Seliotor (2. Makkab. 3, 24 f.) des 145 v. Chr. gegen die alexandrinischen Juden tobenden Ptolemäus Physton Katastrophe an, den Römer bedrohend mit dem einst zwei griechischen Machthabern widerfahrenen Gottesgerichte, wenn er von seinem Judenhasse nicht lasse. — 3. (auch Simeon und Symeon z. B. 1 Makkab. 2, 65) Thassi (Bulg. schreibt auch Thasi): 1 Makkab. 2, 3; 5, 17 ff.; 10, 74—82; 11, 59. 66; 12, 33. 38; 13, 1—14. 17 ff. 25 ff. 33—34; 14, 1 ff.; 15, 26 ff.; 16, 1 ff.; 2. Makkab. 8, 22. Der Beiname Thassi ist dunkel (1 Makkab. 2, 3; ob „be-fruchteten“ oder „feurig“? ob gleich Thadäus?). Simon ist der zweite von den fünf Heidenjähnen des Priesters Mattharias (aus Modein bei Jerusalem), der 167 v. Chr. den Kampf gegen das (im Zweerkönig Antiochus Epiphanes verkörperte) jubenfeindliche Heidentum siegreich aufnahm. Simons älterer Bruder ist Johannes Gaddi, die jüngeren sind Judas Makkabäus, Eleazar Aron, Jonathan Apphus (1. Makkab. 2, 1—5). Sie alle heißen auch, nach ihrem Urgroßvater (Joseph. antiqu. XII, 6, 1) Hasmonäer, d. h. „Fürsten, Vornehme“, oder nach dem dritten Bruder (Judas) Makkabäer („Hämmer“: nach den 4 Anfangsbuchstaben der 2 Mos. 15, 11 a stehenden Frage). Simon kämpfte anfangs unter seinem Vater und Bruder (Johannes), später als seines Volkes Hoherpriester, Oberfeldherr und unumschränkter Fürst gegen der Syrer treulose List und rohe Gewalt, bis er im 8. Jahre seiner Regierung (135 v. Chr.) von seinem Schwiegersohne (Ptolemäus, Befehlshaber von Jericho, stand im syrischen Felde und hoffte auf Simons Antritt in der Burg) Tod murehlinga getötet wurde (Joseph. antiqu. XIII, 7, 4; 1. Makkab. 16: der Anweisung bei Josephus können den alten Makkabäerbericht nicht entkräften, der kurz nach den Ereignissen niedergeschrieben ist). Den 142 v. Chr. das jüdische Volk durch Simons geschickte Kriegsführung und diplomatische Verhandlungen (mit Syren und Römern) vollen Frieden und datierte zum Danke dafür (1. Makkab. 13, 41 f.) von einem Jahre ab eine neue Zeitrechnung. — 4. ein Benjaminit unter dem Hohenpriester Onias III. (s. d. 3), 2 Makk. 3, 4 ff.; 4, 1 ff. — 5. Der eigentliche Name des Petrus (griechisch auch Symeon), s. d. — 6. Der Vater des Judas Ischarioth, Joh. 6, 71 u. 8. —

7. Ein Pharisäer, in dessen Haus die Salbung Jesu vor seinem Tode geschah, Matth. 26, 6; Mark. 14, 3. Die Gleichheit des Namens hat dazu geführt, ihn für dieselbe Person wie den Luk. 7, 40 genannten Simon anzugeben und wegen Joh. 12, 1 ff. für den Vater des Lazarus oder für den Mann der Martha zu halten. Aber die beiden Salbungen sind ohne allen Zweifel ganz verschiedene Ereignisse, und der Bericht des Johannes nötigt gar nicht dazu, die Salbung im Hause der bethanischen Geschwister stattfinden zu lassen. — 8. Der Kananiter, s. Simon Zelotes. — 9. von Kyrene (Cyrene Matth. 27, 32; Mark. 15, 21; Luk. 23, 26) wurde, als er eben vom Felde kam (vermutlich nicht von Feldarbeit her), gezwungen, Jesu das Kreuz nachzutragen. Joh. berichtet nichts davon, sondern nur, daß Jesus sein Kreuz getragen habe, woraus man mit Verkennung der ganzen Art des Evangeliums geschlossen hat (Keim), es solle die synoptische Ueberlieferung korrigiert werden. Markus sagt, Simon sei „Vater des Alexander und Rufus“ gewesen (s. d.). Dieser Rufus wird derselbe sein, den Paulus als „den Auserwählten im Herrn“ neben seiner Mutter grüßen läßt (Röm. 16, 13). Wahrscheinlich ist Simon selbst Christ geworden und hat vielleicht samt seiner Familie in Jerusalem Wohnung genommen, wo Paulus die mütterliche Liebe der Hausfrau erfahren durfte, die, Witwe geworden, mit Rufus nach Rom übergesiedelt sein mag. — Gnostiker, wie Basilides (Iren. I, 24, 4), behaupteten, Sim. v. K. sei an Stelle des gottgesandten Christus gekreuzigt, wiewohl letzterer nur zum Schein gelitten habe. — 10. Zelotes, ö *Marcks*, „der Eiferer“, bei Luk. 6, 15 und Apostelg. 1, 13, ö *Kanavatos* bei Mark. 3, 18 und Matth. 10, 4 (nicht wie text. rec. *Kanavians*), einer der Zwölf, nur dem Namen nach bekannt. Die gewöhnliche Benennung „von Kana“ ist unrichtig (nach Niceph. VIII, 30 soll Simon gar der Bräutigam auf der Hochzeit zu Kana gewesen sein), da ö *Kav.* nur gräzisiertes *μαρς* ist, wodurch Simon als früheres Mitglied der Partei der Zeloten oder Eiferer bezeichnet wird, jener radikalsten Pharisäerrichtung, welche alle Art von Herrschaft außer der Gottes verwarf (s. d., vgl. Josephus ant. XVIII, 1, 6 und die Ausleger zu Apostelgesch. 5, 36 f.) — oder ein von Christo selbst ihm wegen seines feurigen Charakters gegebener Beiname. Die Identifikation dieses Simon mit jenem Simon, welcher nach Hegeripp (s. Euseb. h. e. III, 11; IV, 22, 4) dem Jakobus in Jerusalem als Bischof folgte, hängt mit der schwerlich richtigen Meinung zusammen, daß die im N. L. bezeugenden „Brüder Jesu“ tatsächlich seine Vettern gewesen seien. Sein Gedächtnistag fällt in der lateinischen Kirche mit Judas Lebbaus auf einen Tag, d. 28. Okt. Evang.: Joh. 15, 17—21; Matth. 10, 3—9. während die griech. K. das Gedächtnis Simons am 27. April und das des Judas am 19. Juni feiert. Vgl. den Art. „Brüder Jesu“ I, 579, wo allerdings nicht alle allgemein anerkannt ist. — 11. der **Hauberer**, *magus*, ö *μαγος* (*μαγειαν* App. 8, 9), bezauberte durch sein

Aufstehen die Volksmenge in Samaria, ehe Philippus das Evangelium dorthin brachte. Nach Hieronymus (zu Matth. 24) soll er von sich gesagt haben: „Ich bin Gottes Wort, ich bin herrlich, ich der Paraklet, ich bin allmächtig, ich das All Gottes (omnia Dei)“; nach den Pseudoclementinen, die ihn zu einem Johannes Jünger machen, nannte er sich sowohl den *σπουδόμενος αἰ* als auch den *εὐρώς* und *ἀνοτάρις τῆς θύρας* des Weltknechtsgottes. Nach der Apg. gab er vor, er sei etwas Großes (Wahrscheinlich *μύριον*), „eine göttliche Erscheinung, etwas Messiasartiges“ (so Zeller z. d. St., vgl. Theudas Apg. 5, 36). Das Volk gab das Urteil ab: „Dieser ist die Kraft Gottes, welche heißt „μεγάλη“, wohl nicht „die große“, sondern „die erschütternde“, μέγας (so setzt die meisten Ausleger mit Klostermann). Aus unlauteren Motiven trat er zum Christentum über. Die Wunderzeichen thaten es ihm an, und als auch in den Getauften nach erfolgter Handauflegung durch Joh. und Petr. Charismata, wie Zungenreden, Prophetie, vielleicht auch die Wundergabe und ähnliche, sich auswirkten, begehrte er für Weib die Begabung mit der Fähigkeit, auch seinerseits durch Handauflegung den Heil. Geist verleihen zu können. Petrus mußte ihn hart darob ansprechen und zur Buße ermahnen. Seine Heue scheint doch nur sehr oberflächlich gewesen zu sein und sein altes Wesen in um so ärgerer Weise sich geltend gemacht zu haben. Offenbar hat er in den Aposteln selbst auch nur Zauberer gesehen. Einige Forscher haben, aber ohne genügenden Grund, diesen Simon mit jenem aus Cypern gebürtigen Juden Simon identifiziert, einem Zauberer (*μαγὸς ὁμοῦ οὐκ-πτομένον*), von dem Josephus (ant. XX, 7, 2) erzählt, daß der Landpfleger Felix seine Kupplerdienste gebrauchte, um Drusilla ihrem Gemahl König Agrippa v. Emesa abspenstig zu machen. Dagegen wissen wir aus Just. in (apol. I, 26, 56. II, 15. Dial. 120), der, selber in Sychem geboren, hier wohl unterrichtet gewesen sein muß, daß unser Simon ein geborener Samaritaner war, aus einem Orte Gitta (oder Gitta?) stammend, und unter Kaiser Claudius auf seinen Kunststreifen bis nach Rom kam, wo er auf Volk und Senat solchen Eindruck machte, daß ihm göttliche Verehrung geschenkt wurde. Dagegen beruht Justins Nachricht, dem Simon sei „an dem Tiber zwischen den zwei Brüdern“ eine Bildsäule errichtet worden mit der Inschrift Simoni Deo Sanoto, auf einer Verwechselung mit einer Sabinischen Gottheit Demo, wie eine im Jahre 1574 aufgefundenen Bildsäule beweist. Weiter berichtet Justin, daß Simon eine öffentliche Dirne namens Helena mit sich herumgeführt habe, τὴν αὖ αὐτὸν ἔνομαεν πορνῇ γνωμην. Simon und Helena erscheinen als „Internationen eines männlichen und weiblichen göttlichen Prinzips nach Art der syrisch-phönizischen Mythologie“ (Wölfler, Lehrb. d. Ketz. I, 137). Irenaeus weiß außerdem, Simon habe gelehrt, er sei der, welcher unter den Juden als Sohn erschienen, in Samarien als Vater herabgestiegen und zu

den übrigen Völkern als Heil. Geist gekommen sei (adv. haer. I, 23, 1).

Simon erscheint den kirchlichen Häresenologen durchweg als Vater aller Ketzereien, als „der Baum, von dem solche Früchte (der Gnosis) herkommen“ (Iren.), als „Erstgeborener Satans“ (Ign. Trall. interpol. 11). Auch die Sage bemächtigte sich seiner Gestalt. Petrus (z. Z. auch Paulus) disputiert mit ihm in Rom und bringt ihn, den aufgelaufenen Gaukler, schmählich zu Fall. S. den Art. Petrinisches Christentum (Pseudopetr. Litter.) Bd. V, S. 241 zu Acta Petri et Pauli und S. 246 zu Actus Petri cum Simone. Eine antikatbolische judenchristliche Richtung hat in dem gewissenen Roman, dessen verschiedene Rezensionen unter dem Namen Clementinen bekannt sind (f. Bd. I, S. 777 f.), gelegentlich Züge des Apokalyptischen Paulus auf Simon den Zauberer übertragen. Zu den ärgsten Auswüchsen der Tübinger Tendenzkritik, von Baur begründet, von seinen Schülern ins Unglaubliche gesteigert, gehört die Behauptung, Simon sei überhaupt keine historische Persönlichkeit, sondern nur Produkt berechneter Dichtung, und es verberge sich Apg. 8 hinter der Gestalt Simons die des Apostels Paulus. S. noch den Art. Simonianer.

Litteratur: Simon, Leben und Lehre Simons des M. in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1841, III; Elysius, die Quellen der römischen Petrusage, Kiel 1872. 12. Ein Werber zu Joppe, der Petrus beherbergte, Apg. 9, 43; 10, 6. — 13. Simon (griechisch Symeon) mit dem Zunamen Nigai, ein Prophet der Gemeinde zu Antiochien, Apg. 13, 1. — 14. Bar Giora (hatt bar auch b. d. i. „Sohn“; hatt Gioras auch Joras, Jair; irrig steht Tacit. hist. 5, 12 die Bezeichnung Borgiae nicht bei Simon, sondern bei Joannes; des Dio Cassius Harporas (Vopas 7) ist Schreibfehler). Er stammte aus Gerasa, einer Hauptstadt des transjordanischen Jussan, bildete zu Anfang des jüd. Krieges gegen Vespasian Freischaren in Arabattine (nördlich von Jerusalem), unternahm Streifzüge von Masada aus gegen Judäa und Judäa, bis er im J. 67 zur Befestigung und Verteidigung Jerusalems berufen wurde. Er zählt neben Eleazar (dem Besieger des syrischen Legaten Cestius im Oktober 65: Josephus bell. Jud. 2, 17, 6 ff.: Tacitus, hist. 5, 10) und Johannes von Gischala zu den fanatischen Häuptern der kriegstüchtigen Volkspartei und steht im schärften Gegensatz zu der aristokratischen, vorsichtig diplomatisierenden, halbbrömischen Partei, deren Haupt der Hohepriester Ananias (d. i. Annas, der Juchas-Häupter: Josephus ant. XX, 9, 1; Eusebius 2, 1, 23) und deren Sprecher (Apolog) Josephus wurde. Bis 67, nach dem Tunge des Ananias und der jüdischen jersalemischen Regierung, hatte der berebete, flugrende und thatkräftige Johannes v. Gischala in Jerusalem den maßgebenden Einfluß; er ließ die gewaltthätigen Horden Simons zunächst nicht in die Hauptstadt ein. Letztere nahmen ihre Standquartiere im unteren Teile der Felsenfeste Masada (am toten Meere) und

streiften von da aus besonders nach Idumäa (Joseph. bell. Jud. 4, 7, 2; 9, 5, 3, 9: *Idumaea*), allmählich bis 40000 Streiter stark. Um des Johannes Macht zu brechen, wurde Simon im Jahre 67 von der Bürgerchaft Jerusalems zu Hilfe gerufen: er sollte den Bürgerkrieg zwischen Eleazar, der den Tempel besetzt hielt, und Johannes enden; doch sein Kommen mehrte die Zahl der Parteien und die inneren Wirren. Wohl stritten die drei gegen die Römer: Simon hielt den Zion und die gewaltigen Außenmauern (mit 164 Thürmen), die Oberstadt und Teile der Akra, persönlich im Bollwerk Phasael wohnend; Johannes hielt den Morija, die Antonia, das Tempelplateau; Eleazar und seine Zeloten (Eierer) hielten die innere (zweite) Tempeltabelle: richtig urteilt Tacitus hist. 5, 12 „Simon und Johannes waren stark durch ihre Massen und deren Bewaffnung, Eleazar durch seine Stellung“. Aber leider schwächten sich die drei Führer und Parteien durch „Kämpfe, List, Brandlegung, Vernichtung der Getreidevorräte“: Matth. 24, 15–24 erfüllte sich, fromme Juden und die Christen flohen aus der entseiligten Stadt (Joseph., bell. 4, 6, 3; 6, 2, 1; Euseb. 3, 5). Durch Kühnheit (Ausfälle, Zerstörung der römischen Belagerungsarbeiten) überragte Simon noch den Johannes, ebenso durch sein Ansehen bei den Kriegern (bell. Jud. 5 Buch) und jugendliche Kraft; er kannte die Todesfurcht auch der Hoffungslosen; er setzte es durch, daß die römischen Sieger nur Trümmer finden sollten (bell. 6, 7). Beim Falle Jerusalems (5. August 70) entkam Eleazar nach Masada, Johannes und Simon wurden gefangen (bell. Jud. 7, 2) und im Triumphzug des Zims (bell. 7, 8) vorgeführt: Johannes wurde zu lebenslänglichem Kerker verurteilt, der gefährlichere Simon vom tarpejischen Felsen gestürzt. Des Simon Thaten, Erfolge, letztes Schicksal erinnern an die Tragödie des Percinotorio. — 15. **ben Gamaliel**. Seit 30 v. Chr. bis 150 n. Chr. übten die beiden Schulen des des Gesetzesbuchstaben streng betonten Pharisäers Schammai (s. d.) und des die harten Formeln oft milder ausdeutenden Hillel (kam aus Babylon nach Jerusalem) starken Einfluß auf die religiösen und politischen Anschauungen des Synhedriums, der Schriftgelehrten, des die schwersten Entscheidungen durchkämpfenden Volkes. Die Häupter von Hillels Familie und Rabbinenämter sind in beiden von Jahrhunderten in genealogischer Folge die fünf: Hillel, Simon I., Gamaliel I. (Apostelgesch. 5: war unter Titus, Galatia, Claudius, Nesi, d. h. Präsident des hohen Rates, starb 88 n. Chr.), Simon II., Gamaliel II. (Zeitgenosse von Bar Kochba und ben Akiba, Rabbinenführer zuerst in der nach Jerusalems Zerstörung begründeten Hillelischen Schule von Jamnia bei Jericho, später in der von Elazar ben Azaria leitenden orthodoxen, rigoristischen Rabbinenschule von Tiberias). Der aus Apostelgesch. 5 bekannte Gamaliel also, vom Talmud „der Alte, der Greis“ zubenannt, Pauli Lehrer, ist Sohn und Vater eines

Hilleliten Simon. — Der ältere Simon, als Hillels Sohn auch Erbe von des gelehrten Vaters Lehrtypus und Autorität, in sein Zeitgenosse. Der jüngere Simon, zwischen 50–90 n. Chr. von Einfluß, wird von Josephus (bell. IV, 2, 1; vita 38) neben den Parteihäuptern der römerfeindlichen Zeloten (im Jahre 67–69) Johannes von Gischala und Justus von Tiberias als Gegner des zweideutigen, den Bürgerkrieg in Galiläa ohne Energie habers Josephus genannt: umsonst bemühten sich jene drei, von Jerusalem aus durch Urteil des Kriegssynhedriums und durch eine militärische Prüfungscommission den Gouverneur Galiläas von seiner Stelle zu entfernen oder zu kühnerem Widerstande gegen Vespasian zu spornen. Simons Geist lobte in Bar Kochba und ben Akiba im fanatischen Heidenhass neu auf und vermachte seinem Sohne (Gamaliel II.) um 135 n. Chr. die oberste Stelle inmitten der übriggebliebenen strengen Pharisäer: er ward „Stellvertreter des Hohenpriesters“ und „Patriarch“ (in Jamnia und Tiberias) genannt und leitete die Zeit ein, in der das Judentum aus Heidenhass auf jede Propaganda verzichtete und grollend sich abschließend von seiner großen Vergangenheit, vom Buchstaben des vergötterten Kanon lebte.

Vgl. Enaid, Geschichte des Volkes Israel Bd. 6 und 7; Grätz, Geschichte der Juden, Bd. 3 und 4; Wils. Pressel, Die Zerstreuung des Volkes Jsr. 1888 ff; Jost, Judentum und seine Setten. — 16. **bar Jochai** lebte im 2. Jahrhundert n. Chr. als Schulhaupt in Jamnia (Zabne), später als Einsiedler, dann in Thetua, starb in Tiberias. Zu Jamnia und in seinem Einsiedlerleben war er eifrig mit Mischna (vgl. Talmud) und Kabbala beschäftigt. Nach dem Aufstand Bar Kochbas beteiligte er sich lebhaft an der Neuordnung des zerrütteten jüdischen Gemeinwesens; auch soll er nach Rom entsandt den Kaiser Antonin zur Aufhebung der strengen Unterdrückungsgesetze vermocht haben. Als Fortbildner und Lehrer der Mischna nimmt S. eine bedeutende Stelle ein; in Lehre und Leben war er von peinlicher Strenge, für seine Person ein rigoroser Asket, dazu eine Art „Wunderrabbi“. Der Überlieferung gilt er als Verfasser des Buches Sohar (s. d. Art. Kabbala). Aber u. a. sprechen gegen diese Meinung die Sprachfarbe des Buches und offenbare Anachronismen. Gleichwohl wollen Neuf und Prebel nicht in Abrede stellen, daß gewisse Teile des dunkeln Buches dennoch auf S. zurückgehen. Mehrere hundert als simonisch tradierte Sprüche im Talmud verraten keine rabbinistische Richtung, was bei der Beschaffenheit des Talmuds einerseits, der mystischen Geheimlehre andererseits in der Ordnung ist. Vgl. aus der neuesten Litt. Ph. Bloch bei Winter und Wünsche, D. Jüd. Litt. III 270–282 (1896). S. seht den Sohar in das 14. oder 15. Jahrhundert und scheint jeden Anteil Simons zu leugnen. — 17. (Simeon, Symeon) Stylites, auch der Syrer oder der Ältere genannt, der

Begründer einer neuen, phantastischen Art des Anachoretentums, die vom 5.—12. Jahrhundert ihre Vertreter hat. In dem Bestreben, der Erde möglichst entrückt und dem Himmel möglichst nahe zu sein und dies auch äußerlich zur Darstellung zu bringen, erwählte man eine hohe steinerne Säule zum beständigen Aufenthaltsort (daher: *stylitai*, *movitai*, Säulenheilige). Die Plattform auf der Spitze derselben hatte nur geringen Umfang und war mit einem Gitter oder einer Mauer umgeben, so daß weder Sitzen noch Liegen, sondern nur Stehen möglich war (daher: stationarii). Die Styliten erfreuten sich so allgemeiner Verehrung, daß sogar der Staat ihnen Rechtsschutz gewährte und sie mit Privilegien ausstattete. Im Abendlande fand das Stylitentum nur vereinzelt Eingang. Gregor von Tours erwähnt einen Langobarden Wulfaich, der in der Diözese Trier von seiner Säule herab den Heiden predigte, aber auf Befehl mehrerer benachbarten Bischöfe seine Wirksamkeit einstellen mußte. — Simon Stylites wurde geboren als Sohn christlicher Eltern 390 oder 391 in Sijan (Sesjan) am Amanusgebirge im nördlichen Syrien. Als Jüngling bei den Herden seines Vaters verbrachte er seine Jugend; im 13. Jahre bei dem erstmaligen Besuch einer Kirche mächtig ergreifen, entschloß er sich zum asketischen Leben und war 12 Jahre lang Mönch, allen seinen Klosterbrüdern es an Eifer zuvorthuend. Dann lebte er als Anachoret in der Nähe des Klosters Tel-Mesrin (Telanessa) bei Antiochien und erlernte hier die Kunst, die jährliche 40 tägige Fastenzeit vor Nöthen ohne Nahrung und aufricht stehend zuzubringen; freilich brachte ihn der erste Versuch dazu dem Tode nahe. Seinen Aufenthaltsort ließ er mit einer Mauer umziehen und tette sich innerhalb dieser „*μυρδοα*“ mit einer langen eisernen Kette an einem Felsen an, etwa 420 aber begab er sich auf eine Säule, um hinfür als Stylit zu leben. Die letzten 30 Jahre seines Lebens verbrachte er auf einer 30 Ellen hohen Säule, deren Plattform nur 2 Ellen im Umfange maß. Nie durfte ein Weib in die Nähe seiner Säule kommen, selbst seine Mutter nicht. S. machte es sich zur Aufgabe, den in Scharen zu ihm Strömenden Buße zu predigen, und soll Tausende, ja ganze Volksstämme bekehrt haben. Wunderthaten aller Art wurden ihm in Menge zugeschrieben, „wiewohl nicht zu leugnen ist, daß hierzu mehr als ein gemeiner Glaube erfordert werde“, um sie für wahr zu halten. Sein Urtheil wurde in privaten Anliegen, ja auch in den großen kirchlichen Kämpfen seiner Zeit gesucht. 457 befragte ihn Kaiser Leo I. der Thracier in Sachen des monophysitischen Streites, und S. antwortete im Sinne des Chalcedonense. Theodoret von Kyros war sein begeisterter Verehrer und beschrieb sein Leben. Um 460 starb S. und wurde mit großer Feierlichkeit in der St. Cassianskirche in Antiochien beigesetzt. An der Stätte seines Wirkens wurde ihm zu Ehren eine prächtige Kirche erbaut. Gedächtnistag 5. Januar. — Nach 2 Styliten mit

dem Namen Simon sind zu nennen: Simon Stylites der Jüngere mit den Numamen *δ' ἐν τῷ θαναστῷ ὄρει* oder *δ' θανατοῦς* war schon als Knabe zu seinem Lebensberuf geweiht, verbrachte 64 Jahre auf einer Säule in der Nähe Antiochiens und starb 595. Schriften von ihm sollen in der vatikanischen Bibliothek vorhanden sein. Gedächtnistag 24. Mai. Ein dritter Simon Stylites, mit dem Zunamen Presbyter oder Archimandrit oder Fulminatus (weil er vom Blitz getödtet wurde), lebte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und ist wohl einer der letzten Styliten gewesen. — 18. von **Tournay** war im Anfange des 13. Jahrhunderts in Paris Lehrer, erst in der philosophischen, später in der theologischen Fakultät. Er hat mit zuerst die aristotelische Philosophie auf die christliche Glaubenslehre angewandt und zwar nach den Berichten in übermüthiger Weise. Infolgedessen soll er Sprache und Gedächtnis verloren haben. Nach einem anderen Berichte soll er das sonst Kaiser Friedrich II. zugeschriebene Wort von den 3 Verräthern gesprochen haben. — 19. **Stuck**, General der Karmeliter, f. d. — 20. **Graf von Lippe**, f. Lippe. — 21. **Richard**, der eigentliche Urheber und Anfänger der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, die nachmals J. D. Michaelis, Eichhorn, de Wette förberten, und als solcher in der Wissenschaft noch genannt und gelobt, stammte aus Dieppe in der Normandie (geb. 13. Mai 1638), ward Schüler und Novize bei den Oratorianern, mit ihnen blieb er auch, nachdem er in Paris Theologie und morgenländische Sprachen studiert hatte, in dauernder Verbindung, wiewohl er ihren Neigungen zu Mystik und Janzenismus als geborener Verstandesmann abhold war und blieb. Unterstützt von bedeutenden Kenntnissen in den Sprachen, konnte er seinen eigenen Gedanken, die Bibel als Litteraturwerk zu behandeln, in einer für sein Jahrhundert ausgezeichneten Weise ausführen. Die erste Auflage seines „*Histoire critique du Vieux Testament*“ theilte sein Werkes war mit Jenzuerlaubnis gedruckt, aber noch zum geringsten Teile ausgegeben, als Bossuet die Konfiskation und Vernichtung des kaiserlich scheinenden Buchs erwirkte. Nachdem auf Grund eines geretteten Exemplars in Holland französische und lateinische Ausgaben erschienen waren, veranstaltete S. selbst in Rotterdam 1685 eine neue bessere. Bis an sein Lebensende blieb er in litterarische Fehden verwickelt, ohne gern mit offenem Bijer zu kämpfen. Spätere Fortsetzungen seines Hauptwerkes sind drei *Histoires critiques*, nämlich: *du texte du N. T.* 1689; *des versions du N. T.* 1690; *des principaux commentateurs du N. T.* 1693 (z. Z. deutsch von Cramer und Semler). Eine Uebersetzung der Bibel ins Französische blieb in den Anfängen stehen, ein verbesserter Neudruck der Londoner Polyglotte gedieh nicht einmal soweit. Seine Werke sind heute zwar in sehr vielen Einzelheiten weit überholt, sie bieten aber gleichwohl noch Interessantes und werden mit Achtung genannt; über Uebersetzungen und Handschriften hat er zuerst ausführlich gehandelt.

Seine Polemik gegen die Protestanten hinderte ihn nicht, Calvins Eregese zu würdigen. Für das Religiöse und Spezifische der Heil. Schrift fehlte ihm das Organ, und darin war er Vorläufer eines verständesscharfen, gemüthsarmen Rationalismus. Nachdem er in Jussly und dann meist in Paris gelebt, zog er sich freundlos und kampfmüde nach seiner Vaterstadt zurück. Er starb 1712.

Neuere Arbeiten über ihn: R. H. Graf 1847; A. Bernus 1869; Ed. Reuß 1884. — 22. Joseph (Assemani), s. unter Assemani. Ergänzend sei zu diesem bemerkt, daß nach Reisse (PRE² II. 144f.) richtiger zu sagen ist: Simonius nicht Simon, auch nicht Assemani; die Gründe s. ebendasselbst; und ferner, daß der unter Nr. 3 im Artikel Assemani genannte Joseph Mosyus Assemani (gestorben am 9. Februar 1782), Herausgeber des *codex liturgicus etc.*, der teilweise durch Feuer zerstört worden ist, sowie verschiedener anderer liturgischer Werke, nicht der Reisse, sondern der jüngere Bruder von Nr. 1 ist. — 23. S. im übrigen d. Art. Simon.

Simonianer, ein altkirchlicher Sektename für die Anhänger des Simon Magus. Solche kennt schon Justin. „Fast alle Samaritaner, aber auch einige unter den andern Völkern halten und verehren ihn wie einen Gott“ (apol. I, 26); von Simon und Menander „lassen sich heute noch Leute betrügen“ (apol. II, 15; vgl. Dial. 120). Näheres wissen wir durch Irenaeus und Hippolytus. Irenaeus nennt auch zuerst den Namen (I, 23, 4). „In den Strom der christlichen Gnosis des 2. Jahrhunderts eingegangen, hat sich die Lehre der Simonianer dahin ausgebildet, daß eine sphretistische Verschmelzung mit dem christlichen Gedanken, eine Verträglichkeit mit der Verehrung Christi herauskommt. Simon ist die höchste Kraft, d. i. der über alles seiende Vater, der von den Menschen sich nennen läßt, mit welchem Namen immer sie ihn nennen mögen. Helena aber, seine Ennoia, ist die Mutter aller, durch welche er den Gedanken faßt, Engel und Erzengel zu schaffen“ (Möller, Agh. I, 137). Letztere schufen ihrerseits diese Welt und hielten ihre eigene Mutter aus Reid in den niederen Regionen fest, damit sie sich nicht überhebe. Zu fortgepflanzten weltlichen Infarnationen ist sie auf Erden erschienen; wie denn nicht nur die Helena des trojanischen Krieges mit ihr identifiziert, sondern auch der griech. Dichter Hesiodorus mit ihr in Zusammenhang gebracht wird. Endlich erscheint sie in jenem Weibe, das Simon aus dem Bordell in Tyrus nahm; diese ist „das verlorene Schaf“. Simon stellt nichts anderes dar als eine sichtbare Offenbarung des höchsten Gottes, der darauf ausgeht, die Ennoia zu erlösen. Viel phantastischer und spekulativer erscheint das religionsphilosophische System der Simonianer, welches Hippolyt aus einer angeblich von Simon selbst herrührenden Schrift *ἡ ἀνοσιότης ἡ μεγάλη*, „die große Offenbarung“ entwickelt. Weide, Iren. und Hippol. werden von einer sittlich völlig zugewiesenen

Lebensart der Simonianer, von Verschwörungen, Exorcismen, Liebeszaubereien, Traumbedeutungen u. a. (vgl. Hippol. Refut. IV, 7ff. Hippol. vergleicht Simon mit Apethus aus Libyen, der durch abgerichtete Papageien ausrufen ließ: „A. ist Gott“ und viele täufler, schließlich aber entlarvt und von den Libyern verbrannt wurde). Clemens v. Alex., Tert. setzen eine Sekte der Simonianer voraus; Eusebius sagt mehrere Male, daß sie zu seiner Zeit noch existiere. Schon Origenes freilich bezeugt, daß sie ganz zusammengefunken sei; Epiphanius betrachtet sie als dem Verschwinden nah, Theodoret als völlig erloschen.

Litteratur u. a. bei Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums, 1884 und Möller, Gesch. der Ketzerei. 284 ff.

Simonie. Unter diesem von dem Magier Simon (Apg. 8, 18 ff.) sich herleitenden Namen wird als ein kirchliches Strafvergehen der direkte Veräußerung gegen den Heil. Geist erscheinende Handel mit geistlichen Gaben und Gütern an Klerikern wie Laien geahndet. Durch das Recht der römischen Kaiserzeit dem Majestätsverbrechen gleichgestellt und kirchlich als eine besondere Art der Ketzerei angesehen, bildete sich die Simonie, welche anfangs nur den entgeltlichen Empfang der Weihen und der Sakramente umfaßte, von der Auffassung aus, daß wegen der Unzertrennlichkeit von Kirchengut und Kirchenamt der käufliche Erwerb des ersteren sich zugleich als Kauf der Weihe darstelle, allmählich zu einem eigenartigen sehr weitgreifenden Delikt aus, so daß im 11. Jahrhundert, in welchem zunächst der päpstliche Stuhl selbst von Simonie befehlt ward und Kaiser und Papst Hand in Hand daran gingen, die verweltlichte Geistlichkeit zu reformieren, demnächst aber in dem ausbrechenden Kampf beider Gewalten das Verbot der Simonie eine Hauptwaffe in den Händen des Papstes bildete, sogar die Vergebung der Bistümer auf dem bis dahin üblichen Wege der Laieninvestitur zeitweise als Simonie bezeichnet ward. Nach dem entwickelten kanonischen Recht kann Simonie begangen werden namentlich bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien, der Ablass- und Privilegienerteilung, der Verleihung und Erwerbung der Weihen, der Kirchen- und Kirchenämter, der Lehrvollmacht und des Patronats sowie bei der Aufnahme in den Ordensstand. Dabei gilt als Entgelt nicht nur jeder gelbwerthe Vorteil, sondern auch Empfehlungen, welche dem das geistliche Gut Gewährenden als Gegenleistung von oder bei dritten Personen zu teil werden sollen, und ferner die Zusage nicht geschuldeter Dienste oder Verpflichtungen. Voraussetzung ist aber allemal die ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft, daß die geistliche Gabe gegen den weltlichen Vorteil ausgetauscht, daß das eine um des andern willen gegeben werden soll. Aus diesem Grunde fallen nicht unter den Begriff der Simonie sowohl die freiwilligen Gaben der Gläubigen für die verabreichten geistlichen Segnungen, als auch die herkömmlich eingetragenen oder auch tagmäßig geordneten und im Rechts-

wege erzwingbaren Leistungen an die Geistlichen (Stolgebühren), sofern nur die Darreichung des geistlichen Guts nicht verweigert wird bis zur Zahlung der Gebühr. Man spricht von *simonia realis*, wenn der zugesagte weltliche Vorteil wirklich gewährt ist, von *simonia conventionalis*, wenn die Übereinkunft noch nicht erfüllt ist. Jede simonistische Vereinbarung und jeder simonistische Erwerb ist nichtig, ausgenommen die Sakramente; dagegen kennt das übrige durch die Konstitution *Apostolicae sedis* (1869) modifizierte Strafenystem der katholischen Kirche geistlich bestimmte Strafen nur für die Hauptfälle der Real simonie und eine besondere Art der s. *conventionalis*, die s. *confidentialis*, welche darin besteht, daß jemand einem andern ein Amt auf an sich gesegmäßige Weise verschafft, aber unter der Vereinbarung, daß ihm resp. einem Dritten das Amt später wieder abgetreten wird oder die Einkünfte desselben ganz oder teilweise gewährt werden. Danach trifft alle schuldhaft Beteiligten als besondere Strafe bei der Vergabung und Erwerbung von Kirchenämtern die Exkommunikation, der Verlust aller kirchlichen Benefizien und die Unfähigkeit zum Erwerb derselben; bei der Ordination die Absetzung resp. die Unfähigkeit, zu den höheren Weihen aufzusteigen; die simonistische Verkörperung des Patronats wird mit dem Verlust desselben geahndet, während bei simonistischer Präsentation Suspension desselben eintritt. Im übrigen unterliegen alle Simoniefälle arbiträrer Bestrafung. Von den Folgen der Simonie absolviert der Papst, in geheimen Fällen auch der Bischof. Zur Verhütung der Simonie wird mehrfach die eidlche Ablehnung jedes simonistischen Handels durch den Priinderwerber, die Ableistung des sog. Simonieeides vorgeschrieben.

In der evangelischen Kirche, welche von den eigentlichen Kirchenverbrechen der katholischen Kirche nur noch die Simonie kennt und dieselbe zur Aburteilung vor die Konsistorien verweisen hat, kommt als Simonie lediglich in Betracht die Verleihung und der Erwerb kirchlicher Ämter gegen Zusage oder Gewährung geldwerter Vorteile. Außer der Nichtigkeit der Anstellung tritt als Strafe ein — neben den früher angeordneten Geld- und Gefängnisstrafen — die Devolution oder der persönliche Verlust des Präsentationsrechts für den Patron und die Unfähigkeit zur Vesteidung von Kirchenämtern für den Kandidaten oder Geistlichen. Der früher auch hier vorkommende Simonieeid ist jetzt fast überall außer Übung. Daß dem weltlichen Strafrecht das Vergehen der Simonie unbekannt ist — doch kann unter Umständen mit demselben zusammenfallen das Delikt der Beamtenbestechung —, beeinträchtigt die Gültigkeit jener kirchlichen Strafbestimmungen nicht.

Simonismus, s. Saint Simon.

Simons, f. Menno Simons.

Simor, Joh., römischer Theolog, geboren 1813 in Stuhlweihenburg, 1846 Professor der Theologie in Gran, 1857 Bischof von Raab, 1867 Erzbischof von Gran und Fürst-Primas

von Ungarn, auf dem Vatikanum ein Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, 1873 Kardinal, ein unbeugsamer Vertreter der römischen Ansprüche gegenüber dem Staat. Er starb 1891.

simplicitas dei, Einfachheit Gottes, diejenige immanente oder negative, aus seinem absoluten geistigen Wesen folgende Eigenschaft, vermöge deren alle eine Teilung und Zusammenfassung involvierenden Kategorien, wie der Unterschied von Materie und Form, Substanz und Accidenzien, Wesen und Existenz auf ihn keine Anwendung erleiden (*attributum, quo deus oranis materiae ac divisionis expertus est*) und deren Unterabteilungen die Unteilbarkeit (*invisibilitas*) und Unsichtbarkeit (*invisibilitas*) sind.

Simplicius aus Tivoli wurde 467 zum römischen Bischof erwählt und am 25. Februar 468 ordiniert. Er beteiligte sich in zahlreichen Briefen, die in den päpstlichen Briefsammlungen noch erhalten sind, an die Kaiser Basiliskus und Zeno, an den Patriarchen Acacius von Konstantinopel gerichtet sind, am monophysitischen Streite im Sinne der Orthodoxie, ohne doch etwas Wesentliches auszurichten (s. Bd. IV, S. 659). Er starb am 2. März 483.

Simson, 1. James Young, eine naturwissenschaftliche Autorität (Entdecker der Chloroformwirkung), geboren 1811, gestorben 1870, Professor in Edinburgh, beehrte sich am Sterbebett seines 25jährigen frommen Sohnes und ward von da an ein eifriger Arbeiter der inneren Mission. Sein Grabstein trägt die Inschrift: „Und doch lebe ich.“ — 2. Matthew, hervorragender Prediger der bischöflichen Methodistengirke, geboren 1811 in Cádiz, Ohio, 1852 Bischof. Bei der Beerdigung des Präsidenten Lincoln 1865 hielt er als dessen intimer Freund die Trauerrede; die Weltausstellung in Philadelphia eröffnete er mit Gebet und bei dem ökumenischen Konzil der Methodisten in London 1881 hielt er die Eröffnungspredigt. Er starb 1891.

Simran, hebräische Aussprache (so in der revidierten Bibel und 1 Chron. 1, 32) für Simron, s. d. 1.

Simrath, ein Sohn des Simeel aus Benjamin, 1 Chron. 9 (8), 21.

Simri, 1. Der Sohn des Salu, ein Stammesfürst der Simeoniter, wurde wegen Unzucht mit der Midianitin Casbi von Pinehas (s. d. 1) erschlagen, 4 Mos. 25, 7 ff. 14. — 2. Oberster über die Hälfte der Wagen unter König Elia von Israel, erschlug diesen in Thirza, machte sich selbst zum König, wurde aber schon sieben Tage später von dem übrigen Heer unter Amri in Thirza eingeschlossen und verbrannte sich selbst in dem königlichen Palast, 1 Kön. 16, 9 ff.; 2 Kön. 9, 31. Das Ereignis fällt nach herkömmlicher Zählung in das Jahr 929. — 3. Ein Sohn Serahs und Enkel Judas, 1 Chron. 2, 6. — 4. Ein Sohn des Joabba und der Zera und Nachkomme Sauls, 1 Chron. 9 (8), 36; 10 (9), 42. — 5.—8. Denselben Namen, hebräisch Schimri, führen in der deutschen Bibel ein Simeonit, 1 Chron. 4, 37, der Vater eines Helden

Dauids, Kap. 12 (11), 45, ein Thürhüter unter David, Kap. 27 (26), 10, und ein Levit unter Hiskia, 2 Chron. 29, 13. — 9. Ein gänzlich unbekanntes Land, das Jerem. 25, 25 neben Elam und Medien genannt ist. Eine Landschaft dieses Namens kommt auf dem Obelisken Salmanaßers II. vor, und man könnte sie westlich von Medien suchen, nur ohne sonstigen, näheren Anhalt. Die früher übliche Zurückführung des Wortes auf Simran (Simri statt Simrani, Nachkomme des Simran), den Sohn Abrahams, und Annahme eines arabischen Stammes, der an der persischen Grenze gewohnt haben soll, ist ebenfalls ganz unnachweisbar, wie andere Vermutungen, die sich auf den ähnlichen Klang alter Volksnamen bei Plinius und Josephus stützen.

Simrith, s. Josabab 1.

Simron, 1. genauer: Simran, Sohn des Abraham und der Hetura, 1 Mos. 25, 2; die Wiebegrabe des Namens in den LXX führt auf die Bewohner der Gegend von Zabram am Roten Meere als Nachkommen. — 2. hebräisch: Schimron, ein Sohn Jafars, 1 Mos. 46, 13; 4 Mos. 26, 24, wo seine Nachkommen Simroniter heißen; 1 Chron. 8 (7), 1. — 3. s. Simron-Meron.

Simron-Meron, canaanitische Königsstadt, Jos. 12, 20, bloß Simron genannt Kap. 11, 1 und 19, 15, wo ihre Zuteilung zum Stammgebiet Sebulon berichtet wird. Neuerdings will man es in dem Dorfe Es-Semirije bei Akko wiederfinden, doch hat der Talmud das bei Josephus auch erwähnte Simonias als dieselbe Ortschaft bezeichnet, und damit stimmt die Wiebegrabe der Septuaginta mit Symoon. Dieses liegt viel südlicher westlich von Nazareth.

Simjai, ein Schreiber nach dem Gil in Samaria, Esra 4, 8 ff.

Simjon, der Sohn des Manoah aus dem Stamme Dan und einer nicht genannten Mutter, nach der Vulgata häufig und auch in Luthers ursprünglicher Übersetzung Hebr. 11, 32 **Samson** genannt, war der letzte israelitische Richter, dessen Geschichte im Buch der Richter Kap. 13 bis 16 erzählt ist. Die am Anfang dieses Berichtes befindliche Notiz, Israel sei vierzig Jahre in die Hände der Philister gegeben worden, und die am Schluß wiederholte Zeitangabe, daß Simjon Israel zwanzig Jahre gerichtet habe, erlaubt keinen irgendwie näheren Schluß darauf, welche Jahre das gewesen seien und in welchem Verhältnis die Zeit seines Auftretens zu der Elis und Samuels gestanden habe. Die Behauptung aber, daß diese Angabe die Zuthat eines Bearbeiters zu dem ihm vorliegenden fertigen Bericht über Simjons Leben seien, läßt sich mit wirklich wissenschaftlichen Gründen in keiner Weise stützen. Denn wenn Simjon hier allerdings ein Richter genannt wird, dagegen Nachrichten über die Ausübung dieses Amtes in Werken des Krieges und des Friedens völlig fehlen, so müßte erst bewiesen werden, daß er trotzdem dieses Amt in keiner Weise verwalte habe. Schon der Verfasser der ersten Quelle konnte sehr wohl

diese Notizen in dieser Form geben, weil die Richterthätigkeit Simjons ihm nichts besonders Erwähnenswerthes darbot und nur die persönlichen Leistungen des Mannes für die Volksgeschichte von Gewicht waren. Nach der Erzählung des Richterbuches erscheint Simjon als ein von Gott mit besonderer wunderbarer Veranstaltung ins Leben gerufener Kraftheld, der „ansingen sollte, Israel aus der Philister Hand zu erlösen“, und dazu mit besonderen Kriekräften ausgestattet wurde, die an die Befolgung eines für ihn ausgegebenen Gottesgebotes geknüpft waren. Der Bericht über sein Leben und seine Thaten, in seiner echt epischen Breite und seiner dramatischen Lebendigkeit von Luther meisterhaft übersezt, bedarf einer besonderen Zusammenfassung und Erläuterung an dieser Stelle nicht, wenn nur zum besseren Verständnis mancher Einzelheit die betreffenden Artikel nachgesehen werden. Wir verweisen besonders auf die Artikel Nasiräat, Engel des Herrn, Biene, Rätsel 1, Fuchs, Levi, Dagon. Hinzugefügt sei nur, daß Kap. 16, 3 am Schluß statt: vor Hebron, besser: Hebron gegenüber zu übersetzen ist (gemeint ist ein Berg, von dem aus man die Gegend von Hebron sehen konnte, wo Simjon nach Kap. 15, 8 sich aufhielt), sowie daß Kap. 16, 13 f. wahrscheinlich dahin zu verstehen ist, daß Delila die aufgelösten Locken Simjons wie Einschlagstäbe in das Gewebe des Webstuhles einflocht und mit dem Webepoß dicht schlug, er aber die Haare mühsam dem Gewebe aus dem Webstuhl herauszog.

Diese Kraftproben des Helden haben reichen Anlaß zu Kraftproben erklärender Deutung gegeben sowohl von Seiten derer, die solche Gottesthaten von Haus aus für unmöglich halten, als auch derer, die nach Menschs Ausspruch nur den kleinen, zierlichen Maßstab einer im 18. oder 19. Jahrhundert verfertigten Moral, Politik und Schicksalslehre bei der Hand haben. Abgesehen von den grob rationalistischen Wegdeutungen der eigentlichen Hauptfachen, hat man nicht umhin gekonnt, alles nur irgendwie Vergleichbare aus der heidnischen Mythologie hervorzujuchen, um darin den Entstehungsort der Geschichte mehr oder minder bestimmt zu entdecken, als ob es sich nicht von selbst verstände, daß Ähnlichkeiten vorhanden sein müssen, wenn es sich um Leistungen auf dem Gebiet rein körperlicher Kraft handelt. Die Verwandtschaft zwischen dem Namen Simjon und dem hebräischen Wort Sonne, nach welcher jener „sonnenhaft“ bedeuten würde, hat einerseits dazu geführt, in der Erzählung seiner Thaten eine symbolische Darstellung der Sonnenkraft und ihrer Wirkungen zu erkennen, anderseits sie als eine Verherrlichung eines Volksheros durch Übertragung der sagenhaften Thaten des phönizischen Herakles auf seine Person zu begreifen. Die Entdeckung, daß Simjon, wie dieser, zwölf Aruben vollkorn hat, wenn man nämlich jedes Zerreißen der ihm angelegten Fesseln besonders zählt, darf wohl ihrer unwillkürlich wirkenden Lächerlichkeit anheimgegeben bleiben (Rostoff, Die Simjons-

jage, Leipzig 1860). Aber auch ernsthaftere Forscher wollen in dem Bericht nur eine von der Volksfage reichlich ausgeschmückte Erzählung sehen und geben sich dann alle Mühe, einen geschichtlichen Kern zu retten, über dessen Größe und Wert sie jede Auskunft schuldig bleiben. Ebenso gewagt jedoch ist die früher sehr übliche propheetische Deutung auf Christus, zu der weder die Erzählung selbst, noch sonst eine Stelle der Bibel irgendwelches Recht gibt. In der Erscheinung des Simson aber wesentlich nur ein Spiegelbild zu erkennen, das dem Volke Israel vorgehalten werden sollte, damit es in der einzelnen Person seine sittliche Haltlosigkeit und seine Neigung zu heidnischem Abfall abgebildet sähe, das geschieht jedenfalls nicht im Sinne des Erzählers, wenn auch die Verwendbarkeit der Geschichte wie schließlich jedes biblischen Abschnittes zu solchem Zwecke außer Zweifel steht. Die Darstellung sagt nichts weiter, als daß von Gott selbst eine riesenhafte Persönlichkeit zur Niederhaltung der schlimmsten Volksfeinde in der Zeit großer Drangsal mit wunderbaren Kräften ausgestattet worden sei und daß das Volk Israel aus dem Auftreten dieses Seldes neuen Mut zur Selbstbehauptung und neue Hoffnung auf Gottes Hilfe gewinnen konnte, und zwar um so eher, weil dieser Held mit dem niedrigen Standpunkt seiner Sittlichkeit seinen entarteten Zeitgenossen ähnlich genug war, aber trotzdem als der Inhaber einer geheimnißvoll bewahrten und nach ihrem schmähligen Verlust im schwersten Seelentampfe wieder errungenen Gotteskraft erschien. Und wegen des Bewußtseins dieses inneren Zusammenhangs mit Gott wird Simson mit Recht als ein Glaubensheld bezeichnet (Hebr. 11, 32).

Simultaneum. Im weiteren Sinn den Zustand bezeichnend, daß an demselben Orte neben einer bisher allein berechtigten Religionspartei einer anderen gleichzeitig das Recht zu öffentlicher Religionsübung eingeräumt ist, bedeutet Simultaneum im eigentlichen Sinn das Recht verschiedener Konfessionen zu gemeinschaftlichem Gebrauch desselben Kirchengebäudes oder Kirchhofs. Die Entstehung solcher im Westen und Südwesten Deutschlands vorkommenden Simultanverhältnisse, deren Neubegründung an einem katholischen Kirchengebäude die katholische Kirche grundsätzlich widerstrebt, während sie die Benutzung evangelischer Kirchen zu katholischem Gottesdienst, wenn dieser sonst nicht gehalten werden kann, duldet und festhält, beruht auf der geschichtlichen Entwicklung in einzelnen Territorien. Sowohl die Vorschriften des Westfälischen Friedens über die Wiederherstellung des Zustandes von 1624, wie der Eintritt evangelischer Landesherren zum Katholizismus (z. B. im Fürstentum Sulzbach), und weiter die vorübergehende Okkupation des linken Rheinufers durch die Franzosen und die in dem Ryswider Frieden 1697 zu gunsten der Katholiken in der Pfalz getroffene Klausel haben zur Einführung des Simultaneums für Reformierte, Lutheraner und Katholiken geführt; in der Pfalz ward dieser Zustand in seiner generellen

Anwendung jedoch bald auf die Haupt- und Oberamtsstädte beschränkt. Die gemeinsame Benutzung des Kirchengebäudes ist unter den Konfessionen entweder zeitlich (nach Tagen und Stunden) oder räumlich (das Chor den Katholiken, das Schiff den Protestanten zugewiesen) geteilt. Über Erstzirkel und Umfang des Simultaneums, welches rechtlich als Miteigentum oder dingliches Gebrauchsrecht an dem Kirchengebäude erscheint, entscheidet im Zweifelsfall, soweit nicht Verträge vorliegen, der Nachweis unbedingten Besizes und der Teilnahme an der Unterhaltungslast; Streitigkeiten gehören vor den Richter. Der Staat ist kraft seiner Kirchenhoheit weder befugt, ein Simultaneum einzuführen noch aufzuheben, während es ihm freistehen muß, zur Beseitigung öffentlicher Friedensstörungen nach beiden Richtungen hin polizeirisch polizeiliche Maßregeln zu treffen. — Von diesen historischen Verhältnissen abgesehen, hat selbstverständlich keine Konfession ein Recht darauf, die Kirchen der anderen mitzubenuzen. In Frankreich und Baden ist die Begründung eines Simultaneums verboten; auch sonst erscheint es kirchlichen Grundsätzen widersprechend, daß anderen Kirchengemeinschaften ein festes Recht auf den gottesdienstlichen Mitgebrauch der eigenen Kirche gewährt werde; dagegen ist die bittweise auf Widerruf oder aus vorübergehenden Anlässen, z. B. wegen Umbaus eines Gotteshauses, erfolgende Gewährung des Mitgebrauchs, welche ein wirkliches Simultaneum nicht darstellt, zulässig. Ein andersartiger Mitgebrauch liegt vor, wenn Kirchen, welche im Eigentum des Staats oder einer Kommune stehen, z. B. Garnison-, Strafanstalts-, Krankenhauskirchen, zur Abhaltung von Gottesdiensten verschiedener Konfessionen neben einander dienen.

Zwischen Altkatholiken und Katholiken ist es zu einem Simultanegebrauch der Kirchen nicht gekommen, da der Papst die Bischöfe angewiesen hat, in einer Kirche, welche von Altkatholiken tatsächlich in Benutzung genommen ist, bei Erfolglosigkeit der Bemühungen um Rückgabe derselben jeden katholischen Gottesdienst einzustellen. Das preussische und das badische Gesetz, welches jeder altkatholischen Kirchengemeinschaft, der aus der katholischen Kirchengemeinde eine erhebliche Anzahl von Gliedern beigetreten ist, das Recht zum Mitgebrauch der Kirche und des Kirchhofs eigenmächtig beilegt, ist daher zur praktischen Anwendung nicht gelangt.

In betref der konfessionellen Kirchhöfe bestimmt schon der Westfälische Frieden, daß fremden Konfessionsverwandten das Begräbniß nicht verweigert werden darf, wenn sie eines eigenen Kirchhofs am Orte entbehren. Ein Recht auf Beteiligung des Geistlichen oder auf Gestattung liturgischer Funktionen eines Dieners der anderen Kirche ist damit jedoch nicht gewährt; auf evangelischer Seite pflegt aber einer dahingehenden Bitte entsprochen zu werden. Liegt dagegen ein Simultaneum vor oder steht der Kirchhof im Eigentum der politischen Gemeinde, so sind präsumptiv die Rechte der Konfessionen, auch an den Kultusobjekten und Utensilien,

gleich; jede Konfession darf die ihr eigentümlichen Beihandlungen und liturgischen Akte vornehmen, ohne daß dadurch das Recht der anderen beeinträchtigt wird oder darin eine Entwertung seitens der anderen erblickt werden darf.

Simultanschule nennt man diejenige, welche keinen konfessionellen Charakter hat, in welcher Lehrer und Lernende verschiedener Konfession, resp. Religion (Judentum), von Rechts wegen angehören. Die Schulgründung des Reformationszeitalters war konfessionell nicht nur auf dem Gebiet der Volksschule, sondern auch hinsichtlich der Gymnasien und Universitäten. Es erschien das damals bei der eigentümlichen Verbindung, in welcher das Staatliche und das Kirchliche standen, selbstverständlich. Die folgenden Jahrhunderte haben nichts daran geändert, zumal der erziehlche Vorteil, welcher mit der Einheitlichkeit des konfessionellen Standes bei Lehrenden und Lernenden gegeben ist, in die Augen springt. Die Schwierigkeit, welche in konfessionell gemischten Gegenden entsteht, wurde durch Gründung doppelter Schulen oder Zulassung einzelner zu Schulen anderer Konfessionen überwunden, während die Lehrer derselben Konfession angehören mußten. Größere Mischungen in unsrer Zeit machten sie größer. Aber mehr wirkte zur Gründung der Simultanschule die wachsende Abneigung gegen das konfessionelle überhaupt und ebenso die Neigung der Lehrer, sich von dem Einfluß der kirchlichen Organe zu emanzipieren, und der unkirchliche Geist, welcher bei einer großen Menge derselben Platz gegriffen hat.

Da in den Zeiten des Kulturkampfes auch der Staat, wenigstens der preussische, in der Simultanschule ein Kampfmittel gegen Rom erblickte, kam es zur Gründung von nicht wenigen Simultanschulen, besonders am Rhein und im Osten, während diese große Städte aus verschiedenen Motiven dem Zuge der Zeit folgten. Im allgemeinen ist aber doch in Deutschland die konfessionelle Volksschule und auch die konfessionelle höhere Schule die Regel geblieben, während die Universitäten sich wenigstens faktisch ihres konfessionellen Charakters entkleideten und das ganze neu gegründete Fach- und Fortbildungsschulwesen, letzteres aber nur teilweise, von vornherein auf den konfessionellen Charakter verzichtete. Die Simultanschule ist kirchlich eine Gefahr. Wenn der Religionsunterricht getrennt gegeben wird, verschärft sich in der Regel der konfessionelle Gegensatz in unnötiger Weise. Gibt der Lehrer Simultantunterricht, so wird dieser farb- und marklos. Völlig verberbtlich müßte es aber wirken, wenn er aus der Schule verbannt und etwa durch einen jüdischen natürlichen Religionsunterricht, oder, wie in Frankreich, durch eine religionslose Ethik ersetzt werden sollte, was von linker Seite gefordert wird. Aber auch unrichtlich ist die Simultanschule schädlich. Es leiden darunter der Geschichtsunterricht und der in der deutschen Literatur auf das Empfindlichste. Endlich ist die Schädigung nach erziehlcher Seite evident.

Denn durch die Simultanschule wird der konfessionell-positiv-christliche Geist aus der Schule vertrieben, also dem jungen Volk sein Lebenssaft genommen. In der Ablehnung der Simultanschule sind alle konfessionell gerichteten Schulmänner einig und mit ihnen die Vertreter der Herbarischen Pädagogik. Auf jeden Fall muß man bei der „Erziehungsschule“ den konfessionellen Charakter verlangen. Bei der Fachschule und der Universität ist er dagegen entbehrlich.

Sin, 1. Die Wüste Sin, wahrscheinlich nach dem semitischen Mondgotte Sin genannt, eine sandige Ebene zwischen Glim und Sinai, 2 Mos. 16, 1; 17, 1; 4 Mos. 33, 11 f., die man entweder südlich des Gebirges Et-Tih in der jetzigen Hochebene Et-Ramleh oder in einem Teile derselben, oder aber in der südwestlichen Küstenebene Et-Kaa wiederfindet. S. Wüstenzug Israels. — 2. Eine besetzte Stadt in Ägypten, Hebr. 30, 15 f., von den Septuaginta mit Sais übersetzt, von Hieronymus als Pelusium bezeichnet, welches stark besetzt war und wegen seiner sumptigen Lage diesen Namen (Schlammstadt) trug. Da das Wort Sin Lehm oder Morast bedeuten kann, so find die meisten Ausleger bei dieser Erklärung stehen geblieben.

Sina, ein Sohn des Simej, Levit, 1 Chron. 24 (23), 10 f.

Sinai (als ein von ältester Zeit her für heilig gehaltener Ort, vielleicht von dem Mondgotte Sin so genannt), Name einer Wüste und eines Berges oder Gebirgskettes im Süden der nach ihm genannten Halbinsel, wurde die Stätte der göttlichen Bundesabschließung und Gesetzgebung für das Volk Israel, 2 Mos. 19, 1 ff. u. ö. Fast im ganzen 5. Buch Mose und an mehreren anderen Stellen tritt an seine Stelle der Name Horeb, so daß es fast den Anschein hat, als ob beide Worte ganz dasselbe bezeichneten. Doch widerspricht dem wieder der Umstand, daß von einer Wüste Horeb nie die Rede ist. Man nimmt entweder an, Horeb habe der ganze Gebirgsstock geheißen, Sinai dagegen der Berg der Gesetzgebung mit der daran befindlichen Ebene, oder aber, wie im Artikel „Horeb“ geheißen und sich aus 2 Mos. 19, 2 folgern läßt, Horeb habe der nördliche niedrigere und Sinai der südliche höhere Berg geheißen. So gewiß es ist, daß Wüste und Berg an der bezeichneten, jetzt Dschebel et Tur oder Tur Sina genannten Stelle zu suchen sind, zumal einer der Berge des mittleren Hauptkammes Dschebel Musa heißt, so schwierig ist es, beide Ortlichkeiten genau zu bestimmen. Denn der biblische Bericht enthält zwar einerseits sehr genaue Angaben, andererseits aber so gut wie gar keine Ortsbeschreibung, und außerdem haben sich für verschiedene Stellen des ganzen Gebirgskammes Überlieferungen gebildet, die man bei der Bestimmung der Ortlichkeiten verwerten kann. Der erste hohe Berg, auf den man aus dem Weg von Ägypten her stößt, ist der Terebal, und er selbst, wie die zu ihm führenden Thäler Wadi Mufatteb (Schriftthal) und Wadi Feiran tragen an den Felsen aramäische

Inskriften, die man in altchristlicher Zeit für ein Werk der Israeliten ansah. Eusebius und Hieronymus suchten den Horeb in ziemlichlicher Nähe der Stadt Pbaran, die nur wenige Stunden vom Serbal entfernt lag. Ägyptische Einsiedler zogen sich in Scharen in seine Felsenklüfte zurück und hielten ihn für den Berg der Gezegebung, als welchen ihn Cosmas Indicopleustes (s. Cosmas 4) ausdrücklich bezeichnet hat. Außerdem erscheint der Serbal, wie es der biblische Bericht fordert, als einzelner Berg, der aus der Ebene emporsteigt und dessen Gipfel weithin sichtbar ist. Deshalb haben Lepsius (Briefe aus Ägypten v. 1852) und Ebers (Durch Gosen zum Sinai, Leipzig, 2. Aufl. 1881) und mehrere englische Reisende den Serbal als den Berg der Gezegebung bezeichnet. Aber ihre Versuche, die Wüste Sinai, in der sich das Volk hätte lagern können, in dieser Gegend zu bestimmen, sind nicht geglückt, und die ganze Gegend bietet keine Weideplätze für ein wanderndes Nomadenvolk. Außerdem macht die Unterbringung der vier Stationen zwischen dem Schilfmeer und der Wüste Sinai, 4 Mos. 33, 11 ff., große Schwierigkeiten. Deshalb haben die meisten Forscher an einer anderen Überlieferung festgehalten, die den Berg im Mittelpunkt des ganzen Gebirgsstockes sucht. Diese Überlieferung geht allerdings nur bis etwa zu den Zeiten Justinians zurück, von wo an christliche Niederlassungen in dieser Gegend entstanden. Von Gründen, deren man sich dabei bewußt gewesen wäre, verlautet nichts, und so ist man auf den Vergleich der Örtlichkeiten mit dem biblischen Bericht angewiesen. Daß der höchste Berg dieser Gruppe, der Dschebel Musa, 2244 m. der Serbal nur 2045 m hoch ist, bildet keinen entscheidenden Umstand; denn der Berg der Gezegebung ist nirgends als der höchste von allen bezeichnet, und will man auf die Höhe Gewicht legen, so erscheint der Serbal, der sich um 1400 m über die Thäler erhebt, dem Auge des Herankommenden als viel höher, denn der mittlere Gebirgsstock, der nur etwa 700 m hoch über die Hochebene emporsteigt. Aber das Entscheidende ist, daß nördlich von der Sinaigruppe nach dieser Überlieferung sich die weite Hochebene Er-Nacha mit einem Flächengehalt von etwa 500 ha ausdehnt als eine Örtlichkeit, die als Wüste Sinai angenommen werden kann. Sie allein bot hinreichend Platz für die Volksmenge, und von drei Seiten her mündeten in sie Gebirgsthäler, die teilweise reiches Futter bieten. Nun fragt sich, welcher Berg in dieser Gruppe als die heilige Stätte anzusehen sei. Im Süden der Ebene erhebt sich 1994 m hoch der Ras es Saffaseh, von den Christen Horeb (s. d.) genannt, der einzige Berg dieser Sinaigruppe, der von der Ebene aus sichtbar ist. Weiter südlich steht der Dschebel Musa, der aber nicht von dort aus, sondern nur von dem in südöstlicher Richtung sich erstreckenden Wadi Schaib oder Jethrothal und von der sich anschließenden viel kleineren Hochebene Es-Sebafsch aus sichtbar und leicht zugänglich ist. Diese beiden Berge haben für die

Forscher und Reisenden, so weit sie sich nicht für den Serbal entschieden haben, von jeher zur Wahl gestanden (s. d. Literatur Bd. V S. 123 f.), und die Entscheidung ist gefallen, je nachdem sie auf die eine oder die andere der biblischen Angaben größeres Gewicht gelegt haben und die kleinere Hochebene mit den anschließenden Thälern für ausreichend zur Aufnahme des ganzen Volkes erklärt haben oder nicht. In dem letzteren Punkte widersprechen sich die Erklärungen auf das Entschiedenste. Robinson und viele mit ihm haben an dem Horeb festgehalten, obwohl sie seine Besteigung für sehr schwierig und umständlich erkannten und wegen der nach der Ebene zu vorgelagerten Höhenzüge die Möglichkeit der Anrührung des Berges und seiner Umzäunung (2 Mos. 19, 12. 23) kaum erklären konnten. Die große Mehrzahl entscheidet sich für den Mosesberg und findet sich mit den Schwierigkeiten, die hier die Bestimmung der Lagerstätte und die Erklärung mancher Einzelheit verursacht, nach Möglichkeit ab. Auf eine endgültige Feststellung, die jeden Zweifel ausschließt, scheint man in Anbetracht der vorhandenen Forschungsmittel verzichten zu müssen. Als das Wahrscheinlichste mag immer noch gelten, daß doch die Ebene Er-Nacha als Lagerstätte des Volkes, als Berg der Gezegebung aber die ganze mittlere Sinaigruppe angesehen wird, deren sichtbarer nördlicher Teil, der Horeb, dem Volke als Berg Gottes erschien, wodurch nicht unbedingt ausgeschlossen ist, daß der Mosesberg doch die Stätte der eigentlichen Gottesoffenbarung war. Bei solcher Betrachtungsweise muß man die Einzelangaben über die Vorkommnisse an und auf dem Berge, ohne ihre Wirklichkeit irgendwie zu bezweifeln, nicht wie alltägliche Ereignisse ansehen, deren Vorstellbarkeit mit ihrer Darstellung ohne weiteres gegeben wäre, da doch hier, wie bei allen Gottesoffenbarungen, Ewigkeit und Zeit sich in einander weben.

Die Bezeichnung einzelner Örtlichkeiten durch die Überlieferung, wie der Mosespalte, des Mosesbrunnens, des Aronsbügels und der Kapelle des feurigen Busches, hat natürlich für die Entscheidung dieser Fragen keinen Wert. Von den erwähnten zahlreichen christlichen Bauten sind außer vielen Trümmern und etlichen Kapellen nur noch zwei Klöster übrig geblieben: das Kloster El Arbaïn, d. h. der Vierzig (nämlich vierzig Mönche, die von Arabern darin getötet sein sollen), das jetzt als solches nicht mehr dient, und das berühmte St. Katharinenkloster, von Justinian zu Ehren der heiligen Katharina von Alexandrien (s. d.) errichtet, eine Bergfestung, deren Mauern sich aus dem Jethrothale zum Abhang des Mosesberges emporziehen und viele Höfe und Gebäude, wie eine dreischiffige Basilika umschließen. Eine Bibliothek enthält den berühmten Codex Sinaiticus (s. Bd. I. S. 427). Wegen der Zusammenstellung von Sinai und Pagar Gal. 4, 24 f. s. d. Art. Pagar.

Sinaita, Johannes, Climacus, auch Scho-

lasticus, Mönch und später Abt des Sinaitlosters, starb 606 ziemlich 100 Jahre alt. Sinaita wurde er genannt nach seinem Kloster. Scholasticus wegen seiner Gelehrsamkeit, Chironius nach seiner Hauptchrift *κίριος*, die Anweisungen zu einem in Stufen aufsteigenden höheren mystischen Leben gibt.

Sinaita, f. Anastasius Sinaita.

Sinaiticus codex, f. Bibeltext Bd. I S. 427 b.

Sindh, eine der Nordwestprovinzen Indiens am unteren Lauf des Sindhu (Indus), 1843 von den Engländern erobert und 1877 mit dem Pandjab vereinigt, mit 2871 774 Einwohnern, die zu $\frac{4}{5}$ sich zum Jlam bekennen. Seit 1850 wirkt in der Hafenstadt Karatschi die englischkirchliche Mission, hat es hier aber erst zu einer Gemeinde von 80 Seelen mit nur 39 Kommunikanten gebracht. Auch in der alten Hauptstadt Haiderabad hat sie seit 1856 eine Station (seit 21 Christen), auf 2 anderen Stationen 69 Christen. Das N. Testament ist ins Sindh übersezt.

Sineab, der König von Adama (f. d. 2), 1 Mos. 14, 2.

Sinear, der südlich von Mesopotamien gelegene Landstrich zwischen Euphrat und Tigris, Name des später so genannten Babylonien, 1 Mos. 10, 10 u. ö. Der Jos. 7, 21 erwähnte babylonische Mantel ist ein Mantel aus Sinear. Nachdem man früher wenig glückliche Versuche gemacht hatte, die Herkunft des Namens zu erfahren, hat Schrader in dem ersten der beiden Namen Sumer und Acad, die sich auf den Keilschriften für das babylonische Reich häufig finden, das Land Sinear erkennen wollen und angenommen, Acad bezeichne den nördlichen, Sumer oder Sinear den südlichen Teil des Reiches. Doch haben andere Forscher dem entschieden widersprochen.

Sined der Barde, f. Denis.

Sinefuren (von sine cura sc. officii ohne Sorge eines Seelsorge- oder Chordienstes) heißen solche Priester, welche nicht mit einem kirchlichen Dienste verbunden sind. Dem Grundsatz: beneficium datur propter officium widersprechend, sind sie in der römischen Kirche aufgehoben. In der englischen Kirche kommen sie noch vielfach vor, indem dort den Inhabern mancher Pfarrpründe gestattet ist, das Pfarramt durch meist schlecht besoldete vicars oder curates versorgen zu lassen. In Deutschland werden die Stellen einiger noch erhaltener Dom- oder Kollegiatstifter (z. B. Merseburg) vom Landesherren als Sinefuren an verdiente Personen (etwa vicarii capituli, Syndici, Generäle, Professoren etc.) verliehen.

Singalefen (Singhalefen), der Hauptteil der Bewohner Ceylons, sind eine Mischlingsrasse aus den Ureinwohnern dieser ursprünglich Simbalam = Löweninsel genannten Insel, woraus in dravidischem Munde Singalam wurde, und aus den vom ostindischen Festland gekommenen Einwanderern, weshalb sich auch unter ihnen außer brahmanischen Religionsgebräuchen und Vorstellungen der Teufelsdienst der Ureinwohner

noch findet. Voll banger Furcht vor den bösen Geistern suchten sie ihren Jörn durch Opfer abzuwenden. Die Macht des Teufelspriesters über die Gemüter ist unbeschränkt. Er bildet überall den Vermittler zwischen den Menschen und der Geisterwelt, und die Teufelsstänze, durch die sich der Priester in einen Zustand der Raserei versetzt, um so die Entscheidung der Gottheit zu vernehmen oder eine übernatürliche Wirkung auszuüben, arten in schreckliche nächtliche Orgien aus, die eine zunehmende Entartung der Bewohner im Gefolge haben. Wie aber der Brahmanismus das Dämonenwesen nicht zu überwinden vermochte, so noch viel weniger der Buddhismus, der die eigentliche Religion auf Ceylon ist (f. Buddhismus, Bd. I S. 595 a). Auf die indische Einwanderung führt sich auch die Kaste bei den Singalefen zurück, deren 1. Stufe aber nur die Königsfamilie umfaßte, während die 2. der Bauernstand bildet. Die niedrigste Kaste sind die gemeinen Rodingas, deren bloße Berührung unreinigt und deren Tötung früher ohne Strafe blieb. Im Anfang dieses Jahrhunderts (1802) entstand ein Riß unter den Buddhisten wegen der Kaste, da die Weber (Tschalia) den Bauern (Wellala) nicht den alleinigen Anspruch auf die Priesterweihe einräumen wollten und sich aus Varma die Priesterweihe verschafften. Seitdem hat sich die buddhistische Priesterschaft in 2 Heerlager geschieden, die sich aufs bitterste bekämpfen. Die Amarapura-Priester (sogenannt von Amarapura in Varma) wollen den Buddhismus von den ihm heterogenen brahmanischen Elementen der Kaste, Vielgötterei und anderen Hindu-Mißbräuchen reinigen und lassen zum Empfang der Priesterweihe Leute aus allen Klassen und Ständen zu, was ihnen großen Zulauf und Einfluß bei dem Volk verschafft. Im übrigen aber in der Singaleise immer und gleichgültig gegen alle Religion, voll Eifersucht, Haß und Verleumdung, der Lüge und Trunksucht ergeben und vor allem unbeschreiblich faul, was ebenso durch die paradiesische Natur seiner Heimat als durch seine große Bedürfnislosigkeit unterstützt wird. Die Singalefen mußten daher von den Europäern, die sie zuerst zu ihren großen Kaffeepflanzungen verwenden wollten, durch Tamulen vom Festland (Kulis) ersetzt werden, machten sich aber die Annehmlichkeiten der westlichen Kultur gern zu nute. Auch die Bildung blieb ihnen nicht fern; ja! alle Männer können jetzt lesen. — Nachdem schon durch syrische und persische Christen Faktoreien an der Küste Ceylons gegründet worden waren, unterjochten sich seit 1505 die Portugiesen die Inseln und entwickelten großen Eifer in der Ausbreitung des Christentums. Es kam zu Tausenden von Bekehrten, aber fast ohne allen Unterricht, nur unter dem staatlichen Druck und aus politischen Erwägungen. Nicht besser machten es die Holländer, die 1608–58 mit Hilfe der Singalefen die Portugiesen verdrängten, das reformierte Bekenntnis zur Staatsreligion erhoben und schon 6 Jahre nach der völligen Eroberung über 12000 Kinder getauft hatten. 1722 belief

sich die Zahl ihrer Kirchenglieder auf 424 000. Überall wurden Schulen und Kirchen gebaut, und wenn es auch zu einzelnen wirklichen Erfolgen der Missionsarbeit kam und 1776 in Colombo das N. Testament in singalesischer Sprache erschien, so fehlte es nicht bloß für diese Missionaufgabe an den nötigen Arbeitern, sondern es mußte auch der staatliche Druck, der jedes Amt, jeden Rang, jede Landpacht von der Taufe abhängig machte, im großen und ganzen ein ganz äußerliches Christentum erzielen, das unter der Hülle des christlichen Glaubens versteckter Buddhismus war. Dies zeigte sich besonders, als die Engländer, nachdem ihnen im Frieden von Amiens 1802 Ceylon zuerkannt war, 1806 Religionsfreiheit verkündigten. Tausende fielen ins Heidentum zurück oder wandten sich den Römern zu. Die letzteren machten besonders große Fortschritte. Im Jahre 1850 befanden sich schon 2 Bischofsitze auf Ceylon, und so hat Rom unter den Singalesen große Beute gemacht.

Die evangelische Mission unter ihnen begann 1804 durch 3 Sendboten der Londoner Mission, die aber wegen mangelnden Erfolges um 1820 ihre Arbeit wieder einstellten; 1812 kamen Baptisten, 1814 Wesleyaner und 1816 der Amerikanische Board, dem 1817 die Church Mission folgte. Endlich trat auch die Ausbreitungsgesellschaft in die Arbeit auf Ceylon ein, nicht ohne zuerst durch hierarchische Machtansprüche das friedliche Zusammenarbeiten der Missionare zu stören. Fast alle Gesellschaften arbeiten auch in der Hauptstadt Colombo, die als Sitz der Regierung und großer Welt-handelsplatz außer der ursprünglichen singalesischen Bevölkerung auch zahlreiche Tamulen bewohnen. In der alten Hauptstadt Kandy erschien 1833 die erste vollständige singalesische Bibel. 1876 wurde eine neue Uebersetzung vom Baptisten Carter vollendet. Am eifrigsten wurde aber unter den Singalesen am südwestlichen Ufer (Porte de Galle, Kalutara (Caltura), Matura) gearbeitet, wo buddhistische Gelehrte durch Vorlesungen und Traktate der Mission entgegenwirken. Doch sind die Fortschritte der evangel. Mission hier wie dort nicht bedeutend, ja während vor einem Jahrzehnt die Zahl der evangel. Christen auf Ceylon auf 35 700 angegeben wurde, belief sie sich in neuester Zeit nur auf etwas über 27 000. Auch hat sich die Bildung eines singalesischen Lehrers- und Predigerstandes sehr verzögert, weil es zwar nicht an höheren Schulen, die von der englischen Regierung eifrig unterstützt werden, wohl aber an Schülern fehlt, die den Dienst am Evangelium der glänzenderen Laufbahn eines Beamten oder Advokaten vorziehen.

Singapur, ein Hauptsitz des Welthandels an der Straße von Malakka (Hinterindien), war ursprünglich eine Kolonie der Malayen auf Sumatra, wurde 1819 von den Engländern angekauft und zählt jetzt über 180 000 Einwohner, darunter 121 900 Chinesen und 35 992 Malayen. Seit 1816 missionierten hier Londoner und Amerikaner, aber mit geringem Erfolg. Jetzt ist Singapur anglikanisches Bistum,

dem die Missionare der Ausbreitungsgesellschaft unterstellt sind. Die Gemeinde zählt aber nur 285 Kirchenglieder. Daneben wirken noch englische Presbyterianer (111 Kommunikanten) und bischöfliche Methodistens (98 Kirchenglieder).

Singetanz nennt Luther 2 Mos. 32, 18 in Rücksicht auf den Reigen, der Ps. 19 erwähnt ist, das abgöttische Treiben des Volkes; im Grundtext steht: Schall von Gejang.

Singlin, Antoine, Beichtvater von Port-Royal des Champs (s. d.). Um 1607 geboren, gab er sich seit seinem 22. Lebensjahre der Seelenführung des heiligen Vincenz de Paulo (s. d.) hin, von welchem er viel Anregung und Vorbereitung für seinen späteren Beruf empfing. Durch St-Evran (s. d.), auf den eine Weissagung ihn hingewiesen, wurde er für die Bestrebungen von Port-Royal gewonnen und erlangte sich ein derartiges Vertrauen, daß er in sehr kurzer Zeit schon Prediger und Beichtvater im Nonnenkloster wurde, wo er eine großartige Thätigkeit entfaltete. Seine Auctorität war derartig, daß ein Pascal ihm sämtliche Schriften vor der Veröffentlichung zur Begutachtung vorlas. Ein besonderer Zweck seiner Thätigkeit war der Jugendunterricht. Schon im Lazaristenhospital hatte er unter dem heiligen Vincenz Kinder unterrichtet; das nahm er seit 1637 wieder auf und legte damit den Grund zu den „kleinen Schulen von Port-Royal“, die in der Geschichte der französischen Pädagogik noch heute einen ehrenvollen Platz einnehmen. Seit 1656 war er Superior beider Klöster, heimlich sogar Großvikar. Aber die Verfolgung traf auch ihn. 1661 schloß ihn nur ein sicheres Versteck vor der Bastille. In der Verborgenheit ist er 1664 gestorben. Ohne sonderliche theologische Ausbildung, auch ohne ipisindige Kasuistik ist er durch seine Kenntnis der Schrift und der Väter ein Seelsorger gewesen, der seines ersten großen Lehrers würdig war.

Singischulen nennt man die kirchlichen Gesangschulen, die zur Einübung und Heinerhaltung der Liturgie eingerichtet wurden. — Schon in den apostolischen Konstitutionen (s. d.) wird von eignen Sängern gesprochen, und die Synode von Laodicea behält dieses ausdrücklich das ausschließliche Recht gottesdienstlichen Gesanges vor. So wurden schon im 4. Jahrhundert Singischulen nötig zur Ausbildung solcher Sänger: Silvester I. (314—335) und später Hilarius (461—468) sollen in Rom die ersten gegründet haben. Falls diese Ueberlieferung überhaupt richtig ist, haben sie sicherlich wenig Bedeutung gehabt, zumal in derselben Zeit der antiphonische Gesang immer mehr Boden gewann. Die Folge war eine sehr bunte Willkür in der kirchlichen Musik, trotz der Bemühungen des Ambrosius, bis gegen 600 hin. Da kam die Reform durch Gregor den Großen (s. Bd. III, S. 73 ff.). Dieser arbeitete nach bestimmten Grundrissen eine Liturgie aus mit dem ausgesprochenen Zwecke, auch die kirchliche Musik zum Einheitsband der abendländischen Kirche zu machen. Zu dem Ende gründete er in Rom eine starke

Sängerschule, die er reich ausstattete und selbst leitete. Wie nun das Ansehen des Stuhles Petri unter seinem Pontifikat überhaupt gewaltig stieg, so verbreitete sich auch sein Antiphonar über das ganze Abendland. Augustinus nahm es mit dem Christentum mit nach England, und schon $\frac{1}{2}$ Jahrhundert später steht der römische Gesang hier in voller Blüte, gestützt hauptsächlich durch das Kloster York, neben dem noch z. B. Canterbury, Glasgow, Dover, Oxford und Malmesbury stehen, noch mehr gefestigt unter Vitalian (657–672). Auch nach Deutschland sandte schon Gregor selbst Sänger; aber eingeführt wurde seine Liturgie erst durch Bonifacius, dessen Klosterschulen zu Fulda, Eichstätt, Buxaburg und Würzburg Hauptpflegestätten kirchlicher Musik wurden, denen ebenbürtig St. Gallen und Reichenau an die Seite traten, besonders seitdem 790 römische Sänger sich hier niederließen. In Gallien wurden Gregors Bestrebungen unter der Mithilfe Pauls I. wieder aufgenommen durch Pipin. Aber trotz dieser scheinbaren Einheit drohte doch wieder eine neue Barbarisierung und Willkürherrschaft in der Liturgie. Da griff Karl der Große ein, auch auf diesem Gebiete mit durchschlagendem Erfolge. In allen Teilen seines Reiches, das fast die gesamte abendländische Christenheit umfaßte, gründete er Singeschulen, für welche er sich öfter Sänger aus Rom senden ließ. An der Spitze steht die schola palatina mit Alkuin aus dem Kloster York, neben ihr Metz und Soissons, außerdem in Gallien z. B. Orleans, Toul, Dijon, Cambrai, Paris, Lyon, Sens. In Germanien entstanden unter ihm z. B. Mainz, Hersfeld, Corvey, Trier. Aller Widerstand, der sich besonders in Gallien und Germanien erhob, wurde gebrochen; nur Mailand sträubte sich mit Erfolg. So wurde mit Hilfe des fränkischen Staates die einheitliche Liturgie im ganzen Abendlande fast durchgesetzt, freilich ohne völlige Übereinstimmung zu erzielen. In den folgenden Jahrhunderten behaupteten in Deutschland den Vorrang St. Gallen (Notker Balbulus, gest. 912; Notker Laver, gest. 1022), Reichenau (Abt Berno 1008–1048), sowie seit 1000 St. Emmeram in Regensburg; neben diesen sind noch zu nennen Hirschau und St. Georgen im Schwarzwald. Seit dem 12. Jahrhundert verlieren die Singeschulen ihre Bedeutung, in erster Linie durch das Eindringen des polyphonen Gesanges, der schon Johann XXII. (1316 bis 1335) zum Einführen bewog.

Sini, ein Sohn Kanaans, 1 Mos. 10, 17; 1 Chron. 1, 15. Den von ihm herkommenden Stamm nennt man (nicht in der Bibel) Siniten und sucht ihn in Phönizien am Westabhang des Libanon, wo schon Hieronymus Ruinen von Sini kennt, das man wieder mit dem in den Neutestamenten erwähnten Sinai für identisch hält.

Sinibald, Abt von Monte Cassino, s. Thomas von Aquino.

Sinim, ein Land, Jes. 49, 12, das aber nach der hebräischen Form vielmehr Name eines

Volkes ist, von dem her aus weiter Ferne einst die Erlösten Israels kommen würden. Die Übersetzung der Septuaginta setzt willkürlich die Perser dafür ein. Gewöhnlich denkt man an die Chinesen, deren Land arabisch Sina heißt.

Siniten, s. Sini.

Sinbilder, s. Symbol.

Sinnesänderung (*metanoia*) nach dem N. L. das eigentliche Wesen der Buße, das die Reformation wieder ans Licht gestellt hat, nachdem die römische Kirche aus der Buße einen äußeren sakramentlichen Akt und ein System von Pönitenzleistungen gemacht hatte. Siehe d. Art. „Buße“ Bd. I, S. 618.

Sinold, Philipp Balthasar, genannt von Schütz, meist jedoch Amadeus Creutzberg, asketischer Schriftsteller und Liederdichter, geboren 1657 auf Schloß Königsberg bei Gießen, stand nach juristischen Studien in Jena fast 2 Jahre in Kriegsdiensten des Herzogs von Toskana, lebte darauf längere Zeit als Privatgelehrter in Leipzig, wo er die politische Zeitschrift „Die europäische Fama“ im christlichen Sinne redigierte, bekleidete dann hohe Ämter in verschiedenen deutschen Kleinstaaten und starb 1742 als gräflich Solmscher Geheimrat zu Laubach, welche Stelle er 45 Jahre lang innegehabt. Litterarisch vielfach thätig, hat er besonders als asketischer Schriftsteller einen gedachten Namen. Die bedeutendste von seinen 12 Erbauungsschriften ist: „Gottselige Betrachtungen auf alle Tage des ganzen Jahres“ 1729 (neu herausgegeben von Heimerdorn 1856, warm bebormortet von Ahlfeld). Unter seinen im epenerischen Geiste gedichteten Niedere haben weitere Verbreitung gefunden: „Lebst du in mir, du wahres Leben“; „Ach, wo soll ich Ruhe finden“; „Jahre fort mit Liebeschlägen“; „Wie wohl ist mir, wenn ich an dich gedenke“; „Weine nicht, Gott lebet noch“. Vgl. Bl. für Symmol. 1883. 12.

Sintenis, Wilh. Franz, Bulgarrationalist, geb. 1794 in Dornburg als Sohn eines Romane schreibenden Superintendents, 1824 weiter, 1831 erster Prediger zum h. Geist in Magdeburg, gest. 1859, nachdem er einige Jahre vorher emeritiert worden, bekannt durch seine öffentliche Leugnung der Zulässigkeit des Gebeits zu Christo. Das Konsistorium bedrohte ihn bei fortgesetzter Abweichung von der Kirchenlehre mit Amtszuspension, das davor angerufene Ministerium schlug die Sache nieder. Vgl. d. Artt. Dräsele; F. F. Möller, Freie oder freireligiöse Gemeinden und dazu Giese-ler, Kirchengesch. 1855 Bd. 5, S. 250 ff.

Sinfut (niederdeutsch: Sinfut): allgemeine, große Überschwemmung.

1. Zusammengefaßt aus dem althochdeutschen sin (Stärke, Dauer) und flut oder flot (mittelhochdeutsch: vluot, d. h. Strom, wurde dieses Wort bis ins 12. Jahrhundert ausschließlich zur Bezeichnung des 1 Mos. 6–8 beschriebenen göttlichen Strafgerichtes gebraucht. Von da ab taucht, jedenfalls weil das sin mit dem im mittelhochdeutschen noch daran getretenen t all-

mählich unklar wurde, und besonders weil der Gedanke an das wegen der Sünde herein-gebrachte Strafgericht mitbestimmend wurde, neben dem Worte sintflut auf den Kanzeln das Wort sündenvlut (später sündenflut, jetzt Sündflut) auf. Dieser Gebrauch, der anfangs nur ein sehr vereinzelter war, wurde allgemeiner erst im 15. und 16. Jahrhundert. Zwar sträubte sich Luther gegen diese sprachliche Umbildung, die nicht nur dem hebräischen *הַמַּבּוּל*, sondern auch dem *κατακλυσμὸς* der LXX und des Neuen Testaments (Matth. 24, 38; 2 Petr. 2, 5) sowie auch dem *diluvium* der Vulgata widersprach. Aber das Wort fand sich damals bereits in vielen anderen Schriften, so auch bei Sebastian Frank, der neben Sündenflut auch Sündenflus schrieb, kam, nachdem es schon 1541 vorübergehend in die Bibel eingedrungen war, in der 1589 zu Frankfurt a. M. erschienenen Ausgabe wieder in dieselbe hinein und blieb nun darin, das richtige Sintflut gänzlich verdrängend.

2. Die Sintflut war ein Strafgericht, in welchem Gott die durch die Sünde entartete erste Menschheit von der Erde vertilgte. Sie bedeutet somit das Ende des ersten Weltalters und den Anfang des zweiten. Der biblische Bericht ist nach den sprachlichen Forderungen der meisten Aus zwei von einander getrennten Berichten zusammengesetzt, die aber keineswegs mit einander in Widerspruch stehen, wie vielfach behauptet ist (so auch nicht hinsichtlich der Dauer der Flut; vgl. unten), die sich vielmehr in vielen Einzelheiten sachgemäß ergänzen (so z. B. ergänzt 1 Mos. 7, 2f. die Angabe in 6, 19ff.). Schon lange vor Eintritt der Flut hatte Gott der jüdischen Menschheit mit einem Strafgericht gedroht, ihr aber gleichzeitig noch eine Gnadenfrist von 120 Jahren gesetzt. Als diese aber ungenützt verstrichen war, zeigte Gott dem Noa h, den er um seiner Rechtschaffenheit willen mit den Seinen vor dem allgemeinen Verderben retten wollte, das unmittelbare Bedorfsichen seines Strafgerichtes an. — Der Kasten (Arche), welchen Noah sich nun auf Gottes Befehl aus Nadel- d. i. Cypressenholz baute, hatte nach unseren Maßen eine Länge von 145, eine Breite von 24 und eine Höhe von 14,5 m, hatte also einen Kubikinhalt, welcher für die Bestimmung des Fahrzeuges völlig ausreichend war. Ob die äußere Form eine bauchige, schiffartige war, wie sie das i. J. 1609 in Holland von Stapel gelassene und vom Mennoniten Peter Janjon nach 1 Mos. 6 in verkleinertem Maßstabe erbaute Fahrzeug zur Schau trug, oder eine 4eckige, kastenartige, so daß das Ganze auf Pfählen ruhend gedacht werden muß, ist irrelevant. Im Innern waren in 3 Stockwerken viele Zellen zur Aufnahme der Lebewesen und der Vorräte. Von sämtlichen Tierarten kam mit Ausnahme der Wassertiere je ein Paar durch einen gottgewirkten Instinkt zur Arche; von den reinen, d. h. zur Nahrung und zum Opfer gereinigten Tieren fanden dagegen nach dem ergänzenden Berichte Kap. 7, 1ff. je 7 Stück Aufnahme.

Der Eintritt der Flut geschah im 600. Lebensjahre des Noah (nach der biblischen Chronologie im Jahre 1656 nach der Erschaffung Adams) und zwar am 17. Tage des zweiten Monats. Dann stand das während der ersten 40 Tage durch ein Zueinanderwirken unter- und oberirdischer Wasserkräfte zu einer ungeheuren Höhe angewachsene Wasser 5 Monate auf Erden und verlief sich im Verlauf von weiteren 7 Monaten allmählich wieder; zuerst nur langsam, so daß erst nach $2\frac{1}{2}$ Monaten die Spitzen der Berge von der Arche aus gesehen werden konnten, dann schneller, so daß Noah nach Verlauf von weiteren 5 Monaten das Erdreich wieder betreten konnte. Im ganzen waren bis zu diesem Zeitpunkt jeit Beginn der Flut 12 Monate und 10 Tage vergangen. Die Zeitangaben in Kap. 7, 17 und 8, 6, welche eine kürzere Dauer voraussetzen scheinen, müssen damit so in Einklang gebracht werden, daß erstere Stelle nur von der Dauer der Zunahme der Flut spricht, während letztere auf eine 40 tägige Wartezeit zielt, welche ihr Ende erreicht, als Noah endlich einen Raben aus- senden konnte. Diese zweiten 40 Tage sind also ganz unabhängig von jenen; nur die Wahl der Zahl 40 mag durch jene Zeitangabe beeinflusst sein. — Ob der Anfang der Flut in den Herbst oder Frühling fiel, hängt von der Bestimmung des damaligen Jahresanfanges ab. Sehr nahe liegend ist der Gedanke an den Herbst, um so mehr als die 2 Mos. 12, 2 gegebene Festsetzung des Nisan zum Jahresanfang die Voraus- setzung nahe legt, daß der Jahresanfang bis zu diesem Zeitpunkte ein anderer war. — Das nach dem Verlassen der Arche von Noah dar- gebrachte Brandopfer wird von Gott dem Herrn gnädig angenommen. Noah empfängt vom Herrn den einst den ersten Menschen ge- wordenen Segen nebst der Zücherrung, daß solch ein totales Vertilgungsgericht über die Menschheit nicht wieder ergehen solle, da das Böse aus dem menschlichen Herzen doch nicht getilgt werden könne, und zur Befräftigung dieser seiner gnädigen Zusage weist Gott hin auf den ohne Zweifel auch schon vor der Flut bei fallendem Regen sichtbar gewesenen Regenbogen. Derselbe ward somit zum Zeichen der auch nach dem Borne immer wieder hervorbrechen- den Gnade (heitere Farben aus Regen hervor- brechend) und, weil von der Erde bis in den Himmel ragend, ein Sinnbild des zwischen Gott und Menschen ewig geknüpften Bandes.

Die Flut war unübersehbare, aber nicht in- sofern, daß sie sich über die ganze Erdoberfläche erstreckte, sondern nur insofern, daß von ihr alle Menschen betroffen wurden. Auf eine Vernichtung der Menschen, welche damals noch auf einem verhältnismäßig kleinen Raum zu- sammen wohnten, war es ja auch nur abgesehen. Vielfach freilich hat man das geologische Diluvium oder die Eiszeit mit der nachsch- lichen Flut zu identifizieren gesucht und daraus die Notwendigkeit einer sich über die ganze Erde erstreckenden Flut gefolgert. Aber gegen diese Identifizierung ist mit Recht geltend gemacht,

daß die Überschwemmung eines Jahres nicht im Stande gewesen sein kann, so große Veränderungen hervorzurufen, wie die Wissenschaft seit dem geologischen Diluvium zuschreibt, ganz abgesehen davon, daß die Bibel nichts weiß von irgend welchen Umgestaltungen der Erdrinde durch die noachische Flut (vgl. auch 1 Mos. 8, 11). Die fossilen Reste, Erdformationen und anderen Diluvialgebilde setzen vielmehr eine viel längere Bildungszeit voraus und weisen, um so mehr da nicht bloß der Mensch, sondern auch die gegenwärtigen Landtiere gar nicht oder doch fast gar nicht in ihnen vertreten sind, auf eine viel frühere Periode, die wir wohl innerhalb des Sechstageswerkes zu suchen haben. Zwar legt die Annahme einer räumlich begrenzten Flut, welche den Ararat noch um 15 Ellen überstieg, den Einwand nahe, daß das Wasser keinen Stand hätte halten können und sich am Rande gleichmäßig hätte verlaufen müssen. Aber auch das Wasser wird bei entsprechender Ausdehnung ähnlich einem einzelnen auf eine harte Fläche fallenden Wassertropfen kugelförmig eine schiefe Fläche bilden können, und zwar um so mehr, je intensiver der Zufluß der unterirdischen Gewässer gedacht wird. Dagegen räumt die Annahme einer lokal begrenzten Flut, welche auch in manchen heidnischen Flutjagen, so besonders in dem babylonischen Bericht vorausgesetzt ist, mancherlei Bedenken aus dem Wege, welche gegen die Möglichkeit der noachischen Flut erhoben worden sind. Der Gedanke an eine Überflutung der Schneeriesen des Himalaja fällt mit ihr fort, und daß das Wasser bis zur Höhe eines Berges wie der Ararat wirklich steigen kann, haben mancherlei geologische Kunde aus anderen Gebirgen zur Genüge gezeigt. Nach physikalischen Erfahrungen zu urtheilen, wie nun in einzelnen solche Flut möglich war (gehemmte Aftbewegung der Erde u. a.), ist unnöthig. Gewiß hat Gott der Herr sich gesteigerter natürlicher Mittel bedient; aber der Charakter des Wunderbaren darf nicht verkannt werden. Hält man dieses fest, so wird man auch über mancherlei geringere Bedenken hinwegkommen, die man sonst noch gegen die Zuverlässigkeit des biblischen Berichtes erhoben hat, so z. B. wie Noach im Stande gewesen wäre, den Tieren die notwendige Nahrung angedeutet zu lassen, wie er Zeit und Noth gefunden hätte, für die nötige Reinigung der Zellen zu sorgen u. a. (vgl. Köhler in der Neuen kirchl. Zeitschrift, Jahrg. 1894). Außerdem liegen auch die natürlichen Gründe nicht allzu fern, welche uns über jene Bedenken hinweghelfen können. Die Zahl der in der Arche aufgenommenen Tiere wird in der That keine so ungeheuer große gewesen sein, da aller Wahrheitsliebe nach auch die Arten der wilden Tiere entsprechend der späteren Rassenbildung der Menschen und Haustiere sich erst später in eine Mannigfaltigkeit verschiedener Formen zerlegt haben. Auch der Gedanke daran, daß Fuch und Salzwaflerrinde ein Jahr lang in derselben Flut, sowie daß Tiere des Polarlebens und der heißen Zone eben so lange in

demselben Klima leben mußten, findet in nicht unähnlichen Vorkommnissen, die fort und fort große Anforderungen an die Lebensfähigkeit einzelner Tiere stellen, eine gewisse natürliche Erklärung.

3. Für die Thatsächlichkeit der noachischen Flut haben wir in der großen Zahl heidnischer Flutjagen ein nicht zu unterschätzendes Zeugnis, auch wenn wir nicht von allen diesen Sagen annehmen können, daß sie Reste wirklicher Erinnerung an die noachische Flut sind, da sie zum Theil wohl erst in Anlehnung an ältere Flutjagen sich herausgebildet haben. Sehr alten Ursprungs sind die Flutjagen der semitischen Völker, die der Syrer, Phönizier und Babylonier, und zwar bietet besonders der babylonische Bericht viele ähnliche Züge mit dem biblischen Berichte. Die babylonische Sage kannten wir lange Zeit nur in griechischer Übertragung, nämlich aus den durch christliche Vermittler uns überlieferten Fragmenten des Herodotus; seit 1872 nach Aufindung der assyrischen Zdzubur-Legende durch den Engländer George Smith (f. d.), in welcher sie als besondere Episode vorkommt, ist sie aber auch keilschriftlich bekannt und hinsichtlich ihres hohen Alters und ihrer Ursprünglichkeit bezeugt. Der Noach dieser Sage ist Xisuthros, der zehnte (!) König von Surripat. Derselbe erhält Befehl, sich und die Seinen nebst Lebensamen aller Art in einem von ihm zu erbauenden Fahrzeuge vor der großen Flut zu retten, welche Bel in seinem Zorn über die sündige Menschheit über die Erde bringen will. Mit großer Umsicht führt er den Befehl aus; auch was er an Silber und Gold hatte, nahm er mit, dergleichen viele Krieger, Handwerker und von allen geflügelten und 4füßigen Tieren je ein Paar, und dann bricht das Unwetter los, welches 6 Tage mit furchtbarem Gewalt anhält, so daß alle Tiere und Menschen „wieder zur Erde wurden“. Nachdem am 7. Tage dann der in Armenien gelegene Berg Nisir das Fahrzeug festgehalten und nachdem Xisuthros weitere 7 Tage gewartet, läßt er eine Taube ausfliegen, darauf eine Schwalbe, die beide wiederkommen. Erst der zuletzt ausgesandte Rabe kehrt nicht zurück. Auch der Schluß der Sage erinnert sehr an den biblischen Bericht. Das erin, was Xisuthros thut, nachdem er den Tieren die Freiheit geschenkt hat, ist, daß er den Göttern opfert. Dafür versprochen sie ihm, nie wieder solch eine Flut über die Erde kommen zu lassen. Vgl. Alfred Jeremias: Zdzubur-Mitvod, Eine altbabylonische Heldensage, Leipzig 1891. — Die Abfassung des ursprünglichen keilschriftlichen Berichtes verlegt Smith spätestens in das 17. Jahrhundert v. Chr., also etwa 200 Jahre vor den Auszug der Kinder Israel aus Agypten. —

Die Agypter und Perser scheinen keine Flutjagen gehabt zu haben; wohl aber die Indier. Auch ihre Sage ist sehr alt, auch wenn sie sich noch nicht im Rig-Veda findet. Nach ihr sagt Vishnu dem frommen Manu die Flut voraus mit der Zusicherung, ihn nebst

7 heiligen Männern und Samen aller Art vor dem allgemeinen Verderben retten zu wollen. Er thut dieses, indem er als Fisch verkleidet den auf seinen Befehl erbauten Kasten durch die Flut hindurchzieht. Viele Einzelheiten erinnern an den biblischen Bericht, so besonders hinsichtlich der Zählung der Tage, was auch von der ebenfalls sehr alten chinesischen Flut Sage gilt.

Entschieden jüngeren Ursprungs sind die hellenischen Flut Sagen, unter denen der von Pinbar überlieferte, dann von Ovid mit der Vernichtung des ehernen Geschlechtes in Verbindung gebrachte Deukalionmythus der bekannteste ist. Diese Sagen stehen dem biblischen Berichte lange nicht so nahe und bedeuten in ihrer mythologischen Ausmalung und Umgestaltung und besonders in ihrer Verfeinerung der sittlichen Bedeutung des Vorganges noch mehr eine Entstellung der ursprünglichen Überlieferung, wie z. B. der babylonische Bericht. Dasselbe gilt auch von den verschiedenen Sagen der Indianer Nord- und Südamerikas, welche in ihrer teilweisen Anlehnung an die indische Sage auf eine alte uns nicht bekannte Verbindung Amerikas mit dem östlichen Asien schließen lassen. Jedenfalls aber enthalten auch die entstelltesten Flut Sagen, wenn anders sie nicht im Anschluß an spätere Überschwemmungen entstanden sind, irgend welche gleiche Grundbestandteile mit dem biblischen Bericht und sprechen insofern alle mehr oder weniger für die Thatsächlichkeit der uns in 1 Mos. 6—8 überlieferten großen Gerichts- und Heils that Gottes.

Sintoismus, s. Schintoismus.

Sintram, ein im Anfang des 10. Jahrhunderts im Kloster von St. Gallen lebender Mönch, dessen unvergleichlich schöne Handschrift in ganz Deutschland bewundert wurde (Effehard in Cas. cap. 1: omnis orbis cisalpinus Sint-ranni digitos miratur . . . scriptura, cui nulla, ut opinamur, par erit ultra). Mit seiner Geschicklichkeit verband er großen Fleiß, sodaß in vielen Klöstern, Stiftern u. Büchern von seiner Hand gefunden worden sind. Trotzdem rüdte er erst gegen Ende seines Lebens aus der bescheidenen Stellung eines Diakons in die eines ordentlichen Priesters auf (s. Necrologium auf den 18. Christen). Ein Zaksimile von Sintrams; „Evangelium longum“ ist in d. Monum. Germ. II, 92 zu finden.

S. Ildesons von Urz, Geschichte des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1810.

Sinzendorff, Graf Phil. Ludw. von, aufgeklärter römischer Prälat, geboren 1699 als Sohn des nachmaligen ersten österreichischen Hofkanzlers S., 1725 Bischof von Raab, mit 29 Jahren Kardinal, 1732, obwohl er schon im Besitz eines Bistums war, auch Bischof von Breslau, 1741 von Friedrich II. einige Zeit gesangen gesetzt, weil er mit einem Oberst des Feindes korrespondiert und verboten hatte, den preussischen Truppen von seinen Besitzungen Lebensmittel zuzuführen. Bald wieder freigelassen, fand er sich schnell in die neue Lage

und gewann des Königs volle Gunst. Seine Hoffnung, päpstlicher Generalvikar für Preußen zu werden, um so gewissen weitgehenden Forderungen des Königs ohne Verletzung römischer Ansprüche gerecht werden zu können, ging aber nicht in Erfüllung; er starb 1747 in Breslau, nachdem ihm zu seinem Kummer der König in der Person des 27-jährigen Domherrn Grafen Schaffgotsch 1743 einenoadjutor gegeben.

Sion, 1. Ein anderer Name für den Zion, 5 Mos. 4, 48; er kann bedeuten: der Höhe. — 2. Eine Stadt im Stamme Isaschar, Jos. 19, 19, in der Nähe des Lador gelegen, wo heute noch eine Quelle namens Schain gefunden wird. — 3. Baruch 4, 9 u. ö. in den Apokryphen für Zion.

Sionita, (Sabr., s. Polyglotte (III).

Siph, 1. Eine nicht näher zu bestimmende Stadt im Süden des Stammes Juda, Jos. 15, 24. — 2. Eine südlich von Hebron gelegene Stadt des Stammes Juda, deren Stätte Robinson in dem Hügel Tel Zif wiedergefunden hat, Jos. 15, 55 u. ö. Rehabeam besetzte sie, 2 Chron. 11, 8. Der ihr nahe gelegene Teil der Wüste Juda hieß nach ihr Wüste Siph, 1 Sam. 23, 14 u. ö. Ihre Bewohner heißen Siphiter, 1 Sam. 23, 19. — 3. Der Sohn des Mesa und Enkel Galeb, vielleicht der Gründer der genannten Stadt, 1 Chron. 2, 42. — 4. Ein Sohn des Jehaleleel aus Juda, 1 Chron. 4, 16.

Sipha, ein Bruder v. Siph 4, 1 Chron. 4, 16.

Siphamothe, eine sonst nicht bekannte Stadt im Süden des Stammes Juda, 1 Sam. 30, 28. Wahrscheinlich stammte aus ihr der 1 Chron. 28 (27), 27 erwähnte Verwalter des davidischen Weinkellers Siphimith Sabbi.

Siphei, ein Sohn des Allon aus Simeon, 1 Chron. 5, 37.

Siphimith, s. Siphamothe.

Siphiter, s. Siph 2.

Siphra, die eine der ägyptischen Wehemütter, 2 Mos. 1, 15.

Siphron, ein Ort, der nach 4 Mos. 34, 9 zur Nordgrenze Palästinas gehören sollte; seine Bestimmung ist bis jetzt nicht gelungen.

Siphra, der Vater des Kemuel aus Ephraim, 4 Mos. 34, 24.

Sippai, s. Saph.

Sippichast braucht Luther nur 1 Chron. 5, 33 in seinem Sinn für Blutsverwandtschaft und will sagen, die Simeoniter hätten ihr eigenes Geschlecht für sich gebildet, während der Grundtext auspricht, sie hätten ihr eigenes Geschlechtsregister gehabt (s. rev. Bibel).

Sira, Heilige, persische Märtyrerin 558; ihr Gedenktag ist teils der 18. Mai, teils der 28. Februar.

Sirach, d. h. eigentlich: Jesus, Sirachs Sohn, schrieb ein Buch Sinn- und Sittensprüche (mescholim), das den salomonischen Proverbien nach Form und Inhalt nahe verwandt (vgl. Seligmanns Dissert. 1883), darum zeitweilig auch den salomonischen Schriften zugezählt wurde, in hebräischer Sprache. Das Original war nach dem Hieronymus bekannt; nach Margolouth war

es in lauter Tri- und Tetrametern und in einer Mischsprache (aus Hebräisch und verwandten Dialecten) geschrieben. Im Talmud gibt es unechte (?) Ben-Sirapprüche. Der Entel des Siraciden übersezt das Buch in das Griechische und leitete es durch einen Prolog ein (fehlt in den Lutherbibeln). Aus einer Stelle des Vorworts beweist man, daß der Entel um 133 nach Ägypten kam, und setzt die Übersetzung in das Jahr 130, die Abfassung jedoch mindestens um 40 Jahre früher an. Inhaltlich gehört das Buch Sirach zu den Nachtrieben der sog. „Chokma“-Literatur, daher es auch geradezu „Weisheit“ hieß; wie es denn bis c. 42, 14 in sechs ungleichen Teilen (1, 1; 16, 23; 24, 1; 33, 20; 36, 20; 39, 16) die aus der Frömmigkeit stammende Weisheit sittlichen Verhaltens preist und empfiehlt. In c. 42, 43 wird Gott als Schöpfer, 44–50 als Lenker der israelitischen Geschichte gezeigt; c. 51 gibt ein Schlußgebet. Luthardt, Weich. der christl. Eth. I, 50 zollt ihm Anerkennung, urteilt aber doch: „Seine Moral ist Klugheitsmoral und eudämonistisch“. Das Almosengeben ist sündtugend, überhaupt errettend (29, 15). Prophetische und messianische Gedanken treten zurück. Die lateinische Kirche ehrte das Buch als *Ecclesiasticus*, Augustin nahm es als kanonisch, nicht salomonisch. Luther nennt es „ein Buch von der Hauszucht oder von den Tugenden eines frommen Hausherrn“. Da einzelne Stellen und Gedankenreihen der Aufklärungsmoral wohlverwandt scheinen konnten, stand es beim Rationalismus in besonderem Ansehen, aber auch Hengstenberg nennt es „ein schönes Denkmal israelit. Frömmigkeit und Gotteserkenntnis“. Literatur: Einleitendes: Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften 1795, und Frigische. Kommentare: Freischneider 1806, D. F. Frigische 1856; D. Rödl in den „Apokryphen“ 1891; letztere beide geben neue Übersetzungen, eine dritte bereiten Kaupich und Mitarbeiter vor. Über die Glaubens- und Sittenlehre: Merquet 1874. Predigten über S.: einzelne von Luther, 97 von Bal. Herberger.

Sirenen, f. Symbol.

Siricius, ein Römer, Papst von 384 bis 398, hat für die Papstgeschichte dadurch eine besondere Bedeutung erlangt, daß er für seine Dekrete auch außerhalb Italiens Anerkennung beanspruchte. Das erste derselben, das als das erste echte unter den Dekretalen gilt, ist eine Antwort auf eine Anfrage, die der Bischof Himerius von Tarraco in Spanien an seinen Vorgänger Damasus gerichtet hat, und enthält eine Reihe von Bestimmungen hauptsächlich über Einrichtungen der kirchlichen Zucht. Auffallend ist hier zunächst der Ton, in dem er über die Praxis der spanischen Priester spricht, Tausen an allerlei Festtagen vorzunehmen; das wird als eine Verwegenheit bezeichnet, und Tausen werden nur für das Alter- und Kränklichkeit erlaubt, abgesehen von den Kinder- und Nottaufen. Der wichtigste Teil des Dekrets ist die kirchengeschichtliche Festlegung eines Brauchs, der bis dahin doch nur auf Wunsch strenggesinnter

Bischöfe vereinzelt geherrscht hatte, daß die Geistlichen sich der Ehe enthalten. Siricius forderte bestimmt die Ehelosigkeit der Priester bis zum Diakon herunter und begründete diese Forderung mit hierarchischen Rücksichten unter verunglückter Berufung auf Bibelstellen (3 Mos. 20, 7 und Röm. 8, 8f.), die auf den Priesterstand allein bezogen wurden (f. Bd. I, S. 789a). Dieser Gesinnung entsprach seine Beurteilung des Mönches Jovinianus (f. d.).

Siron, der Name, den nach 5 Mos. 3, 9 die Sidonier dem Hermon gaben und der dann Psalm 29, 6 als Bezeichnung desselben gebraucht wird. Das Wort kann „Panzer“ bedeuten.

Sirmium, Synoden von, f. d. Art. Arius und arianischer Streit (Bd. I, S. 201), Liberius und Photinus von Sirmium.

Sirmond, Jakob, gelehrter Jesuit, geb. 1559 zu Rom, 1576 in das Jesuiten-Kollegium zu Billom aufgenommen, nach fünfjähriger Lehrthätigkeit in Paris 1590 von dem Ordensgeneral Aquaviva zu seinem Sekretär ernannt, 1608 nach Paris zurückgekehrt, 1617 Rektor des Jesuitenkollegiums daselbst, 1637 Beichtvater Ludwigs XIII., gestorben 1651. Bis in sein höchstes Alter unermüdlisch schriftstellerisch thätig, hat er sich durch Herausgabe einer großen Anzahl älterer Werke verdient gemacht. So gab er die Schriften des Paschasius, des Avitus v. Vienne, des Simmar v. Rheims u. v. a. heraus. Außerdem vervollkommnete er Bellarmins Werk *De scriptoribus ecclesiasticis* und verfaßte zu der damals viel verhandelten Prädestinationstheorie die *Historia praedestinationis* 1648. Er gehörte zu den Jesuiten, welche sich vor dem Parlament bereit erklärten, die Lehre der Sorbonne bezüglich der Erhaltung des Königs und der gallianischen Freiheiten zu befolgen.

Sis, im 13. Jahrhundert Sitz eines armenischen Erzbischofs und seit 1293 nach der Zerstörung von Gromla, das seit 1147 Sitz des Patriarchen (Katholikos) gewesen war, zu dieser Würde erhoben, erlebte mehrere Synoden, so 1243 eine solche unter Konstantin I., auf der das kanonische Alter für den Diakon auf 20, für die Priesterwürde auf 25 und für die bischöfliche auf 30 Jahr festgesetzt wurde. 1251 wurde in Sis das Dogma vom dem Ausgang des Heil. Geistes von Vater und Sohn angenommen. 1361 fordert eine Synode streng, bei dem Abendmahl den Wein mit Wasser zu vermischen. Auch als seit 1441 Etchmiadzin als Sitz des rechtmäßigen Oberhauptes aller Armenier anerkannt worden war, behauptete sich der Erzbischof von Sis als Katholikos und hält diesen Anspruch auch noch heute aufrecht.

Sifa, 1. 1 Kön. 4, 3 f. Sausa. — 2. Ein Simeonit, 1 Chron. 5, 37. — 3. Ein Rubeniter, ebd. 12 (11), 42. — 4. Sifa steht ebd. 24 (23), 11 in älteren Bibeldrucken nach einem offensbaren Schreibfehler des Grundtextes für Sina (f. d.); in neueren Ausgaben ist es in Sina geändert. — 5. Ein Sohn des Rehabeam, 2 Chron. 11, 20.

Sifat: Schechong L, seit 939 König von

Ägypten, Begründer der XXII. Dynastie. Im 5. Jahre Nebheamens (928) zog er gegen Jerusalem und plünderte den Tempel (vgl. 1 Kön. 14, 25; 2 Chron. 12). Der Zug gegen Jerusalem geschah nicht, wie man irrig angenommen hat, im Einvernehmen des ägyptischen Schutzherrn Jeroboam. Aus einer Inschrift in Karnak ist vielmehr bekannt geworden, daß Scheschonq gegen ganz Palästina sein kriegerisches Unternehmen richtete. Die betr. Inschrift (abgebildet bei Stade, Gesch. Jsr. I, 353) zeigt die Riesengestalt des Königs und enthält eine Liste von 140 Orten, welche Scheschonq gebrandschatzt hat. Über Palästina hinaus scheint er nicht gekommen zu sein. Vgl. Meyer, Gesch. d. alten Äg. S. 330 ff.; zur Inschrift ZDMG XV, S. 233 ff.

Sisamai, der Sohn des Eleasa aus Juda, 1 Chron. 2, 40.

Sisera oder **Sisera**, 1. Der Feldhauptmann des Königs Jabin, den Jael (s. d. 1) tötete, s. auch Debora 2. Er wird auch 1 Sam. 12, 9 und Ps. 83, 10 erwähnt. — 2. Stammvater einer Familie der Nethinim, Esra 2, 53; Nehem. 7, 55.

Sisinnius, 1. Ein novatianischer Bischof von Konstantinopel um 395, dessen Streitschriften gegen Chrysostomus und die Messalianer (s. d. 2) die älteren Kirchenhistoriker erwähnen. — 2. Ein Syrer, der vom 18. Januar bis 7. Februar 708, also noch nicht einen Monat lang Papst war. — 3. Ein Patriarch von Konstantinopel 994—997, der eine Schrift über die Heirat zwischen Geschwisterkindern geschrieben hat.

Sisto San, Hauptkloster der Dominikanerinnen, s. d.

Sithri, ein Sohn des Usiel und Urentel Levis, 2 Mos. 6, 22.

Situa, deutsch: Anseindung, Name, den Isaak dem zweiten Brunnen gab, den seine Knechte bei Gerar gruben und deswegen Streit mit den Einwohnern entstand, 1 Mos. 26, 21.

Sitrai (die Massora liest: Sirtai) aus Saron, ein Beamter Davids, 1 Chron. 28 (27), 29.

Sitte, Sittengesetz, das Sittliche, Sittlichkeit. Das Sittliche existiert nur in der Welt der Freiheit. Allen anderen Geschöpfen dieser Erde liegt das Gesetz ihres Seins und Werdens als eine Notwendigkeit, als ein Zwang auf, dem sie sich nicht entziehen können. Das Gesetz der Schwere beherrscht die Himmelskörper, der Instinkt das Tier. Sie können nicht wollen. Sie müssen. Von gut und böse kann deshalb im moralischen Sinn bei ihnen nicht die Rede sein. Das Tier ist nicht verantwortlich für seine Handlung. Der Mensch weiß sich dafür verantwortlich. Dieses Bewußtsein ist das Zeugnis jener Freiheit, welche die Grundlage der Sittlichkeit ist. Der Mensch kann sagen: ich will und: ich will nicht! Zugleich hört er den Ruf: ich soll. Er handelt sittlich, wenn er frei diesem Rufe folgt. Woher kommt dieser Ruf? Das Sittliche ist eine unsichtbare, aber reale Macht. Man kann sich ihr nicht

entziehen. Man fühlt sich im Gewissen verurteilt, wenn man seinem Ruf nicht folgt, befriedigt, wenn man ihm folgt, und zwar in dem Maße, wie man das freudig und gern thut.

Es lebt zunächst in der Gesellschaft, in der Familie, im Staat, im Volksbewußtsein. Hier existiert es in der Form der Sitte. Diese tritt fordernd an den einzelnen heran. Das Kind ist zunächst in seinem sittlichen Verhalten durch die Macht der Sitte beherrscht und geleitet. Dieselbe bleibt aber allezeit eine höchst bedeutungsvolle Fördererin der Sittlichkeit. Freilich, so lange ich ihr unbeachtet folge oder mich nur von ihr zwingen lasse, ist von eigentlicher Sittlichkeit noch nicht die Rede. Sittlichkeit und Gehorsam sind zwar vereinbar. Aber unwilliger Gehorsam ist noch keine Sittlichkeit. Freiheit und bewußtes Wollen sind unerläßliche Momente der Sittlichkeit.

Aber das Sittliche existiert als Macht nicht nur in der Sitte. Es lebt auch in meinem Innern und stellt sich dort als „kategorischer Imperativ“ vor mich, so, daß, wenn auch die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Sitte in der Regel gewahrt bleibt, seine Forderung doch selbständige Bedeutung beansprucht in dem Maße, daß, wenn das sittliche Bewußtsein in mir mit dem der Sitte in Zwiespalt gerät, ich mich verpflichtet fühle, die Forderung der Sitte zu negieren und dem „Dämon“ (Sokrates) in meiner Brust zu folgen.

Woher aber hat es diese Macht? Von Gott. „Die Religion ist die zum Bewußtsein gekommene Sittlichkeit.“ Durch die sittliche Stimme in mir rebet das von Gott in das Herz geschriebene Gesetz, das Sittengesetz. Aber diese Schrift ist nicht immer bestimmt, oft verwischt und unleserlich, verdorben durch falsche Einflüsse der Sitte, die außer mir, und der Triebe, die in mir herrschen und, um sich behaupten zu können, ihre Wünsche mit dem Stempel des Sittengesetzes versehen. Wer in der Sitte die ausschlaggebende Stimme des Sittlichen sieht, muß es in den Kauf nehmen, daß von ihr verschiedene sittliche Weisungen ausgehen werden. Ist die allgemeine sittliche Anschauung von falscher Metaphysik beherrscht, so wird die Sitte ihr demgemäß Ausdruck verleihen. Es hat die Sittlichkeit anderen Instalt, welche der Eudämonismus verkündet, als die, welche der Pessimismus fordert. Ebenso bringen die Gegensätze des Individualismus und Sozialismus, des Polytheismus und Montheismus, des Pantheismus und Theismus differente sittliche Forderungen. Daselbe gilt, wenn auch in geringerem Maße, von den verschiedenen Religionen einer Art, ja von den getrennten Konfessionen einer Religion. Wie aber das als Sitte existierende Sittengesetz solcher mannigfaltigen Krümmung unterliegt, so auch das in der Form des Einzelgewissens. Es ist abhängig von der religiösen Anschauung des einzelnen und verändert sich mit dem Wechsel derselben. Es gibt keine autonome Sittlichkeit.

Die Philosophen der Gegenwart, welche sie in Kants Nachfolge behaupten, sind getäuscht durch die relative Eintheillichkeit, welche bei ihnen infolge der Durchsäuerung der ganzen Weltanschauung durch christliche Ideen das sittliche Bewußtsein gewonnen hat. So fordert die Aufgabe, welche auf sittlichem Gebiet zu lösen ist, höhere Autorität. Sie ist vorhanden. Gott gab sein Gesetz. Der Kern desselben ist das Sittengesetz. Alles, was sonst an Gesetzen im mosaischen Gesetzbuch sich findet, ist, soweit man es unter der Rubrik „Ceremonialgesetz“ zusammenfassen kann, nur bis zur Nütle der Zeiten gegebene pädagogische Detailunterstützung der sittlichen Forderung der ersten Tafel, des ersten Halbsatzes des Sittengesetzes, und ebenso gehören alle Forderungen, welche sich unter „Civilgesetz“ rubrizieren lassen, zur zweiten Tafel, zu dem anderen Halbsatz des Sittengesetzes: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Durch Christum ist das göttliche Sittengesetz aus der alttestamentlichen Form rein herausgeschält und steht nun vor der Welt als die absolut gültige Forderung des Sittlichen, als der Wille Gottes an das Menschengeschlecht. Es muß darum das Gewissen das göttliche Gesetz in sich aufnehmen und die Sitte sich von ihm beherrschen lassen, wenn beide nicht irreführend auf dem sittlichen Gebiet wirken wollen.

Das Sittengesetz stellt aber nur die Forderung des Sittlichen auf. Dagegen hat es keine Kraft, die Sittlichkeit selbst als Thätigkeit zu erzeugen. Es bringt es höchstens bis zu dem Wunsch. Dagegen bietet das Evangelium die sittliche Kraft dar. Dasselbe, in der Religiosität lebendig im Herzen, ist der Quell der Sittlichkeit. Die Liebe, in welcher alle sittliche Forderung sich zusammenfassen läßt, quillt aus dem Glauben. Es ist daher wahre Sittlichkeit nur möglich, wo das unverfälschte Sittengesetz ein von der wahren Religion erfülltes Herz trifft. Alle andere Sittlichkeit ist ja nur partikulär und getrübt. Die wahre Sittlichkeit ist die Bethätigung des der Idee des Menschen entsprechenden Lebens. Sie kann nur erblühen, wenn der Mensch an Christhaftigkeit, wie die Rebe am Weinstock (Joh. 15).

Die Gebiete, auf welche sich die sittliche Lebensbethätigung erstreckt, sind durch die beiden Tafeln oder Halbsätze des Sittengesetzes angegeben: Gott und die Welt. Faßt man das andere einseitig ins Auge, so entstehen einseitige und darum falsche Gestaltungen der Sittlichkeit, wie sie die Mithra, das Mönchtum und der Renaissance angingen. Ebenso im anderen Falle, wofür die Renaissance und der moderne Humanismus Zeugen sind. Es müssen also beide Ziele ins Auge gefaßt werden. Die Sittlichkeit ist demnach ein mit freiem Willen vollzogener Gottesdienst, bethätigt durch die dem Willen Gottes gemäße Einwirkung auf die Natur

(die menschliche mit eingeschlossen), durch welche diese zu ihrer göttlichen Idee verklärt werden soll.

Hiernach hat es die Sittlichkeit auch mit der menschlichen Natur zu thun. Welches ist das Verhältnis zwischen beiden? Die Stoa und Kant stellten beide in absoluten Gegensatz, Schleiermacher betonte die Einheit des Sittlichen und Natürlichen. Beide haben Unrecht mit ihren einseitigen Sätzen. Das Sittliche und Natürliche sind allerdings verschiedene Gebiete, immer formell, denn das Natürliche ist unmittelbar, das Sittliche wird durch Freiheit gewonnen, jetzt auch materiell, denn das Natürliche ist sündig infiziert und steht im Widerstreit zur sittlichen Forderung. Aber sie sind für das Einswerden bestimmt. Das Natürliche ist der Stoff, in welchem allein das Sittliche sich bethätigen kann.

Das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen ist schon erörtert. Das Religiöse ist Wegweiser und Quell der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Lebensstrom, in welchem die Religion die Welt belebt. Das Aesthetische, von Schiller als Ertrag des Sittlichen empfohlen, kann dagegen nur auf die Bethätigung desselben einen erleichternden, empfehlenden Einfluß ausüben und gewinnt durch das Sittliche seine Reinheit, während es ohne dasselbe erfahrungsgemäß im Schwurm untergeht. Das Juridische endlich schafft feste, durch die Gewalt gestützte Formen, in welchen das Sittliche pädagogisch wirksam ist, und wird seinerseits von dem Sittlichen vor Erstarrung behütet und lebendig erhalten. Vergl. die Artt. „Ethik“ und „Gesetz“.

Sittikus, Erzbischof von Salzburg, i. Salzburg.

Sittim, 1. Abel = Sittim, s. Abel 2. — 2. Name eines Thales, deutsch: Thal der Akazien (Luther: Strom Sittim), das Joel 3, 23 so erwähnt wird, daß man es diesseits des Jordan von Jerusalem aus suchen muß. Man hat es im Kidrontal oder aber westlich vom Toten Meere gesucht, wo Akazien wuchsen.

Sigen zur Rechten Gottes, i. Sessio ad dextram Dei.

Sittsinen, ein Bauernsohn aus der Familie Hung, der eine Zeitlang als „Himmelstönig“ in China eine große Bewegung hervorgerufen und für die Mission günstige Aussichten eröffnet hat. 1813 zu Fuzien unweit Kanton geboren und auf Kosten seiner Verwandten zum Gelehrten ausgebildet, ohne jedoch die Fähigkeit zur Bekleidung eines öffentlichen Amtes zu erlangen, rühmte er sich einer schweren Erkrankung im Jahr 1837 wunderbarer Visionen und bildete sich infolgedessen eine Art von Religion aus, in der seine hergebrachten heidnischen Anschauungen mit allerlei christlichen Elementen, wie er sie den Predigten christlicher Missionare in Kanton entnommen hatte, verest waren. Andere schlossen sich bald ihm als Propheten an; die Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen nach dem für China unglücklich verlaufenen Opiumkrieg führte ihm bald große Massen zu.

1847 trat Siutsiu in Verbindung mit Missionar Roberts (f. d.) in Kanton, kehrte aber, ohne das Christentum angenommen zu haben, in die Provinz Kwang-Si zurück, wo er nun einen großen Eifer in der Bekämpfung des heimlichen Gögendienstes bewies und die Mandarinen zu heftiger Verfolgung entflammte. Seit 1850 nannte er sich Taipingwang = König des großen Friedens, ein Titel, den er später mit Tienwang = Himmelkönig vertauschte, bezeichnete sich als Sprößling der rechtmäßigen Ming-Dynastie und als jüngeren Bruder Jesu und verhiess seinen Anhängern die gänzliche Vertreibung der herrschenden Mandschu-Dynastie. Er ließ alle Gögentempel zerstören und alle Gögendienen niederbrechen. Noch im Jahr 1850 eroberte sein auf 50 000 angewachsenes Heer die ganze Provinz Kwang-Si und ging auf Kwang-Tung zu, um auch hier mit wildem Fanatismus, in dem sich Mordlust mit Religiosität mischte, sich den Mandarinen entgegenzuwerfen. Durch einen Zug nach dem Norden kam 1853 Nanjing in seine Gewalt und wurde zu seiner Residenzstadt erhoben. Er berief 1860 Missionar Roberts an seinen Hof, ernannte ihn zum Minister der auswärtigen Angelegenheiten und führte eine so treffliche und geordnete Verwaltung ein, daß alle Missionare seines Lobes voll waren. Roberts behauptet von Nanjing, es sei in sittlicher Beziehung das Wunder der Welt, und in den Missionskreisen setzte man die größten Hoffnungen auf diesen „Christenkönig“, der sich zu den 10 Geboten und zu Jesu als Versöhner bekannte, der im gewissen Sinne die Trinität gelten ließ, in dessen Reich gesungen und gebetet, getauft und geweiht wurde und die Enthaltung von Opium, Wein und Tabak wie strenge Scheidung der Geschlechter im Gottesdienst und Unterricht herrschte. Aber trotzdem waren diese Hoffnungen trügerisch. Es herrschte auch bei den Taipings Vielweiberei und wilde Grausamkeit und manches andere heidnische Element, und als nach dem Frieden von Peking 1860 die Engländer und Franzosen sich mit den Truppen der chinesischen Regierung zum Kampf gegen die Anhänger des Himmelkönigs verbanden, schlug ihr Entgegenkommen gegen die Ausländer in glühenden Haß um. Roberts mußte von dem Hof Taipingwangs fliehen, der ohnedies immer mehr vom Christentum abgekommen und in eine blinde Selbstvergötterung geraten war, in der er sich selbst zu einem integrierenden Teil der Trinität machte. Die Kaiserlichen aber gewannen mit Hilfe der fremden Truppen einen Sieg nach dem anderen über ihn und seine Getreuen, eroberten 1864 Nanjing, und zuletzt entliehe sich Siutsiu, um sich der Strafe für seine Empörung zu entziehen.

Siv, f. Siv.

Siva und Sivaismus. Siva ist neben Vishnu der höchste Gott des Hinduismus, der in ungezählten Sekten ausgebildeten indischen Volksreligion. In denselben sind vielfach die lokalen Kulte mit den alten vedischen Göttern dergestalt verschmolzen worden, daß die lokal verehrten Gottheiten als Erscheinungsformen

vedischer Gottheiten gedacht wurden. Siva wird zwar in den vedischen Hymnen nicht genannt, doch ist er mit Rudra, dem bösen, zerstörenden, rachsüchtigen Gott der vedischen Religion in Verbindung zu bringen, einer faunartigen Berggottheit. Auch Siva ist Berggott. Ein hoher Berg des Himalaja wird als sein Wohnsitz genannt. Er gleicht im Charakter dem Rudra, denn er ist die verderbliche, mit grausamer Freude vernichtende und Unheil stiftende Naturgewalt. Im Bilde erscheint er dreiaugig, um den Hals trägt er eine Kette von Menschenköpfen, Schlangen um den Leib mit der bleichen Hautfarbe. Grabstätten sind sein Lieblingsaufenthalt, dort tanzt er mit Dämonen. Aber als zerstörender Gott ist er zugleich und folgerichtig Erneuerer: er baut auf, wo er niedergerissen hat, seine Verehrer können auch Glück und Rettung von ihm erhoffen. Als Erneuerer stellt er die lebengewende Naturkraft dar. Das Lingam (Phallus) ist sein besonderes und häufiges Symbol, unter dem er in vielen Gegenden ausschließlich verehrt wird. Es vereint sich sehr wohl mit seiner Art, daß er als Büßer auftritt, in strenger Askese. Auch ist er der Gott der Gelehrsamkeit. Ganesa, der Gott der Klugheit mit dem Elefantenkopfe, ist Sivas Kind. Die in Indien verbreitete Vermischung der Vorstellungen und Kulte zeigt sich auch in der Verbindung Sivas mit Vishnu und Brahma, der Trimurti, in welcher Brahma als Schöpfer, Vishnu als Erhalter, Siva als Zerstörer und Erneuerer erscheint. Diese Verbindung, eine unter vielen spekulativen synkretistischen Göttervereinigen, ist durch verständnislose Vergleichung mit dem christlichen Dogma der Trinität zu unverbinteter Bedeutung gekommen. Wo Siva als höchster Gott verehrt wird, werden ihm in natürlicher Entwicklung alle höchsten Eigenschaften der Gottheit beigelegt.

Die Weisheit der sivaistischen Sekten vereinigt in folgerichtiger Weise die Doppelnatur Sivas. Untrennlich verbunden ist sie mit der allen indischen Sekten zu Grunde liegenden Vorstellung der Seelenwanderung. Sie ist das Prinzip der indischen Philosophie und Ethik. Die Seele kann in jedem Organismus leben. Die jeweilige Existenz, an welche die Seele gebunden ist, ist die Frucht früherer Thaten in der vorhergehenden, aus der Erinnerung gelöschten Existenz, und die künftige ergibt sich aus der sittlichen Lebensführung in der gegenwärtigen. Befreiung aus der Seelenwanderung ist darum auch das Ziel der sivaistischen Religionsübung. Die sivaistischen Weisen sind asketische Wanderer, die dem großen Büßer Siva als Vorbild nachleben. Der Gottesbegriff der sivaistischen Philosophen beruht auf dualistischer Grundlage. Siva ist der Schöpfergott, die unveränderliche absolute Kraft, von den Seelen und der Materie der Schöpfung wesentlich geschieden. Er ist Schöpfer, Erhalter und Zerstörer der durch seine Wirkungsweise gebildeten Welt. Die in der gottfremden Materie eingeschlossene Seele soll durch die Seelenwanderung hindurch von der Materie losgelöst und Siva gleich werden. Sie muß zu dem Zwecke

das wahre Wesen der Dinge zu erkennen, das Böse auswirken, um schließlich vom Selbstbewußtsein losgelöst aufzuwachen, Schmerz oder Lust zu wollen, nachdem sie beides als Hemmnis der Bekehrung erkannt hat. Die Erkenntnis des Wesens der materiellen Welt ist der Weg zur Erlösung, der durch verschiedene Mittel erreicht wird. Um die Seele von der Täuschung der Sinnenlust abzuleiten, wird sie von Siva verführt, sich an die Materie in voller Hingebung an die Sünde zu verlieren, damit sie die Verblendung der Sinnenlust erkenne und so davon befreit werde. Harte Bußübungen in strenger Ordnung, die inwiefern steigend sollen in gleicher Weise die Seele von der Materie lösen. Der höchste und letzte Weg ist die Meditation, das Verleiten in die wahre Erkenntnis Sivas und der Seele und der Welt, um durch Vereinerung der Welt zur höchsten Stufe zu gelangen. Der unvermeidliche Vermittler der wahren Gotteserkenntnis ist der unter den Sivaiten hoch verehrte Priester.

Für die Vaien ist ihr Anteil am Kult im Tempeldienst feingeteilt. Er hat ganz die Form des Fetischismus. Die Verehrung der Götterbilder, im Sivaismus hauptsächlich Lingakult, ist die Aufgabe des Sivaberehrers. Das Linga ist Sivas Wohnung. Ein buntes Ceremoniell mit Reinigungs-, Prozessions-, Musik und Tanz und Utiatis, mit Hymnen und Lypnen erfüllt die großen Tempel. Aber Siva wird auch sonst allseits in allen nur denkbaren, anspruchsfreien Kultobjekten, in Dörfern, in kleinen Kapellen, auf Hügeln, in Wäldern, Felsen, Bäumen, Quellen, rohen Idolen verehrt. Die dunkelste Seite des Sivaismus ist der seiner Gattin gewidmete unsittliche Geheimkult, der außer anderen Greueln noch bis in die leztvergangene Zeit, vielleicht sogar bis in die Gegenwart hinein, mit Menschenopfern verbunden ist. — Die größte Verbreitung hat der Sivaismus in Südbindien und Bengalen.

Sivan, nur Esther 8, 9 und Baruch 1, 8, wo Luther Siban schrieb, der dritte Monat, s. Feste bei den Hebräern.

Six-Principes-Baptists = Sechs-Grundlagen-Baptisten, s. Baptisten Bd. I. S. 282a.

Sigt, Johann Christian Heinrich, Dr. theol., Konsistorialrat in Ansbach, wurde geboren am 15. August 1805 zu Schweinfurt, wo sein Vater Diakon und Professor war. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt absolviert hatte, besuchte er die Universitäten Erlangen und Leipzig und wurde 1827 unter die Zahl der Predigamtskandidaten aufgenommen. Schon 1829 erhielt er auf Präsentation des Grafen v. Neuthern-Limpurg die Pfarre Lindelbach bei Würzburg. Im Jahre 1834 siedelte er nach Sennfeld, einem ehemals reichsfreien Dorfe bei Schweinfurt, welches seinen Pfarrer selbst wählen durfte, über und kam so in die unmittelbare Nähe seines Bruders Johann Lorenz Sigt (geb. am 7. Jan. 1789), welcher seit 1816 Pfarrer in Gersheim. Dem andern reichsfreien Dorfe jener Gegend, war. Siebzehn Jahre wirkte er in hervorragender

Weise in Sennfeld, als unvermuthet 1851 aus der Gemeinde heraus ein Antikat auf sein Leben verübt wurde, infolge dessen er um Enthebung von seiner Pfarrstelle nachsuchte, welche ihm nach einigem Zögern gewährt wurde. Die freie Muße benützte der wohlhabende Mann zu gelehrten Studien und Nordungsreisen. Erst 1856 trat er wieder in den Dienst der Kirche und zwar als Dekan und 1. Pfarrer an St. Gumbertus in Ansbach, von wo aus er 1858 auf Präsentation der Stadt Nürnberg zum Dekan und Hauptprediger an St. Sebald dortselbst berufen wurde. Er war eine überaus würdige Erscheinung, seine Predigten waren gebaltvoll, gründlich, gewinnend, und durch seine gelehrten Arbeiten hatte er sich weithin bekannt gemacht. Im Jahre 1866 wurde er zum Konsistorialrat und Hauptprediger in Ansbach ernannt. Mit großem Eifer trat er am 23. Febr. sein neues Amt an, und schon am 21. August berichtete das Konsistorium, daß er in der verwichenen Nacht um 11½ Uhr dem Typhus erlegen sei. Er hinterließ eine kinderlose Witwe. Er schrieb: Dr. Paul Eber, Heidelberg 1843; Petrus Paulus Bergerius, Braunschweig 1855; Paul Eber, Ansbach 1857; Hermann Heinrich Frey, Nürnberg 1868; außerdem gab er mit Altfessor Schmünger und Pfarrer Heller ein Evangelien-Predigtbuch zum Besten der jungen evangelischen Gemeinde Neumarkt heraus.

Sixtina, Rezenfion der Septuaginta, s. d. und Sixtus V.

Sixtinische Kapelle, s. Rom, Bd. V. S. 654a.

Sixtinische Madonna, s. Raffael.

Sixtus, Päpste. 1. **Sixtus I.**, nach dem römischen Staatskalender 119–126, nach den Angaben des Papstkaloges aber 117 bis 126 Papst unter Hadrian, als Märtyrer verehrt, ist, von Ausübung päpstlicher Herrschaft ganz zu geschweigen, noch nicht einmal mit Sicherheit als Bischof von Rom zu betrachten. — 2. **Sixtus II.**, Papst von 257–258, zeigte sich den morgenländischen und afrikanischen Bischöfen gegenüber im Streit über die Rekrutierung zugänglicher als sein Vorgänger Stephan I. (s. d.) und starb als Märtyrer in der valerianischen Verfolgung, nach der Legende am 6. August (s. Laurentius, der heilige). — 3. **Sixtus III.**, Papst von 432–440, verfolgte den Sieg, den sein Vorgänger Gelasius I. (s. d.) durch das Konzil zu Ephesus in den nestorianischen Streitigkeiten errungen hatte, indem er brieflich eine Unterwerfung des Patriarchen Johannes von Antiochien unter Christi Meinung bewirkte (s. Nestorianischer Streit Bd. IV. S. 762), und feierte diesen Sieg durch Errichtung der größten Marienkirche Roms, Santa Maria maggiore, die ausdrücklich der Gottesgebärerin geweiht wurde. — 4. **Sixtus IV.**, Papst von 1471 bis 1484, geboren 1414 als Francesco della Rovere aus geringem Stande, Franziskaner, Universitätslehrer, zuletzt General seines Ordens, mußte sich zunächst mit der Europa bedrohenden Türkengefahr befassen. Die Venetianer, die das Jahr vorher Curia an Mohammed II. verloren hatten und für ihren ganzen morgen-

ländischen Besitz fürchten mußten, lagen dem Papst hart an, die Hilfe Europas gegen die Ungläubigen nachzurufen. Es kam aber nichts zu Stande, als eine kleine päpstlich-venetianische Flotte, die nicht viel ausrichtete und 1473 schon wieder heimkam. Da auch die Türken durch Aufstände in Asien beschäftigt wurden, konnte sich der Papst bald ganz seinen eigenen Angelegenheiten zuwenden, als welche er vor allem die Vergößerung und Stärkung seiner weltlichen Herrschaft ansah. Mit geistlichen Angelegenheiten hat er sich wenig abgegeben. Die Messenwirtschaft erlangte bei ihm eine ganz bedeutliche Ausdehnung. Vier seiner Messen wurden in kurzer Zeit Kardinäle, ein fünfter Stadtpfarrer. Diejenigen, die nicht Priester waren, wurden vorteilhaft verheiratet, und so sammelte sich um den gewesenen armen Mönch bald ein ganzer Hofstaat persönlicher Anhänger. Die geplante Verlorung seines Lieblingsneffen Girolamo Riario brachte ihn in den schlimmsten Verdad und in gefährliche Händel. Die Medici in Florenz waren seinen Plänen hinderlich. Als nun 1478 Giuliano Medici während des Hochamtes in der Kirche ermordet wurde und sein Bruder Lorenzo dem ihm drohenden Tod fliehend entkommen war, wurde festgestellt, daß Vertreter der den Medici feindlichen Familie Pazzi vorher in Rom gewesen waren und daß des Papstes Neffe sich während des Mordanschlags in Florenz aufgehalten hatte. So lag der Verdacht nahe genug, daß der Papst die Verschwörung der Pazzi angezettelt und geleitet hatte, nur konnte ihm nichts bewiesen werden. Doch fand er Gründe, die Republik Florenz mit dem Interdict zu belegen und ihr den Krieg zu erklären, der sich jahrelang hinzog und schließlich, obwohl 1480 wegen der erneuten Türkengefahr ein Friedensschluß stattgefunden hatte, nach Mohammeds Tod sich zu einem förmlichen Volkskampf zwischen Venedig und dem Papste einerseits, Neapel, Mailand und Florenz anderseits entwickelte. Die Venetianer mußten die Neapolitaner aus Rom vertreiben, und der endgültige Frieden 1482 brachte dem Papste auch geringe Vorteile. Seine letzten Lebensjahre wurden ihm durch Kämpfe der feindseligen Geschlechter in Rom selbst verbittert. Er starb den 12 August 1484. Nicht seiner Nepotenswirtschaft, die ja nichts Neues war in Rom, hat sich Sirtus noch in anderer Beziehung traurigen Ruhm erworben: er kann als der Erfinder eines förmlichen Systems gelten, wie es vor ihm doch noch nicht gehandhabt worden war, Handelsgeschäfte mit den geistlichen Stellen zu treiben. Sie wurden unter ihm einfach alle verkauft, und wenn er Geld brauchte, schuf er so viel neue Stellen, ja ganz neue Kollegien, als der Bedarf forderte. So hat er sogar ein Kollegium von 100 Janitscharen begründet, die für ihre Ernennung 100 000 Dufaten zahlen mußten. Seinem Orden wies er alle möglichen Vorteile zu: so soll er das Recht der Franziskaner bestätigt haben, das je beliebigen Leuten, natürlich gegen gutes Geld, gestatten durfte, sich in ihrer Ordensstute begraben zu lassen. Dagegen

verhielt er sich in dem Streit wegen der unbesleckten Empfängnis der Maria zurückhaltend (s. Immaculata conceptio). — 5. Sirtus V., Papst von 1585–1590, hat durch die beispiellosen Erfolge, die er in seiner kurzen Regierungszeit auf manchen Gebieten erzielte, auf seine Zeitgenossen einen so nachhaltigen Eindruck gemacht, daß sich schon zu seinen Lebzeiten ein förmlicher Sagenkreis über seinen Entwicklungsgang ausgebildet hat. Es ist das Verdienst Leopold von Rantes (die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten) die Quellen verglichen und geprüft zu haben, aus denen die ersten Biographen Veti und Tempesti (s. u.) geschöpft hatten. Auf seinen Ergebnissen und weiterem Urkundenstoff aus Spanien und Venedig beruhen dann die neuesten Lebensbeschreibungen (s. u.). Die erste Quelle sind die Memorie autografe di Papa Sixto V in der Bibliothek Chigi, die nicht etwa eine Selbstbiographie, sondern Rechnungen über Geldgeschäfte, einen Katalog seiner Bücher und chronikartige Aufzeichnungen über seine Studien, amtliche Erträge und Predigten enthalten, das einzige zweifellos echte Tagebuch eines Papstes, das vorhanden ist. Hieran schließen sich in der Bibliothek Altieri und im Vatikan eine Reihe von handschriftlichen Lebensbeschreibungen, deren eine den Titel führt: *De vita Sixti V ipsius manu emendata*. Schon einer dieser meist ungenannten Verfasser klagt über die vielen Erdichtungen, durch die das Gedächtnis des Papstes verunstaltet worden sei. Einen Teil dieser Handschriften hat das Archiv der römischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte seit 1874 veröffentlicht. Auf Grund dieser Forschungen lassen sich die folgenden Hauptthaten feststellen.

Felice Peretti wurde am 13. Dezember 1521 in Grotte a Mare an der Küste des Adriatischen Meeres im Kirchenstaat geboren als Sohn eines armen Gartenpächters, dessen Vorfahren slavischen Ursprungs auf der Flucht vor den Türken in dortiger Gegend angekommen waren und sich in Montalto niedergelassen hatten. Der Vater nannte den Knaben Felice, weil er vor seiner Geburt geträumt hatte, durch das Kind werde sein Haus glücklich werden. Die Beteiligung des Knaben an der Hausarbeit der armen Eltern wurde später in dem oft erwähnten Satz gekennzeichnet, er habe die Schweine hüten müssen. Unterricht wurde er von einem Oheim, der Franziskaner in Montalto war, und mit zwölf Jahren trat er als Bruder Felice in dessen Kloster ein, wo er seinen ersten Studien in strenger Zucht oblag. Er zeigte so gute Gaben, daß man ihn zur Erlangung der akademischen Grade nach Ferrara und Bologna schickte, und bald wurde er als gewandter Disputant und gern gehörter Fastenprediger berühmt. In einer Fastenpredigt in Rom hatte man ihm einen Brief auf die Kanzel gelegt, der die Hauptsätze seiner Predigten als Lügen bezeichnete; aber die deshalb veranstaltete Untersuchung, in der er sich rechtfertigte, führte ihn mit dem Großinquisitor Ghislieri (s. Pius V.),

mit Philipp Neri und den Gliedern der strengsten Partei zusammen, zu der er sich fortan hielt. Unter Paul IV. (s. d.) arbeitete er in der Inquisition, Pius V. ernannte ihn, nachdem er reichlich Proben seiner Gewandtheit und Thatkraft in der Erledigung von Ordensgeschäften in Neapel und Venedig abgelegt hatte, zum Generalvikar seines Ordens mit dem Auftrag, diesen einer gründlichen Reformation zu unterwerfen. Zum Dank für die erwünschte Lösung dieser Aufgaben wurde er 1570 Kardinal, und nach seinem Stammkloster pflegte man ihn Kardinal Montalto zu nennen. Eine lange Wartezeit brachte ihm die dreizehnjährige Regierung Gregors XIII. (s. d.), mit dem er sich bei einer gemeinsamen Sendung nach Spanien zeitweilig hatte. Er baute sich eine Villa Peretti auf dem Esquilin, wo er mit seiner verwitweten Schwester Camilla ein vornehmes, aber einfaches Haus hielt, beschäftigte sich mit gelehrten Arbeiten (Ausgabe des Ambrosius 1580), aber auch mit Gartenbau, und versorgte seine Nefen und deren Kinder durch Verheirathung mit Gliedern der einflussreichsten römischen Familien. Die Anekdote, die der Biograph Veti weltbekannt gemacht hat, er habe Krankheit und Schwäche jeder Art geheuchelt, um so als ein für viele annehmbarer Papstkandidat zu erscheinen, nach seiner Wahl aber die Krüden weggeworfen, beweist nur, wie seine Zeitgenossen sich das Räthsel zu lösen suchten, daß ein so krautvoller Herrscher aus Regiment kommen konnte. Denn gleichzeitige Berichterstatter schildern die Erscheinung des Kardinals als kraftvoll und gebieterisch. Er dankte vielmehr seine Wahl, die am 24. April 1585 durch Ausrufung vollzogen wurde, lediglich den Medici und seiner Klugheit, die sich jedoch der Bestellung nicht zu bedienen brauchte. Ein naher Verwandter jenes Hauses hatte die Ermordung eines seiner Nefen angestiftet, und der Kardinal hatte bei dem Papste sich selbst dafür verwendet, ihn außer Verfolgung zu stellen. Während nun alle Welt glaubte, die Medici würden an diesen großmüthigen Gegner, der sich doch als Papst in einen rächenden Feind hatte verwandeln können, nicht im entferntesten denken, stellten gerade sie im Einverständniß mit ihm, aber in aller Stille seine Kandidatur auf und wußten die vielerlei Gegensätze der Haus- und Staatspolitik so geschickt gegen einander ins Treffen zu führen, daß schließlich kein anderer Kandidat übrig blieb. Zunächst hatten doch viele die Wahl eines kraftvollen und klugen Herrschers für notwendig gehalten, wenn der Kirchenstaat überhaupt weiter bestehen sollte (s. Gregor XIII.). Das Land sonstig unter den Gewaltthaten adeliger und mörderischer Räuber. Sirtus ließ jeden Übelthäter, der nach dem Wortlaut des Gesetzes den Tod verdient hatte, ohne Erbarmen hängen. Legte Strafe auf die Köpfe der Banditen, die aber nicht von ihm, sondern von den Verwandten derselben gesollt werden mußten, wenn man sie konnte, machte Gensdarmen und Gemeinden für den Schaden haftbar, den die Räuber in

ihrem Gebiet angerichtet hatten, ja einmal hat er eine ganze Bande durch vergiftete Lebensmittel, die er ihnen zum Raube zuführen ließ, auf einmal beseitigt. Die Maßregeln hatten, wie Ranke sagt, etwas Orientalisch-Barbarisches, aber sie führten zum Ziel: binnen Jahresfrist war der Kirchenstaat so frei von Räubern, als er es überhaupt jemals geworden ist. Und das war nur möglich geworden durch die freundschaftlich gerechte Stellung, die der Papst zu allen Nachbarn einnahm, so daß sie ihn bei seinem Werke unterstützten. Alle Streitigkeiten wurden schnell beigelegt, Wohlthaten und Verleihungen freigebig ausgetheilt, und wer sich gut zu ihm stellte, hatte es auch gut bei ihm. Seine Nepoten, die ihm schon als Kardinal hatten dienen müssen, versorgte er gut, gewährte ihnen aber keinen Einfluß auf sein Regiment. Als Mann des Volkes hatte er ein Herz für das Volk, sorgte für Sehung von Ackerbau und Viehzucht, Anpflanzung von Maulbeerbäumen, Anlegung von Webereien und Austrodnung der Sümpfe. Seine Kardinäle sollten einen reinen Wandel führen und fleißig arbeiten, weshalb er sie auch zu den weltlichen Geschäften heranzog und neue Kongregationen aus ihrer Mitte bildete, z. B. auch solche für Märkte, Straßen und Schiffsbau. Theologische Tüchtigkeit war wenigstens kein unbedingtes Erforderniß, denn sein früherer Küchenmeister Gallo wurde auch Kardinal. Überhaupt ging sein ganzes Streben dahin, aus seinem Kirchenstaat ein Musterland des gerechten Regiments zu machen und so das Übergewicht der geistlichen über die weltliche Herrschaft aufzuzeigen. Die Herrlichkeit der sichtbaren Kirche zu mehren war sein Lebenszweck. Das sprach sich vor allem auch in seinen vielen Bauten aus, die ihn besonders berühmt gemacht haben: dienten sie nicht dem Volkswohl, so dienten sie dem Ruhm der katholischen Kirche. Um die wasserarmen Hügel Roms, die kaum mehr benoht waren, wieder zu bevölkern, ließ er die Acqua felice, die Tajo besungen hat, eine stolze Wasserleitung von 22 Meilen Länge, nach Rom führen und ihren Überfluß in 27 Springbrunnen hervorquellen, dessen vornehmster außer vielen Bildwerken die Statue des Moses zeigt, der Wasser aus dem Felsen strömen läßt. Dagegen sehte ihm aller Sinn für die Schönheit der Altertümer; viele wurden zerstört, wenn sie seinen Bauplänen im Wege waren. Auf dem Kapitol mußten Jupiter und Apoll entfernt werden, und Minerva bekam statt des Speeres ein Kreuz in die Hand; auf die Säulen des Trajan und Antonin ließ er die Statuen der Apostel Petrus und Paulus stellen. Die alten Obeliskten, die teilweise am Boden lagen, ließ er aufrichten, so vor der Laterankirche den riesengroßen aus Theben, den Konstantin nach Rom hatte bringen lassen. Der Transport eines andern aus der Gegend der alten Lustrakirche vor die neue wurde zu einem öffentlichen zeitgleichlichen Ereigniß, wegen dessen Münzen geschlagen und Gedichte verfertigt wurden. Als er aufgestellt war, ließ der Papst ein Kreuz drauffstellen, in welchem

ein Stück vom Kreuze Christi eingeschlossen war, um den Sieg des Kreuzes über den Unglauben zu feiern. Die Kuppel am St. Petersdom, deren Vollendung zehn Jahre dauern sollte, mußte von 600 Arbeitern bei Tag und bei Nacht in noch nicht zwei Jahren gebaut werden.

Die Beschaffung der Mittel zu diesen und vielen anderen Bauten machte dem Papste keine Schwierigkeiten. Er war von Jugend auf sehr parsam, wie er denn laut seines Tagebuches schon als Mönch kleine Geldgeschäfte gemacht hatte. Und wegen der Gewinnung von Geldern für das päpstliche Regiment gab es in Rom schon lange kein Gewissen mehr. Er sparte an der Verwaltung, wo es ging, und verkaufte alle Stellen, wie sein letzter Namensvorgänger, nur sehr viel teurer. Den Wohlstand des Volkes, den er zu heben sich so sehr bemühte, richtete er selber durch immer neue Steuern und Zölle zu Grunde. Diese mußten beständig vermehrt werden, weil sie die Zinsen für die sogenannten Monti einbrachten, das sind Staatsanleihen, die bei einzelnen Gläubigern entweder für deren Lebenszeit, oder für immer gemacht wurden. Im ersten Falle mußten natürlich ungeheure Zinsen bezahlt werden. Seit Clemens VII., der die erste dieser Anleihen begeben hatte, waren ihrer viele abgeschlossen worden, und es waren bereits Salz, Mehl, Fleisch und andere Dinge hoch besteuert. Sixtus fügte Brennholz und Wein hinzu und machte in seiner fünfjährigen Regierung nicht weniger als elf solcher Anleihen, acht von der ersten und zwei von der zweiten Art. Auf diese Weise brachte er in drei Jahren drei Millionen Scudi in Gold zusammen, die er als päpstlichen Schatz in der Engelsburg aufbewahrte und deren Verwendung nur in Fällen der größten Gefahr für Kirche und Staat erlaubt sein sollte. Solche Sparsamkeit zum edelsten Zweck erregte allgemeine Bewunderung, und die wenigen, die es verstanden, daß so der Geldwerth und die Steuerkraft immer tiefer sinken mußten, sprachen es nicht aus, weil sie ihren Vortheil dabei hatten oder gegenüber dem gewaltigen Willen des Papstes nicht aufstiegen. Vor solchen Regierungsgeschäften fand Sixtus weniger Zeit zu der Thätigkeit, die seine großen Vorgänger immer für die Hauptaufgabe des Papstthums gehalten hatten; er besaß auch wenig Neigung dazu. Zwar haben ihn großartige Pläne beschäftigt, die Türken auszurotten, Aegypten und das heilige Grab zu erobern; aber er betrieb eifrig immer nur das, was sich sofort ins Werk setzen und in absehbarer Zeit vollenden ließ. Das zielbewußte, gebuldige Vordrängeschreiten des wirklich großen Herrschers verstand er nicht. In seinen Beziehungen nach außen hin that er nur das sofort Mögliche und Nützigste. Bei den Erfolgen der Gegenreformation im deutschen Reiche sprach er Freude und Glückwunsch aus, die Königin Elisabeth lud er ein, wieder katholisch zu werden, nach der Hinrichtung der Maria Stuart aber versprach er Philipp II. von Spanien eine Million Scudi für seine Armada,

aber erst zahlbar, wenn er den ersten englischen Hafen erobert hätte. Zwischen Frankreich und Spanien schwankte er unschlüssig hin und her, weil er Heinrich IV. Macht als ein Gegengewicht gegen Spaniens Weltmonarchie in der Hand behalten wollte. Sein einziges Werk auf dem eigentlich kirchlichen Gebiet ist völlig mißlungen. Die Kongregation, welche gemäß den tridentinischen Beschlüssen den Text der Vulgata neu feststellen sollte, arbeitete dem Papst zu lange; so nahm er die Sache selbst in die Hand und gab 1590 den Text heraus, den er selbst noch im Druck corrigirte. Aber arge Versehen, die keine Druckfehler waren, mußten nach dem Erscheinen durch aufgeklebte Zettel verbessert werden, und nach seinem Tode fand man noch so viel andere, daß man diese editio Sixtina durch eine neue von 1592 ersetzen mußte. Der Papst starb am 27. August 1590. — Lebensbeschreibungen (s. o.) von Leti, Lausanne 1669 (ganz unzuverlässig), und gegen diesen von Tempesti, Rom 1755 (einsseitig zum Lobe des Papstes), von Dumesnil, Paris 1869, von Baron Hübner, Paris 1870 und Leipzig 1871.

Sixtus von Freising. Sixtus war der 45. Bischof von Freising und folgte dem mit Zustimmung des Domkapitels zurücktretenden Johannes von Tuelbeck im Jahre 1473 im Bischofsamte nach, das er bis zu seinem Tode im Jahre 1495 bekleidete und das dann der Pfalzgraf Ruprecht übernahm. Die Amtsführung des Sixtus zeichnete sich durch großen Ernst und Eifer, seine Verwaltung der äußeren Angelegenheiten durch Umsicht und Sparsamkeit aus. Auf dem Wege der Synoden suchte er den Klerus zu reformieren; mit Herzog Albrecht dem Weisen von Bayern stand er trotz mancher Meinungsverschiedenheiten und sich kreuzender Interessen stets in gutem Einvernehmen und erfreute sich auch sonst großen Ansehens bei den Landständen und dem Papste. Die Freiheitsbriefe, Schenkungs- und Bestätigungsurkunden des Domkapitels ließ S. sammeln, ordnen, zum Teil neu abschreiben und bestätigen, und als Frucht seiner weisen Sparsamkeit konnte er bei seinem Tode den Domschatz auf 30 000 Dufaten angewachsen hinterlassen.

Sixtus von Siena (Sixtus Senensis). Im Jahre 1520 von jüdischen Eltern geboren und die ersten Jahre selbst noch Jude, ließ sich Sixtus nach seiner Taufe in den Franziskanerorden aufnehmen. Wegen Kezereien wurde er durch das Inquisitionsgericht zum Tode verurtheilt. Aber nachdem ihn Michele Ghislieri, der Inquisitor, nachmaliger Generalkommissarius der Inquisition und späterer Papst Pius V., von seinen Irthümern überzeugt und ihn zum Eintritt in den Dominikanerorden bewogen hatte, wurde er auf dessen Empfehlung vom Papste Julius III. begnadigt und ist für seinen Orden einer von denen geworden, die durch ihre Gelehrsamkeit den Jesuiten erfolgreich die Spitze boten. Sixtus ist auch in der evangelischen Kirche bekannt durch sein für die Einleitungswissenschaft bedeutendes Werk: *Bibliotheca Sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus*

collecta. Libri VIII. Ven. 1566, öfter noch ediert von J. Vay L. B. 1591, zuletzt Neapel 1742. Im I. Buche dieses Wertes, in dem das hermeneutische Element stark vorwiegt, macht S. im Gegensatz zu der bisherigen Praxis der römischen Kirche einen Unterschied geltend zwischen kanonischen Büchern *primi et secundi ordinis*, welchen letzteren er Eithier, die gewöhnlichen Apokryphen A. T., Mark. 16, 9–20; Luk. 22, 43 u. 44; Joh. 8, 1–11 und die 7 Antilegomena des N. T. zuweist. Zu den unfanonischen (apokryphischen) Büchern zählt er: Manasse, Stücke in Eithier, Esra 3 u. 4, Mattab. 3 und 4 und Psalm 151. In den Büchern II–VI ist reiches Material über Methode, Geschichte, Auslegung der Bibel u. a. m. enthalten, während die beiden letzten Bücher die Irrtümer anderer über die Heil. Schrift und die Widerlegung derselben zur Darstellung bringen, die meist aus den Kirchenvätern entnommen ist. Wegen seines reichen litterarischen Stoffes fand das Buch auch in der evangelischen Kirche vielen Beifall, obgleich S. unter Berufung auf die Autorität der (sc. römischen) Kirche der Vulgata gegenüber den evangelischen Übersetzungen sehr stark das Wort redet. Erwähnt sei noch seine Einteilung der Bücher A. T. in *legales, historiales, sapientiales und prophetales lib.* (Lib. I 41 u. 42) und seine Bestreitung der Echtheit der karolinischen Bücher (I. b.).

Sizilien, die größte und fruchtbarste Insel Italiens, 25 740 qkm groß mit fast 3 1/2 Mill. Einwohnern, eines der segnesten, aber auch unglücklichsten Länder Europas, hatte im Altertum eine ähnliche Stellung, wie um die Scheide zwischen Mittelalter und Neuzeit Spanien und Portugal: Phönizier und Griechen haben von dort den Occident aufgeschlossen und zu zivilisieren begonnen. Nach dem ersten punischen Kriege (erste) römische Provinz, war es die Hauptkornkammer des römischen Reiches, nahm an den Schicksalen desselben teil, hatte auch die Ausbeutung durch gewissenlose Statthalter zu erdulden (Verres). Nach dem Fall von Weiröm eine kurze Zeit ein Sitz der Ostgotenhererrschaft wurde es 551 durch Belisar dem griechischen Reiche gewonnen und war eine Zeitlang Vornauer gegen den vordringenden Islam, fiel aber 827 in die Hand der Aglabiten und wurde auch nach einer Empörung gelegentlich des Sturzes derselben unter mohammedanischer Herrschaft gehalten. Versuche der Griechen im Anfang des 11. Jahrhunderts, Sizilien zurückzuerobern, führten nicht zum Ziel, wohl aber gelang es den Normannen seit 1061 sich das festzusetzen. 1090 war die Unterwerfung vollendet, Robert Guiscard „Graf von Sizilien“. Die den Mohammedanern gewährte Duldung führte zu der eigenwilligen Mischung morgen- und abendländischer Kulturelemente auf der Insel. Von nun an lehrte sich das Verhältnis um. Sizilien ward der Stützpunkt, von wo aus man das Morgenland der europäischen und arabischen Kultur zurückzugewinnen suchte. Siziliens Eroberung durch die Normannen

scheint Urban II. den Gedanken der Kreuzzüge zuerst nahe gelegt zu haben. In der Folgezeit diente dann das seit der Verbindung mit Apulien durch Roger II. vergrößerte und daher Königreich „beider Sizilien“ genannte Reich ebenso den Hohenstaufen Heinrich VI. und Friedrich II. als einem Karl v. Anjou als Ausgangspunkt für ihre meistaussehenden Pläne gegen den Orient. Der Letztgenannte war seinem Ziele nahe, als die „sizilianische Vesper“ 1282 der Franzosenherrschaft auf der Insel ein Ende machte und den Grund zu der gesamten neueren Geschichte Siziliens legte, die zum Ziel kam, als Sizilien recht eigentlich die Veranlassung zur Errichtung des Königreichs Italien wurde.

Wie Sizilien nach dem Vorstehenden seiner Zeit eine wichtige Rolle in der Weltgeschichte gespielt hat, so hat auch der römische Stuhl stets sein besonderes Augenmerk auf dasselbe gerichtet. Die Patrimonialgewalt erstreckte sich schon zur Zeit Karls des Großen auch über Sizilien. Als des Papstes Lebensleute gewannen die Normannen Sizilien aus den Händen der Mohammedaner zurück, wie denn Robert Guiscard schon vorher dem Papst den Lehnseid geschworen hatte als „von Gottes und St. Peters Gnaden Herzog von Apulien und mit beider Hilfe künftigt von Sizilien“. Den Grafen Roger I. ernannte dann Urban II. zum Legaten des apostolischen Stuhles, eine Würde, welche die Könige beider Sizilien bis zuletzt behalten haben. Clemens III. erklärte 1189 nach dem Tode Wilhelms II. Sizilien für päpstliches Lehen, und wie Konstante, Heinrichs VI. Witwe, ihren Sohn, den nachmaligen Kaiser Friedrich II., von Innocenz III. mit Sizilien belehnen ließ, so erkannte dieser 1213 in einer „goldenen Bulle“ ausdrücklich des Papstes Lebenshoheit über Sizilien an, als er mit dessen Unterstützung als Nebenbuhler Kaiser Ottos IV. austrat. Die Bannung Friedrichs und hernach seine Absetzung durch Innocenz IV. hatte dann zur Folge, daß dieser die Verfügung über Sizilien sich und den Kardinälen vorbehielt. Die Stellung Karls v. Anjou zum päpstlichen Stuhl ist bekannt.

Sizilien nimmt in religiöser Beziehung an dem tiefen Stande des südlichen Italiens teil. Ja, von maurischen Elementen stärker durchsetzt und von der Reformation unberührt geblieben als irgend eins der christlichen Länder Europas, steht es wohl am tiefsten. Die Schutzheilige der Insel ist die heilige Rosalia, deren Kloster, etwa 4 Stunden von Palermo, das berühmteste der Insel und deren Fest, vergleichbar dem des heiligen Januarius in Neapel, das am höchsten und lärmendsten gefeierte des Jahres ist (s. Rosalia). Dennoch hat es auch hier nicht völlig an evangelischen Regungen gefehlt. Anfang dieses Jahrhunderts war große Nachfrage nach Bibeln. Der Erzbischof von Messina ließ Diosdats Übersetzung verbreiten. Seit 1845 besteht in Messina eine kleine evangelische Gemeinde mit einem eigenen Prediger, die sich 1872 ein eigenes Haus für gottesdienstliche Zwecke erbaute. Die römische Kirche steht unter 3 Erz-

Bischöfen (in Palermo, Messina und Monreale) und 13 Bischöfen.

Skatuni, f. Springer.

Stalsky, Gustav Adolph, entschiedener lutherischer Theolog, geb. 1857, im Jahre 1895 Nachfolger Seberinus in der ordentlichen Professur der praktischen Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, vorher Pfarrer der Gemeinde Groß-Blota.

Skandinavien, f. Dänemark, Norwegen, Schweden.

Skandinavische Bibelübersetzungen.

A. Während in Dänemark und Schweden auch die Einführung des Christentums noch keinen Aufschwung der Nationalliteratur zur Folge hatte, bekam Norwegen und Island schon bald nach der Annahme der lateinischen Buchstabenchrift an Stelle der ursprünglichen und allen skandinavischen Völkern eigentümlichen Runen eine blühende Literatur, und so finden wir hier auch die ersten Anfänge einer Bibelübersetzung. Das älteste Denkmal davon besitzen wir in einer Uebersetzung von 2 Mos. 19 bis 5 Mos. 34, wobei nur Wiederholungen weggelassen sind, wahrscheinlich aus der Feder eines Priesters Brand Jonson, † 1264 als Bischof von Holm auf Island. Jedoch besitzen wir dies Werk jetzt nur als 2. Teil eines größeren Bibelwerks, das im übrigen mehr eine Umschreibung der historischen Bücher des Alten Testaments nach der Vulgata darstellt mit vielen erläuternden Anmerkungen aus den Schriften anderer Verfasser. Unter dem sinnigen Titel: Stjorn, d. h. Leitung, Haushaltung (Gottes), umfaßt es die geschichtl. Bücher des A. T. von 1 Mos. bis zum 2. Buch der Könige und zwar so, daß der 1. Teil bis 2 Mos. 18 reicht. Darauf folgt jener Rest einer älteren Bibelübersetzung von Brand Jonson und endlich als 3. Teil eine Umschreibung des Inhalts von Josua bis 2 Kön. 25. Nach der Vorrede zum Ganzen wurde dies Werk von König Hafon V. Magnuson (1299—1319) veranstaltet. Sonst haben wir aus der vorreformatorischen Zeit in Norwegen nur zahlreiche Schriftstücke in Homilien, Heiligenlegenden und ähnlichen Werken. Sie wurden von Pfarrer Belsheim in Christiania zusammengestellt und 1884 unter dem Titel: Af Bibelen i Norge og paa Island i Middelalderen herausgegeben.

In der Zeit nach der Reformation kommt Norwegen lange Zeit schon deshalb nicht in Betracht, weil es, mit Dänemark vereinigt, wie an der dänischen Schriftsprache, so auch an den dänischen Bibelübersetzungen partizipierte. Dagegen führte die Trennung von Dänemark 1814 zunächst wenigstens zu selbständigen Revisionen der seit 1647 in Norwegen und Dänemark gebrauchten Svaningens Bibel. 1842 aber wurde von Adjunkt Thistedahl und den Professoren Laurin, Solmboe, Caspari und Nissen eine neue Uebersetzung des A. T. begonnen, die 1890 nach nochmaliger Revision vollständig erschien. Ebenso wurde das A. T. selbständig übersezt von F. W. Bugge († 1896 als Bischof in Christiania), und die Revision dieses Werks, die von ihm selbst noch in Verbindung mit

Caspari und Johnson begonnen wurde, wird jetzt nach dem Tode dieser Männer von Bang und Storm fortgesetzt. Endlich aber führte die Erwägung, daß die Sprache des norwegischen Volks von der mit Dänemark gemeinsamen Schriftsprache sehr verschieden ist, auch zu einer Uebersetzung der Bibel in die Volkssprache, von der 1870 das Markusevangelium (1883 neu übersezt), 1871 das Johannesevangelium und 1882 der Römerbrief von Professor E. Blix und dem norwegischen Sprachforscher Ivar Aasen erschien. 1889 wurde von ihnen, Stord und Belsheim das ganze A. T. fertiggestellt, und zur Zeit ist man auch schon mit den Vorberreitungen zur Uebersetzung des N. T. beschäftigt. — Während also Norwegen erst in jüngster Zeit eine Bibel in der Volkssprache erhielt, besitzt Island eine solche schon seit den Tagen der Reformation und zwar durch den Dienst eines Norwegers, des Odd Gottsfallson, der in Deutschland Luther kennen gelernt hatte und dann als Samulus des Bischofs Ogmund in Skalholt, aber freilich ganz im geheimen, das A. T. in die alte norwegisch-isländische Sprache übersezte. Es kam 1540 auf Kosten des Königs Christian III. heraus. Dann bemühten sich auch die ersten lutherischen Bischöfe in Island um die Uebersetzung der heil. Schrift, so der von Hole, Olaf Hjalteson, der 1552 wenigstens eine Uebersetzung der kirchl. Perikopen herausgab, und der von Skalholt, Gissur Einarsen, der 1580 die 3 Salomonischen Bücher des A. T. nach Luthers Uebersetzung erscheinen ließ. Bischof Gudbrand Thorlakson in Hole besorgte darauf 1584 die Herausgabe der ganzen Bibel. Eine neue Ausgabe erfolgte 1644 durch Thorlak Skuleson; sie lag auch noch vielen späteren Ausgaben zu Grunde. Dagegen erschien 1864—66 eine neue Bibelübersetzung durch Bischof Pjetur Pjeturson und Sigurd Mølsted. 1823 aber war schon eine Uebersetzung des Matthäusevangeliums im Dialekt von Fär-Öer erschienen.

B. In Schweden tritt uns der Plan einer Bibelübersetzung zum erstenmal in einer Lebensbeschreibung der heil. Birgitta (s. d.) entgegen. Sie wünschte eine solche ins Schwedische, und ihr Gewissensrat, der Domherr von Vinslöping und Generalbeichtvater des Klosters Vadstena Matthias († 1350) soll ihrem Wunsch nachgekommen sein. Jedenfalls ist von diesem Werke auf uns nichts mehr gekommen. Dagegen besitzen wir noch eine wahrscheinlich von demselben Matthias verfaßte Auslegung der 5 Bücher Moise, vermutlich der ins Schwedische übersezte Anfang eines größeren, aber lateinisch verfaßten Werkes, das Erklärungen von ihm zur ganzen Bibel enthielt, und mit der im Testament des Königs Magnus Smet aus dem Jahr 1340 erwähnten großen Bibel in schwedischer Sprache identisch, die Birgitta ihm als ihrem Verwandten geschenkt hatte. Es ist dies Fragment mit einer Einleitung versehen, die eine sehr unvollständige Geschichte des A. T. und eine Menge spitzfindiger Untersuchungen über den Ursprung der Welt, die Beschäftigung Gottes vor ihrer Erschaffung u. a. enthält. Auch

die Auslegung ist nicht frei von allerlei Einfällen und typologischen Künsteleien; dazu fehlen wichtige Abschnitte wie Mirjams Lied oder 5 Mos. 28 ganz (Proben der Auslegung s. in Schinmeiers Versuch einer vollständigen Geschichte der schwedischen Bibelübersetzungen und Ausgaben, 1777, II, 46 f.). Zum Pentateuch kamen später die Bücher Josua und Richter und zwar aus der Feder des Mönchs Nils Ragwaldson, der 1501 Confessor generalis im Badstena-Kloster geworden, das Amt 1512 niederlegte und 1514 starb. Er hält sich meist an die Vulgata und gibt auch mehr eine Paraphrase als eine eigentliche Übersetzung. Biemlich in gleicher Zeit, nämlich 1484, wurden die Bücher Judith, Esther, Ruth und die der Massabäer von Jöns Budde im finnischen Kloster Nådendal (Nadenthäl), gestorben 1491, gleichfalls im Anschluß an die Vulgata, deren Anfangsworte er jedem Kapitel voransetzt, übersezt. Endlich haben wir noch eine Übersetzung der Offenbarung Johannis, wissen auch, daß sich dies Buch Schweizer Jugend von Lööfse hat schreiben lassen, aber nicht von wem. Auch ihr geht eine weilläufige Einleitung voran, in der der Übersetzer den guten Vorsatz ausspricht, eine verständige Auslegung zu liefern, und zum Schluß ernaht, nur das zu lesen, was in diesem Buche hegreiflich sei, das Übrige aber alles fahren zu lassen. Das Werk stammt etwa aus der Zeit zwischen 1470 und 1520 und ist mit den zuvor erwähnten unter dem Titel: Svenska Medeltidens Bibelarbeten (Die Bibelarbeiten des schwedischen Mittelalters) von Oberbibliothekar Klemming in Stockholm 1848—55 herausgegeben worden.

In der Reformationszeit kam Schweden bald zu einer neuen Übersetzung der ganzen Heil. Schrift, und zwar gab der König Gustav Wasa selbst hierzu den ersten Anstoß. Freilich war es ihm zunächst nicht sowohl um religiös-reformatorische als um nationale Gesichtspunkte zu thun, nämlich um die Verdrängung der dänischen Sprache aus Schweden, die er am besten dadurch zu erreichen hoffte, daß er dem Volk die Bibel in der Muttersprache gab. Er wollte deshalb auch nicht an der katholischen Weislichkeit vorbeigehen und trug dem Erzbischof von Upsala Johannes Magni auf, für eine Übersetzung des N. T. durch seinen Klerus zu sorgen. Dieser erließ sofort ein Rundschreiben an die verschiedenen Stifte des Reichs mit der Aufforderung, diese Arbeit unter sich zu verteilen. Er wies auf den Mangel des Königs hin, in dieser Zeit religiöser Wirren und Streitigkeiten die heil. Schriften dem Volke offen in die Hand zu geben, wie auf die beklagenswerte Unwissenheit und Unfähigkeit des Klerus, ohne eine gute Übersetzung das Evangelium zu predigen. Er will deshalb, daß diese Übersetzung nicht flüchtig, sondern sorgfältig angefertigt werde, und tadelt nachdrücklich die elenden Auslegungen, die sehr oft von unwissenden Mönchen versucht worden seien. Endlich läßt er aber doch nur eine kurze Frist zu dieser Arbeit und hält thörichte Eile für geboten, und zwar sollte das Domkapitel von Upsala das Ev. Matthäi und den Römerbrief, das

von Linsköping das Ev. Marci und die Korintherbriefe, das von Stara das Ev. Lucä und den Galaterbrief u. s. w. übernehmen. Auch den Dominikaner-, Franziskaner- u. Kartthäuserorden, wie die Brüder von Badstena, an die uns erhaltene Abschrift des erzbischöflichen Zirkularbriefs vom Trinitatissonntag 1525 gerichtet war (s. Schinmeier, II S. 72 f.), sollten sich an dieser Arbeit beteiligen und erhielten einzelne Briefe, die Kartthäuser aber die Offenbarung zugewiesen. Begreiflicherweise erregte dies Ausschreiben allgemeine Bestürzung und Verlegenheit unter dem Klerus. Besonders machte sich der Bischof Brasl von Linsköping zum Mund der Opposition. Er überhäufte nicht bloß den Erzbischof mit Vorwürfen über seine Nachgiebigkeit, sondern stellte auch dem König vor, daß dergleichen ganz gegen die Absicht Jesu sei, der seinen Jüngern die Auslegung der Heil. Schrift allein vorbehalten hätte. Wie er sich diese freilich dachte, beweist sein Rat an die Kardinalen angeichts des Fortschritts der Reformation, beim Papst überhaupt ein Verbot auszuwirken gegen das Lesen paulinischer Schriften. Es wäre weit besser, daß Paulus verbrannt wäre, als daß er irgend jemandem bekannt würde. So wurde denn auch aus dem ganzen Vorhaben nichts. Der Erzbischof aber wollte um so weniger auf diesen Gebanten völlig verzichten, als inzwischen Laurentius Andreae seine Übersetzung des N. T. vollendet und bei König und Volk den größten Beifall damit gefunden hatte. Er wollte ihr, die an mehr als tausend Stellen gefälscht sei, eine solche des Kanonikus Petrus Benedicti von Linsköping entgegenstellen, die nach den besten Grundsätzen der heil. Väter und Lehrer geprüft sein sollte; doch ist es auch zu dieser Übersetzung niemals gekommen.

Dagegen trat nun als Frucht der Reformation die Bibelübersetzung des schwedischen Kanzlers Laurentius Andreae (Lars Anderson, s. d.) in Verbindung mit Claus Petri (s. d.) auf den Plan. 1526 kam das N. T., um das es sich zunächst nur handelte, heraus. Es schließt sich in vielen Stücken an die Übersetzung Luthers an, doch ist der Herausgeber weder in den Vorreden zum Ganzen wie zu den einzelnen Büchern, noch in der Übersetzung selbst Luther blindlings gefolgt, sondern hat sich jedenfalls auch sonst noch Rat geholt. In manchen Stücken wird er dem Grundtext gerechter, wofür wir bei Schinmeier (II. 102 f.) interessante Belege finden. Dagegen schloß sich die Bibel von 1541, die sog. Gustafsche, die bis in neuere Zeit in kirchlichem Gebrauch geblieben war, viel enger an Luther an. Sie folgte aber nicht unmittelbar auf das N. T. von Andreae, sondern zunächst erschien 1536 nur eine Übersetzung der Psalmen, Sprichwörter, Weisheit Salomons und von Jesus Sirach von einem unbekannten Verfasser, der aber auch nicht nach dem Grundtext übersezte, auch nicht auf Grund der Vulgata, von der er schon in den Abteilungen des Textes abweicht, sondern wahrscheinlich auf Grund des deutschen Altestaments von Luther aus dem Jahr 1524, weshalb diese Übersetzung der Gustafschen Bibel nicht zu Grunde gelegt wurde,

die sich vielmehr an Luthers Übersetzung von 1584 anschloß. Sie war das Werk des Erzbischofs Laurentius (Lars) Petri (i. d.), der es in Gemeinschaft mit seinem ihm an Sprachkenntnis überlegenen Bruder Claus und dem Kanzler Andreä durchführte, dabei vom König freigebigt unterstützt, der auch jeder Kirche im Reich ein Exemplar mit dem Befehl schenkte, daraus dem Volk gewisse Stücke zur Erbauung vorzulesen. Bald aber regte sich schon das Bedürfnis nach einer Revision und Verbesserung dieser Übersetzung, und so bestimmte der nachmalige Karl IX. 1600 vier Männer, die auf der Bibliothek zu Strengnäs ihren Text mit dem Grundtext und der Vulgata vergleichen und danach berichtigen sollten. Sekretär dieser Bibelkommission wurde ein junger und begabter Kandidat, Laurentius Raymund, der nachmals ein großes lateinisches Bibelwerk verfaßte, das *Exercitium theologicum*. Ihre Bemerkungen und Vorschläge sind uns unter dem Titel: *Observationes Strengnenses* erhalten; sie waren aber ohne besonderen Wert, und so ist es auch trotz eines Reichstagsbeschlusses von 1602, der den Abdruck der Gustavischen Bibel unter Berücksichtigung dieser Observationen anordnete, zu einer solchen neuen Ausgabe nicht gekommen. Auch Karls Sohn, der große Gustav Adolph, beschloß 1615 die schwedische Bibel aufs neue in der Art auflegen zu lassen, „daß sie mit dem hebräischen und griechischen Text wörtlich gleichförmig sei“. Wieder wurde eine Kommission eingesetzt, der zuerst der Oberhofprediger Rubbeck und später der Professor Venaeus präsiidierte; sie sollte sich zunächst nur an den Grundtext halten, änderte aber bald völlig ihren Plan, und so bedeutete auch diese mit vielem Fleiß, aber auch in großer Eile unternommene Revision keinen Fortschritt. Es blieb alles wesentlich beim Alten.

Nach in der Folgezeit erlahmte das Interesse an einer zuverlässigen Revision der Bibelübersetzung weder bei Schwedens Königen noch bei ihrem Volk. Es ist ebenso anziehend als lehrreich, wie in diesem durchaus lutherischen Land die möglichste Vervollkommenung der überkommenen schwedischen Bibel als eine selbstverständliche und heilige Pflicht dem göttlichen Wort gegenüber angesehen wurde. Nach einer Revision durch Peter Arenbeck, von der Königin Christine 1647 zum Professor der griechischen und orientalischen Sprachen berufen, später Hofprediger und zuletzt Pastor in Stockholm, war es besonders Karl XI., der sich sehr für eine neue Bibelausgabe interessierte und gleich nach seiner Thronbesteigung 1675 die Herausgabe einer neuen Übersetzung befahl. Dieser Gedanke wurde am freudigsten aufgenommen von dem Bischof Gezelius in Åbo, der zur Verteidigung einer neuen Übersetzung, und zwar aus dem Urtext, auf die Freigüter hinwies, die aus einer unvollkommenen Übersetzung der Bibel erwüchsen, und dabei den bemerkenswerten Satz aussprach: Wir tadeln die Katholiken, daß sie so fest auf ihre Vulgata halten, und wir halten soviel auf unsere so fehlerhafte schwedische Bibel. Er hatte schon (1673)

mit der Ausarbeitung einer Übersetzung begonnen, die aber weit und gelehrt angelegt dem augenblicklichen und durchschnittlichen Bedürfnis des Volks nicht genügen konnte, weshalb der König eine eigene Kommission niederlegte, aus deren Arbeiten schließlich (1703) unter seinem gleichfalls für diese Sache sehr interessierten Nachfolger Karl XII. die sog. „Karolinische Bibel“ hervorging, eine mit vielen Mühen und Kosten hergestellte Bibelausgabe, die aber diese Kosten kaum lohnte, da sie ausdrücklich von dem Grundtext abwich und dies auf eine spätere Zeit vertagte. Dagegen wurde die Übersetzung des Gezelius, in die nach seinem Tod (1690) sein Sohn und Nachfolger und nach dessen Tod (1718) sein Schwiegersohn eintrat, bis sie 1724 vollendet war, zu einer der begiebigsten und wichtigsten, die alle bisherigen und gleichzeitigen Versuche in den Schatten stellte.

Freilich ganz genügte auch das Werk der beiden Gezelius nicht. Schon auf dem Reichstag von 1769 wurde wieder der Wunsch nach einer tadellosen Übersetzung laut, und unter Gustav III. kam es 1773 zu einer Kommission von 21 Mitgliedern mit einer sehr eingehenden Instruktion. Unter anderem sollte jedem Bürger des Staates erlaubt sein, seine Bemerkungen über die gedruckten Proben der Bibelkommission vorzulegen. Die Sache zog sich außerordentlich in die Länge, und für den theologischen Wert dieser Arbeit ist bezeichnend, daß man vor allem die Bibelübersetzung mit Anmerkungen von Johann David Michaelis (i. d.) zu Rate zog, dessen Dogmatik man nicht allzulange vorher in Schweden dem Feuer überantwortet hatte. 1793 kam die „Probebibel“ heraus, ohne großen Beifall zu finden, so daß auch daraus nichts wurde. 1805 aber wurde von der immer wieder ergänzten Kommission die Arbeit wieder aufgenommen, jedoch auch ihre 1816 erschienene Übersetzung des N. T. wurde abgelehnt, namentlich durch das Auftreten Wallins (i. d.) im Reichstag. So kam erst 1853, nach Umbildung der Kommission eine neue Übersetzung des N. T. heraus (vor allem durch Professor Knoes), die 1861, 73 und 77 revidiert wurde. Ebenso erschienen Probeübersetzungen von alttestamentlichen Büchern durch die Professoren Thorén, Lindgren und Melin. Aber erst die vom Erzbischof Sundberg und den Professoren Thorén und Johanson 1882 herausgegebene Übersetzung des N. T. wurde 1883 von der Kirchenversammlung gebilligt und vom König bestätigt, so daß sie nun als die Übersetzung der schwedischen Kirche gilt. In den Jahren 1865–69 hat Melin auch eine treffliche Übersetzung des N. T. geliefert.

C. Was endlich Dänemark betrifft, so hören wir zwar aus der Zeit vor der Reformation, daß sich in vielen Klöstern Übersetzungen des N. T., insbesondere der Psalmen und Propheten befanden, aber davon ist nur wenig übrig. Die älteste ist wohl eine Übersetzung der ersten 12 Bücher des N. T. nach der Vulgata in einer Handschrift aus der Zeit zwischen 1450–80, von der Professor Molbeck 1828 die ersten 8 Bücher herausgegeben hat; außerdem noch aus

derselben Zeit Übersetzungen der Psalmen in den Gebetsbüchern, welche in den Klöstern abgeschrieben wurden; Proben davon sind in C. J. Brandts Gamle Danske Læsebog, Kopenhagen 1857, abgedruckt.

In der Reformationszeit übersezte auf Veranlassung Christians II. (s. d.) der mit ihm die Verbannung teilende Bürgermeister Hans Mikelsen (Mikkelsen, s. d.) von Malmö, der früher Luther gehört hatte, in Verbindung mit Christian Winter das N. T. Der König revidierte selbst mehrere Stücke und versuchte auch persönlich einen Teil des N. T. zu übersezen. Das N. T. erschien 1524 in Leipzig. Die historischen Bücher sind aus der lateinischen Übersetzung des Erasmus, die Briefe und Offenbarung aus Luthers Übersetzung geliehen. In der Vorrede bezeichnet Mikelsen als die rechten und edelsten Bücher des N. T. das Evangelium Johannis, den Römer- und 1. Petrusbrief. Bei den Episteln sind Luthers Randglossen zur Seite des Textes angebracht. Doch fand das Ganze wegen der schwermüßigen und unverständlichen Ausdrucksweise keine gute Aufnahme. 1528 erschien die 1. evangelische Übersetzung der Psalmen von Franss Wormdijnen, einem Holländer, der dem Mönchsstand entsagte und in Malmö das Evangelium verkündigte, dort auch am Gymnasium Lektor und 1534 von Augenhagen als Superintendent (Bischof) eingeführt wurde. Er starb 1551. Seine Übersetzung ist aus dem Grundtext gearbeitet; als seine Hülfsmittel nennt er 5 lateinische und zwei deutsche Übersetzungen; die beiden letztgenannten waren gewiß lutherische, obwohl Luthers Name nicht erwähnt wird. Doch konnte auch er nicht genügen. Dagegen bot eine hervorragende Leistung Kristiern Pedersen (s. d.) 1529 mit seiner Übersetzung des N. T., in der er zunächst der Vulgata, dann aber auch „den allerbesten und vorzüglichsten jetzt existierenden Kirchenvätern“ folgte, nämlich Erasmus und Luther. 1531 gab er auch eine Übersetzung der Psalmen heraus. Waren diese Übersetzungen noch nicht aus den Grundsprachen geschöpft, so hat der dänische Reformator Hans Tausen (s. d.) den Pentateuch 1535 aus dem Hebräischen übersezt (nicht bloß aus Luthers Übersetzung). Bald darauf erschien von P. Tidemand das Buch der Richter (1539) und das Buch der Weisheit mit Jesus Sirach (1541). Das Jahr 1550 aber (nicht 1543) brachte die erste vollständige dänische Bibel, die sog. „Christian III.-Bibel“, die Lutherbibel dänisch bearbeitet von Kristiern Pedersen, ein in sprachlicher Beziehung monumentales Werk, das auch von mehreren Geistlichen und Professoren durchgesehen war und mit kleinen Änderungen 1589 und 1633 wieder herausgegeben wurde. Doch ist sie nicht die Grundlage der jetzigen autorisierten dänischen Bibel. 1607 gab viel mehr der Professor der Theologie und spätere Bischof von Seeland Hans Povelsen Reien (+ 1638) eine neue Übersetzung heraus, die wortgetreuer aus den Grundsprachen gearbeitet war, aber freilich slavisch wortgetreu und mit Verletzung der dänischen Sprache, weshalb es ihr auch

nicht gelang, die Bibel von 1550 zu verdrängen, die vielmehr 1633 von Reien selbst mit einigen Veränderungen unter dem Namen „Bibel Christians IV.“ abgedruckt wurde. Seine eigene Übersetzung aber wurde vom Bischof H. Swane revidiert und corrigiert, und so kam es 1647 zur „Swaningischen Bibel“. Neue Revisionen wurden vorgenommen 1736, 1819 und 1871, und zwar wurde 1819 das N. T. von Bischof Münster und den Professoren P. E. Müller, J. Möller, B. Thorlacius und dem Pastor J. P. Münster revidiert und erhielt dadurch die jetzt noch für die dänische Kirche autorisierte Gestalt, während das Gleiche mit dem A. T. 1871 durch Stiftspropst E. Nothe und Dr. Kalkar geschah. Seit 1885 wird eine revidierte Übersetzung des N. T. vorbereitet. Die 2. Probeausgabe von Dompropst Lic. A. S. Poulsen und Professor Dr. F. L. Ussing erschien 1897.

Aus privater Initiative sind in neuerer Zeit mehrere Übersetzungen hervorgegangen; so noch im vorigen Jahrhundert (1780) das N. T. von Bastholm und 1794 von Guldberg; im 19. Jahrhundert die ganze Bibel von Kalkar und seinen Mitarbeitern 1845—47 und von J. E. Lindberg 1837—56. Weit verbreitet ist die Übersetzung des N. T. von D. T. Stat Nördam, Bischof von Seeland, 1887, 2. Ausgabe 1894. Endlich sind noch zu nennen: Die historischen Bücher und die Briefe des N. T. von A. Sörensen, 1881—95, und eine römisch-katholische Übersetzung d. N. T. nach der Vulgata von J. L. B. Hansen, 1893.

Skapulier, scapularium, d. i. Schulterkleid, ist ein bereits von Mönchen in alter Zeit benütztes Schutzwand, bei der Hand-, Haus- und Feldarbeit getragen und auch in Kap. 55 des ordo S. Benedicti vorgeschrieben. Von Bedeutung wurde das nahezu vergessene Kleidungsstück erst, als es den Karmelitern gelang, mit ihrer Behauptung Glauben zu finden, als sei durch den Gebrauch ihres grauen Skapulier am leichtesten und gewissten das Heil zu erlangen (vgl. Bd. III S. 697). Das Skapulier besteht in zwei Streifen Tuch, welche auf Brust und Hüften herabhängen und auf den Schultern verbunden sind. Die Laien, welche Mitglieder der Skapulierbrüderschaft sind, benötigen zwei unter der Kleidung getragene Streifen von Seide, auf welchen das Bildnis Mariä angebracht ist. Die Weihe eines Skapulier kann nur von dazu bevollmächtigten Priestern nach eingeholter Erlaubnis vorgenommen werden. Neben dem der Karmeliter gibt es noch andere Skapuliere, z. B. das vom Heiden Christi, auch gebrauchen mehrere Orden solche von besonderer Farbe, blau bei den Theatinern, rot bei den Lazaristen, weiß bei den Trinitariern und schwarz bei den Serviten. Jeder der Orden hat für sein Skapulier sich einen besonderen Ablass gesichert, auch können die Ablässe kombiniert werden durch Tragen des fünffachen Skapulier. Während die Franziskaner in dem Streit mit den Karmelitern bettig gegen die Propaganda für das Skapulier geeifert, gebrauchen sie jetzt selbst ein solches.

Sketische Wüste, s. Origenistische Streitigkeiten.

Skemas, s. Seeba.

Seba, s. Seeba.

Skinner, Thomas Hans, bedeutender Homilet, geb. in Nord-Carolina 1791, gest. 1871, presbyterianischer Geistlicher in Philadelphia und New-York, 1848–1871 Professor für Homiletik, Pastoraltheologie und Kirchenrecht am Union Theolog. Semin. in New-York. Er schrieb u. a. Religion of the Bible, Aids to Preaching and Hearing und gab Binets Pastoraltheologie und Homiletik in englischer Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen heraus.

Sklaven, s. „Emanzipation der Sklaven“, Bd. II, S. 354.

Sklavenküste heißt ein Gebiet von etwa 155 000 qkm in Westafrika zwischen dem Volta und dem Nigerdelta, in dem sich wegen seiner durch die gefährliche Brandung geschützten Lage und seiner unzugänglichen Lagunen der Sklavenhandel noch am längsten hielt. Von etwa 4 Millionen Menschen bewohnt, ist dieser Landstrich in unserem Jahrhundert von verschiedenen europäischen Mächten in Anspruch genommen worden, hauptsächlich von England, dem ein Teil des Togolandes und der ganze Osten der Sklavenküste, die Kolonie Lagos mit dem Hinterland Yoruba gehört, während Deutschland 1884 den Hauptteil des Togolandes, dessen Bewohner alle zu den Völkern gehören, und Frankreich 1892 das Reich Dahome besetzt hat.

In Togo arbeitet schon seit 1847 und jetzt sowohl auf englischem als deutschem Gebiet unter ungeheuren Opfern die „Norddeutsche Missionsgesellschaft“ (s. d.). Anfang 1896 war die Zahl ihrer Christen auf 933 im englischen und 690 im deutschen Gebiet gestiegen, wozu noch 176 Katechumenen kamen. Außer den 3 Hauptstationen Keta (englisch), Ho und Amedzobeh hat sie jetzt 21 Außenstationen (12 davon im deutschen Euheland), die von 39 eingeborenen Gehilfen versorgt werden. An Europäern standen 1896 in Arbeit 8 Missionare mit 4 Frauen und 3 alleinstehende Frauen in Deutsch-Euheland und 4 Missionare mit 2 Frauen und 4 Diakonissen auf englischem Gebiet. Außer den einfachen Schulen auf den Außenstationen und den unter europäischer Leitung stehenden Stationschulen hat die Gesellschaft noch eine sogenannte Mittelschule, nach deren Abolvierung begabte Jünglinge noch in einem 2jährigen Seminar-kursus auf das Lehramt vorbereitet werden. Die Zahl der Schüler betrug 1896: 727, davon 334 im deutschen Gebiet. Zur Zeit läßt die Gesellschaft auch 7 Jünglinge in Deutschland ausbilden.

Auch die Basler Mission besitzt seit 1888 in Deutsch-Togo einige Außenposten ihrer im englischen Gebiet gelegenen Hauptstation Anum, darunter Akumuru, wodurch die ganze Landschaft Monha, und Worawora, wodurch das Gebiet von Boem in den Bereich ihrer Missions-thätigkeit gezogen ist. Zur Zeit stehen dort einem europäischen Missionar 8 Eingeborene, darunter ein in Europa ausgebildeter Missionar

zur Seite; die Zahl der Christen beträgt 11, die der Schüler 62.

In Dahome (s. d.) wurde 1892 der König Behanzin durch die Franzosen verjagt und damit den Greueln der Menschenopfer zunächst ein Ende gemacht. Außer der unter einer apostolischen Präfectur arbeitenden römischen Mission mit etwa 3000 Christen wirken dort Wesleyaner und hatten 1893 367 Mitglieder.

In Lagos (s. d.) hat die englische Kirchenmission, die 1852 dort anfang, jetzt eine Mittelschule, ein Seminar und eine höhere Töchteranstalt; die Gemeinde eines Stadtteils machte sich schon 1875 selbständig; andere folgten ihr nach. Auch wurden von hier aus Evangelisten in das Njeburand geschickt (Station Lefe 1875 und Ode Ono 1876), und das ganze Küstengebiet zählte 1893 5 Stationen mit 3795 Getauften und 1683 Kommunikanten; zu den selbständigen eingeborenen Gemeinden gehörten davon 3422 Getaufte und 1403 Kommunikanten. Auch die Wesleyaner arbeiten schon seit 1853 in Lagos, zunächst im Zusammenhang mit ihrer Arbeit in Abeokuta (s. u.), seit 1862 als eigener Station. 1875 gründeten sie dort eine höhere Schule. 1893 hatten sie 1215 Mitglieder. Auch die amerikanischen südlichen Baptisten haben in Lagos eine Missionsstation.

Das Hinterland Yoruba bildete im Anfang dieses Jahrhunderts ein großes Reich mit der Hauptstadt Ojo, zu dem die meisten der sogenannten Akusämme (darunter Ego, Egbu, Ono, Njebur) gehörten. Der auf Ackerbau und Industrie ruhende große Wohlstand seiner fleißigen Untertanen wurde jedoch um 1820 durch den kriegerischen Einfall mohammedanischer Fulas, die von einem ehrgeizigen, auf Alleinherrschaft bedachten Akushäuptling selbst herein gerufen worden waren, zerstört. Das Land wurde verwüstet und große Strecken entwölbt. Manche Flüchtlinge hatten sich jedoch zu retten gewußt, indem sie zwischen mächtigen Granitblöcken am Ufer des Ogunflusses eine Zuflucht fanden. Andere kamen hinzu; die Angehörigen der verschiedenen Stämme schlossen sich zu kleinen Gemeinwesen zusammen, und das Ganze erhielt den Namen Abeokuta (s. d.), d. h. unterm Fels. 1829 schloß der Häuptling von Afo, Schodeke, die verschiedenen Gemeinwesen zu einem politischen Bunde zusammen und verhalf dadurch der Stadt Abeokuta zu außerordentlicher Blüte. Schon nach 30 Jahren zählte sie etwa 100 000, jetzt 150 000 Einwohner.

Das Christentum kam nach Abeokuta durch Akuleute, die sich nach Sierra Leone geflüchtet und nun ihrer Heimat wieder zugewendet hatten. Unter ihnen waren manche Getaufte, die nun nach Sierra Leone um einen Lehrer sandten. 1842 kam der wesleyanische Missionar Freemann über Badagry nach Abeokuta und legte in beiden Städten den Grund zur Missionsarbeit. Doch wurde später Lagos (s. oben) die Hauptstation der Methodisten auf der Sklavenküste. Dagegen wurde Abeokuta der eigentliche Mittelpunkt für die Arbeit der englischen Kirchenmission seit 1845. Das Nähere s. in den Artt.

Abeokuta und Crowther. Nach dem Aufstand von 1867, in dem die Kirchen und Missionsgebäude zerstört wurden und alle Weißen die Stadt verlassen mußten, haben englische Missionare Abeokuta nur vorübergehend besucht. Auch kam es dort zu tiefen Schäden. Doch eine Küsterung verhalf 1891 zu einem neuen Aufschwung der Gemeinde, und auch europäische Missionare griffen jetzt wieder ein, und 1893 gab es in Abeokuta und der von da aus gegründeten Hauptstation Ibadan nebst 6 Außenstationen 3571 Getaufte und 1300 Kommunikanten. Endlich wirken in Abeokuta seit 1880 auch katholische Missionare des apostolischen Vikariats von Benin, zu dem außerdem die Stationen Lagos (seit 1868), Ojo und Ilo-Ilo gehören.

Stopzen (= Castrati, Verschnittene), eine russische Sekte, die die Forderungen der „Gottesmenschen“ (s. d.) bezüglich der Enthaltsamkeit von der Ehe verschärft und bis zur Selbstvermummung, Erötung des Geschlechtes triebes u. ä. als der Vorbedingung für das Himmelreich erweiterte (nach Matth. 5, 28–30 und 19, 12; Apoc. 14, 4). Der Bauer Selivanow, der mit Wprow die Bewegung seit 1757 leitete, erlitt die Verbannung nach Sibirien, nach seiner Rückkehr Einschließung ins Irrenhaus und Geirangenschaft im Kerker, in welchem er 1832 starb. Dieser Selivanow gab sich nämlich für den 1762 verstorbenen Kaiser Peter III. aus, der nach damals weit verbreiteter Ansicht noch lebe. Während Paul I., der Sohn Peters III., den „falschen Kaiser“ bestrafte, bewirkten die Stopzen nach dessen Tode nicht nur die Freilassung des Selivanow, sondern erwarben sich sogar die Gunst des kaiserlichen Hofes, bis endlich nach 1820 ihre Ausweisung aus der Residenz erfolgte. Nun breiteten sie ihre Lehre in der Wolbau und Wolachei, namentlich am Asowschen Meer, aus. Im Jahre 1869 erging auch dort über die Stopzen das Urteil der Verbannung nach Sibirien zur Zwangsarbeit oder zur Korrektur in Klöster, namentlich gegen ihren Führer, den Kaufmann Plotizyn. Dennoch gab es noch 1880 nahezu 6000 Vertreter der strengsten Enthaltsamkeit, darunter ca. 1500 Frauen, die durch Abschneiden der Brüste die Verstimmlung an sich vollziehen ließen. Neben dieser „Beidnedungsanstalt“ ist die Wiederhumbt Christi in Peter III., der von einer unbesleckten Jungfrau geboren sei, die hauptsächlichste Geheimlehre der Stopzen; außerdem verwerfen sie Kirche und Sakramente, haben nächtliche „Andachten“ mit Verzückungen, Offenbarungen, aber auch wüsten Orgien.

Storpion. 1. die trebsähnliche Gliederspinne, deren Leib in einen gekrümmten, mit Giftblafen versehenen Stachel ausläuft, kommt auch in Palästina in verschiedenen Arten vor, doch ist an Stellen, wo die Gefährlichkeit besonders hervorgehoben wird, wohl an die gefährlichste Art, den Storpion oder Buthus oder Buthus, gedacht, 5 Mol. 8, 15 u. d. Dem Stich war sehr schmerzhaft und erregte Entzündung, daher als Gleichnis großer Qual verwendet, Esaj. 30, 9, 5

u. d. — 2. Das aus der Geschichte Rehabeams bekannte Rüstungsinstrument, 1 Kön. 12, 11, 14; 2 Chron. 10, 11, 14. Der Name ergibt, daß es Stacheln hatte, sei es als stacheliger Stod oder als besonders mit Widerhaken versehene Geißel. Da es nur in diesem Zusammenhang erwähnt wird, läßt sich ziemlich bestimmt annehmen, daß es als irgendwie regelmäßig verwendetes Instrument nicht zu betrachten ist.

Stoten und Bitten (s. d.) werden bei den lateinischen Christen, zuerst im 4. Jahrhundert, als keltische Stämme genannt. Sie erscheinen in Schottland. Die Bitten werden ursprünglich im nördlichen Schottland und im Nordosten Irlands ansässig gewesen sein. Von da bringen sie als gefährliche Bedränger der römischen Kultur nach Süden vor, wiederholt, so von Theodosius und Stilicho, zurückgebrängt. Der Hadrianwall, gegen die Feinde der römischen Herrschaft in Britannien aufgerichtet, diente ihnen in diesen Kämpfen mehrfach als Stützpunkt. Sie sind zeitweilig bis in den Süden Britanniens vorgezogen. — Die Skoten kamen anfänglich nach Irland, das in ältester Zeit den Namen Scotia führte. Eine einheimische Tradition führt ihren Ursprung auf Spanien zurück, die Beziehung zum nördlichen Gallien ist wahrscheinlicher. Als Seeräuber und Freibeuter beunruhigten sie die britischen Küstengegenden, gewannen auch festen Boden im wirklichen Schottland. Im 4. Jahrhundert machen sie mit den Bitten gegen die römische Herrschaft gemeinsame Sache. Am Ende der römischen Herrschaft gründen sie, von den Bitten vielfach angefeindet, in Schottland unter irischer Oberherrschaft das Königreich Dalriada. Die weitere Entwicklung und Christianisierung s. u. Keltische Kirche.

Stotus. s. Duns Scotus, Johannes.

Stotusrud. s. Santals.

Strutinium (scrutinium = Prüfung, Durchsichtigung). Die altkatholische Kirche hatte solche in der Einrichtung des Katechumenats, s. darüber d. Art. „Katechumenat“, Bd. III, S. 726, Sp. 1. In der römischen Kirche heißen so die vor der Erteilung der Weißen anzustellenden, die Persönlichkeit, das Alter, die sittliche Integrität, die Kenntnisse der Weisheitsbibel, überhaupt das Vorhandensein der kanonischen Voraussetzungen der Weiße bei denselben betreffenden Erhebungen. Eine electio per scrutinium ist bei Bischöfen und Papst wählen (s. den betr. Art.) eine Wahl durch geheime Stimmabgabe.

Slaven. Mit dem Sammelnamen Slaven bezeichnet man gewöhnlich die zumeist den Osten und Südosten Europas bewohnenden Angehörigen der zum indoeuropäischen oder arischen Stamme zählenden Völkerguppe, deren Name teils von Slovo das Wort — Slovane die Redenden, Verständlichen — teils von Slava der Ruhm — Slavjane die Ruhmreichen — abgeleitet wird, ohne daß jedoch über diese Ableitungen völlige Uebereinstimmung erzielt worden ist. Im ganzen etwa über 100 Millionen zählend, gehören die meistaus meisten der östlichen Gruppe, Russen, Bul-

garen, Serben und Slovenen umfassend, an, während die ungefähr 20 Millionen starke Westgruppe von den Mähren, Slowaken, Tschechen, Polen und Wenden gebildet wird. Ihrem Bekennnisstand nach ist die Mehrzahl orthodox, während kaum ein Viertel ungefähr der römischen und der kleinste Teil der evangelischen Kirche zuzurechnen ist. In neuester Zeit geht durch den gesamten slavischen Volksstamm das Streben nach einem großen slavischen Reiche, ein Streben, das als sogenannter Panславismus für die lutherischen Glaubensgenossen der russischen Ostseeprovinzen verhängnisvoll und für Österreich eine Quelle der erbittertsten innerpolitischen Kämpfe geworden ist. Hierauf aber des näheren, wie auch auf die slavische Prosengeschichte, auf slavisches Recht, vorchristlichen Kultus und Litteratur im allgemeinen einzugehen, ist hier nicht der Ort, zumal sich die Forschungen auf diesen Gebieten mehr oder weniger noch in den Anfangsstadien befinden und nicht viel positive Resultate erbracht haben. Das kirchengeschichtlich Wissenswürdige z. B. das Nähere über die Christianisierung, die durch die „Apostel der Slaven“ (s. Cyrillus u. Methodius) mit großem Erfolge seit 861 begonnen und durch die Predigt in der Landessprache und die Einführung der slavischen Liturgie ganz wesentlich gefördert wurde, ferner über die Reformation unter den Slaven u. s. w. ist nachzulesen in den folgenden Artikeln: Böhmen, Adalbert von Prag, Adamiten, Berthold von Regensburg, Böhmisches-Mährische Brüder, Capistra, Jakob von Mies, Matthias von Janow, Miticz, Nepomuk, Nikolaus I., Polen, Rußland, Griechische Kirche, Serbiens, Sorben, Mähren, Wenden, Wenzel und slavische Bibelübersetzungen. Über die slavischen Sprachen sei um des folgenden Artikels willen nur im allgemeinen das Nachstehende angeführt. Gemäß der obengenannten Völkerguppen sind auch sprachlich zwei Gruppen zu unterscheiden: die südöstliche und die westliche, deren jede drei Arten aufweist. Zur südöstlichen gehören nämlich 1. die bulgarische Sprache, deren älteste Erscheinungsform auf Cyrillus und Methodius zurückgeführt wird, so u. a. von Wostokow und Leskien — andere freilich wie Miklosicz und Kopitar nennen sie altslowenisch, und hier steht Autorität gegen Autorität — und die, im übrigen ausgestorben, nur noch als Kirchensprache bei den orthodoxen Slaven vorkommt, während das sehr entartete Neubulgarisch jetzt noch auf der Balkanhalbinsel gesprochen wird; 2. die serbisch-slowenische Sprache mit ihren Abarten des Serbischen, Kroatischen und Slovenischen (Nr. 1 und 2 nennt man auch das Südslavische); 3. die russische Sprache mit dem Klein- (ruthenischen), groß- und weißrussischen Dialekte. Der westslavischen Sprachgruppe wird zugerechnet 1. die tschechische Sprache mit dem mährischen und slowatischen Dialekte; 2. die polnische Sprache mit der ihr verwandten Übergangssprache der Kassuben und 3. die sorbisch-wendische Sprache (sächsl. und preuß. Lausitz). Hinsichtlich der gebrauchten Schriftarten sei in Ergänzung des im Art. Cyrillus und Methodius,

sowie Glagolitische Schrift Berichteten erwähnt, daß nach der Ansicht der meisten Autoritäten die älteste Schriftart die Glagoli ist. Im allgemeinen der griechischen Minuskelschrift nachgebildet, ist sie in dem älteren Teile der kirchenslavischen Litteratur- und Sprachdenkmäler zu finden, aber seit dem 12. Jahrhundert nicht mehr allgemein gebraucht worden, abgesehen von einigen dalmatinischen Gemeinden, obwohl sie vom Kampfe Roms gegen die slavischen Liturgien in der Muttersprache nicht sehr berührt worden ist. Jünger als die Glagolica ist die aus der griechischen Majuskelschrift entstandene sogenannte Cyrillica, deren Ursprung wohl ohne Zweifel auf Cyrillus und Methodius zurückzuführen ist. Beide Schriftarten dienen in erster Linie kirchlichen Zwecken, waren aber lange Zeit zugleich Schriften der Völker überhaupt.

S. Saksit, Geschichte der südslavischen Litteratur Bd. I, Prag 1864; derselbe, Geschichte der slavischen Sprache und Litteratur, Prag 1869; Pypin und Spasowicz, Geschichte der slavischen Litteratur, Petersburg 1879—80; Deusch von Pech, Leipzig 1880—84. Leskien, Handbuch der altbulgarischen Sprachen, Weimar 1871; derselbe, Grammatik, Texte, Glossar, Weimar 1886; 2. Aufl. sowie PRE^s XIV 352 ff. u. PRE^s III, 152f.

Slavische Bibelübersetzungen.

A. Die Bibelübersetzung des Cyrillus und Methodius. Die älteste slavische Bibelübersetzung, die Mutter aller anderen, wird allgemein den beiden Aposteln der Slaven, Cyrillus und Methodius (s. d.) zugeschrieben. In altbulgarischer, bez. altslowenischer (s. d. Art. Slaven) Mundart abgefaßt, ist diese Übersetzung allmählich, den wachsenden Bedürfnissen entsprechend, entstanden und hat zuerst nur die für den Gottesdienst notwendigen Stücke: Evangelien, Episteln, Psalter und Liturgikon umfaßt, dann aber die ganze Bibel, und zwar das A. T. nach der Septuaginta, das Neue nach dem griechischen Texte in der konstantinopolitanischen Rezension. Ihre Entstehung fällt in die Jahre 860—63; die uns erhaltenen Handschriften sind freilich wesentlich jünger, nämlich:

1. Ostromir's Evangelium (Evangelistarium Ostromirense, Ostromirowo Evangelie). In den Jahren 1056 und 57 durch den Diakonen Gregorius (Grigorij) für den Bojaren oder Knäz Ostromir, Statthalter (posadnik) zu Nowgorod, in cyrillischer Schrift geschrieben, ist diese Handschrift von Alexander Wostokow durch Vermittelung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Petersburg 1843 herausgegeben und kommentiert worden (s. d. betr. Werk sowie PRE^s III 154).

2. Der bei der Salbung der französischen Könige zu Rheims zum Schwur gebrauchte Koder, allgemein — Texte du Sacre — genannt. Dieser ist ein Evangelistarium und Apostoliarium, das aus 94 Blättern, 32 in der Cyrillica, 62 in der Glagolica geschrieben, besteht und von dem russischen Gelehrten A. J. Turgéniew 1835 entdeckt worden ist.

Auf Kosten des Kaisers Nikolaus I. von Rußland durch Sylvester 1843 äußerst pracht-

voll ausgestattet herausgegeben, ist der Ursprung und die Datierung dieser Handschrift Gegenstand vieler wissenschaftlichen Kontroversen gewesen, die von Wacław Hantla in seinem Werke *Sazowo-Emauntium Evangelium* 2c. Prag 1846 dahin entschieden worden, daß einmal der Rheinker Kodex dem Ostromirischen Evangelium als gleichalterig, und die Herkunft seines 2. Teiles aus Böhmen als erwiesen anzusehen ist.

3. Die Ostroger Bibel vom Jahre 1581. Diese ist ein Gesamtabruch der Bibel in cyrillischer Schrift, durch den ruthenischen Fürsten Konstantin Ostrogski zu Ostrog 1581 veranstaltet, nach einem vom Jaren Wasilwitsch überlassenen, jetzt verloren gegangenen Kodex aus der Zeit Wladimirs I. (um's Jahr 1000). Von dieser Bibel sind früher viele Gesamtabdrücke an verschiedenen Orten in sehr großen Auflagen, zuletzt auch in Verbindung mit dem neurussischen Texte erschienen.

4. Evang. Mitšislaus, das für den Bojaren Mitšislaus zwischen 1030—50 geschrieben und jetzt in der Synodalbibliothek zu Moskau aufbewahrt ist.

5. Eine vollständige Bibel zu Oxford, die aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts stammt.

6. Drei vollständige Bibelausgaben zu Moskau, die dem Ende des 11. Jahrhunderts zuzurechnen und von denen verschiedene Neu- und Eingedruckte veranstaltet worden sind.

Handschriften von einzelnen Teilen der Heil. Schrift sind noch zu finden: im Vatikan ein Evangeliar aus dem 11. Jahrhundert; in Bologna ein Psalter aus dem Jahr 1185; in Wien ein Psalter und Evangeliar aus dem 12. bez. 13. Jahrhundert; schließlich sei noch erwähnt das auf Pergament geschriebene Bruchstück des Ev. Johannis aus dem 10. Jahrhundert, abgedruckt in den „Ältesten Denkmälern“, Prag 1840, S. 105.

Der Zukunft muß es vorbehalten bleiben, durch etwaige Auffindung neuer Handschriften, wofür die größte Wahrscheinlichkeit ist, die auf diesem Gebiete noch herrschende Dunkelheit zu lichten. (S. PRE³ III 154 ff.)

B. Slavische Bibelübersetzungen.

a. Von neubulgarischen Bibelübersetzungen kann man nicht viel reden, da die geistige Kultur des Bulgarenvolkes, das so lange unter türkischem Joch geknechtet und dessen junger Staat noch kein festes Gefüge hat, auf sehr niedriger Stufe steht und sich erst zu entwickeln anfängt. Die literarischen Arbeiten bewegen sich hauptsächlich auf pädagogisch-praktischem Gebiete, während für die gottesdienstlichen Zwecke der Bevölkerung, von der sich 70% zur orthodoxen Kirche bekennen, das Altgebrachte beibehalten worden ist. Was auf dem Gebiete der Bibelübersetzungen, hier etwa zu erwähnen ist, sind außer dem N. T. von Zappunov und Seraphim (1828 und 33) die auf Kosten der britischen und amerikanischen Bibelgesellschaften hergestellten Übersetzungen, besonders des N. T., die im Laufe der Jahre 1828—74 erschienen sind. (S. PRE³ III. 159.)

b. Serbische, slovenische und kroatische Übersetzungen.

1. Für die Serben erschien 1495 zum erstenmal, 1586 zum zweitenmal (neu revidirt 1885 in

Agram) eine Übersetzung der Evangelien und Episteln in der Muttersprache durch Bernhardin Spalatenis, die auch den Namen Staiwet führt. Auf diese folgt 1632 in illirischer Sprache eine Übersetzung der ganzen Bibel durch Bartholomäus Kassich (Cassius). Ferner verdienen genannt zu werden die Arbeiten von Stephan Kofy aus dem Jahre 1750 und Burgabelli vom Jahre 1800, welche letztere Arbeit Manuskript geblieben ist. 1817 ließ Fürst Stephan Karadžić auf eigene Kosten ein serbisches N. T. in der Cyrillica drucken, doch wurde diese Übersetzung vom Serbenvolk mit, wenn auch ungerechtem, Mißtrauen angesehen und deshalb wenig gebraucht. 1860—66 übersezte Georg Daničić die ganze Bibel in serbisch-kroatischer Sprache, die durch die englische Bibelgesellschaft mit cyrillischen und lateinischen Lettern verbreitet wird.

Für die katholischen Kosniaken hatten Joh. Bandilowicz und Kassich 1643 die Evangelien und Episteln übersezt.

2. Für die Verbreitung der Heil. Schrift in der Muttersprache der Slovenen ist die Reformation neu anregend und gegenwärtig fördernd gewesen. Viel Erfreuliches ist trotz großer Schwierigkeiten erreicht worden, wenn auch freilich der Bandalismus der jesuitischen Reformationskommission daran schuld ist, daß Originalarbeiten aus jener Zeit wenig oder gar nicht vorhanden sind. Die Reihe dieser Arbeiten eröffnete die 1557 erschienene slovenische Übersetzung des Evangeliums Matthäi, der 2 Jahre später zu Ljubing die Übersetzung der 4 Evangelien und Apostelgeschichte durch Primus Truber (s. d.), der wie der Freiherr Johann von Ungnad in dieser Beziehung dauernde Verdienste um sein Volk sich erworben hat, folgte. An diese schloß sich ebenfalls 1560 der Rest des N. T. an, während die 1566 erschienene Übersetzung des Psalters die der ganzen Bibel (1567—77) einleitete. In der gleichen Zeit überlegten Anton Dalmatin und Stephan Jstrian die 1. Hälfte des N. T. (Evangelien und Apostelgeschichte) ins Slovenische und gaben sie 1562 zu Ljubing heraus, wo auch die Augsburgerische Konfession und die Schriften der Reformatoren, so z. B. der Katechismus Luthers zum Teil mit einer Erklärung des Symboli Athan., Melancthon's Loci u. a. m. in slovenischer Sprache erschienen, teils in der Glagolica, teils in der Cyrillica und teils in lateinischen Lettern. Das Nähere s. Chr. Friedr. Schnurrer, *Slavischer Buchdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*, Ljubing 1799; Dobrowsky, *Slawin*, 2. Auflage. 1834; Bypin, s. o. S. 286 ff. Fr. Ahn, *Bibliger Seltenheiten der Trubelitteratur*. Eine der lutherischen Übersetzungen als gleichartig zu erachtende slovenische Übersetzung wurde unter Leitung Georg Dalmatins (s. d.) von verschiedenen slovenischen Gelehrten und Theologen hergestellt und erschien nach mannigfachen Wechseln und vorgängigen Teilausgaben endlich am 1. Januar 1584 zu Wittenberg vollständig. Das Nähere über sie, ihre Entstehungsgeschichte u. s. w. i. *Nachrichten der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich IV. Jahrgang*. 2. H.; A. Dimij, *Beiträge zur Reformationsgeschichte in Krain*,

sowie desselben kompetenten Gelehrten andere einschlagende Werke. Mit dieser Bibel zugleich erschien ein (slowenisch) „Windisch Gesang- und Gebüchle“ von Dalmatin und eine „windische“ Grammatik von Adam Bohorič.

Für die katholischen Slowenen überlegte Thomas Krön 1612 und Ludwig Schönleben 1672 die Evangelien und Episteln. Diesen Übersetzungen schlossen sich die Arbeiten von Paglowic (1764) und Marcus (1777) an, auf die 1784–86 das N. T. und 1794–1804 die ganze Bibel in 10 Bänden von Japel, Kumerbey und Genossen folgten. Den lutherisch gebliebenen Slowenen gab Stephan Ruznics 1848 eine Bibelübersetzung, die ob ihrer widernatürlichen Vermagharisierung der slavischen Worte ein philologisches „monstrum horrendum, ingens, cui lumen ademtum est“ genannt worden ist.

Von Teilausgaben der Heil. Schrift sind noch zu erwähnen die Übersetzung der Evangelien und Episteln für die Slowenen in Ungarn 1804, in Kärnten 1821, in Steiermark 1826 und in Krain 1816 u. 25.

S. Anton Kucharčí, Religiöse Denkmäler etc., Warzchau 1853.

3. In derselben Zeit, in der die ersten slowenischen Übersetzungen entstanden sind, zuweilen in Verbindung mit diesen, sind die ersten kroatischen zu suchen. So ist die 1563 erschienene Fortsetzung des 1. Teiles N. T., übersetzt von A. Dalmatin und St. Strian, Tübingen 1562 (s. o.) kroatisch in der Slagolica gedruckt worden, und gleichzeitig mit den Slowenen wurden die Kroaten mit den Schriften der Reformation in ihrem Landesidiom bekannt (s. o. Schnurrer). Träger der segensreichen Übersetzungen, dem kroatischen Volk die Bibel in der Muttersprache zugeben, war Graf Georg Krinsky, der in Varasdin und Nedeliste auf seine Kosten Druckereien unterhielt, in denen neben dem Wort Gottes auch sonstige kirchliche Bücher und die reformatorischen Schriften gedruckt wurden, von denen aber wie bei den Slowenen infolge der Verwüstung der jesuitischen Gegenreformation nichts mehr zu finden ist, wie auch nichts von der Übersetzung N. T. durch Michael Bučić und Anton Bramecs Erklärung der Evangelien. Die seit jener Zeit herrschende Stille ist nur durch eine Arbeit unterbrochen worden, nämlich durch die von dem lutherischen Slowaken Dr. Bogusl. Sulek für katholische Kroaten besorgte Übersetzung des N. T.

An slavonischen Übersetzungen sind zu nennen: die vollständige Bibel in lateinischen Lettern mit gleichzeitigem Abdruck des Vulgata-textes besorgt von Kataneghe 1621, der Psalter 1634 von Demeter, 1686 von Ghiman und Evangelien und Episteln 1808 von Bowicz übersetzt.

C. Russische und Ruthenische Übersetzungen. Wie die Massendruckisierung der Russen an den Namen des Großfürsten Wladimir I. (ums Jahr 1000) geknüpft ist, so auch die Einführung der ersten russischen Bibelübersetzung, die in cyrillischen Buchstaben geschrieben war und sicher von den Bulgaren zu den Russen gekommen ist. Peter der Große und Kaiserin

Elisabeth ließen Neurezensionen besorgen. Die geistliche Akademie zu St. Petersburg unter Leitung des Archimandriten Philaret unternahm von 1812 ab den Versuch eine offizielle russische Übersetzung herauszugeben, die hauptsächlich, eine Korrektur der Ostroger Bibel nach der von Grabe besorgten Oxford Ausgabe der LXX war. Die offizielle Bibelübersetzung die öfters gedruckt und durch die Petersburger Bibelgesellschaft verbreitet worden ist, erschien als Vollbild 1876. (Asiasjev 1889). Auch die britische Bibelgesellschaft verbreitet diese Übersetzung mit Weglassung der Apocryphen.

Eine lettische Bibelübersetzung gab Fischer im Jahre 1689, litauische Übersetzungen gaben Bretke 1590 und Quandt 1735 heraus, den unierten Ruthenen dient die bischöflich approbierte Bibelausgabe von Pocajow 1798 und Przemyśl 1862. (S. PRE³ III 113 ff.)

D. Westslavische Bibelübersetzungen.

1. Böhmisches-Mährisches. Als Mutter dieser Übersetzungen ist die 2. Hälfte des Kodex in Rheims, über den näheres und Litteratur unter A 2 berichtet ist, anzusehen. Von ihr stammen zahlreiche Voll- und Teil-Bibelhandschriften, deren 86 von Dr. Surban (PRK² XIV, 359 ff.) gezählt worden sind, und zwar 36 vollständige bez. teilweise vollständige Bibeln, von denen ein sehr schönes Exemplar sich in der Dresdener königlichen Bibliothek befindet, dann 26 N. T., während der Rest andere Teile der Heil. Schrift umfaßt. Hierüber sind noch zu erwähnen eine vollständige Evangelien-Übersetzung aus dem Ende des 14. Jahrhunderts und 2 Pergamentcodices aus der gleichen Zeit in Mitulow (Mähren). Die Erfindung der Buchdruckerkunst ließ auch hier neues Leben erblühen. In Pilsen erschien 1475 die Übersetzung des N. T. in Folio und 1480 f. in 4^o (s. Dabac, Nachrichten u. f. w. Prag 1816). Die erste Übersetzung der ganzen Bibel haben Johann Pytlík, Severin Kramarz, Johann v. Czapow und Matthias vom weißen Löwen 1488 besorgt, deren 2. Auflage bereits 1489 durch Martin von Tirnawa mit Bildern herausgegeben wurde, auf die 1506 die 3. von Hawja, Sowa und Lazar bearbeitete, in Benedig erschienene, folgte. In Prag wurden 1498 und 1513 Übersetzungen des N. T. gedruckt, 1518 haben Männer der böhmisch-mährischen Brüder in Jungbunzlau eine solche heraus, und ebendasselbst erschien 1525 die von Georg Strpa besorgte. An ganzen Bibelausgaben sind noch anzuführen die durch Paul Severin 1529 besorgte Prager, die Prager von 1537, die Nürnberger von 1540 mit dem Vorwort des Hieronymus zum N. T., außerdem erschienen von 1549 bis 1577 in Prag noch 5 Ausgaben. Alle diese nun sind vorbereitend gewesen für die unter den Auspizien und auf Kosten des Freiherrn Johann von Zerotin auf dessen Burg Králitz (Mähren) in einem Zeitraum von 15 Jahren (1579–93) bearbeitete äußerst prächtig ausgestattete sogenannte „Králitz Bibel“, die in 6 Bänden (Sestidilná) allmählich erschien. Die Übersetzer waren sprachlich wie theologisch gebildete Mit-

glieder der böhmisch-mährischen Brüdergemeinde, die sowohl den vorhandenen Quellen als auch dem herrschenden Sprachgebrauch des Volkes gerecht geworden sind und etwas dauernd Muster-gültiges geleistet haben. Dazu haben sie die Kapitel- und Versnummerierung in dieser Bibel durchgeführt und ihr eine Vorrede wie auch Glossen beigelegt. Diese Übersetzung ist durch die böhmisch-mährischen Brüder nur noch zweimal — 1596 und 1613 — herausgegeben worden, sonst ist sie aber noch verschiedene Male von andern besorgt anderwärts erschienen, so zu Prag 1613, während 1638 in Amsterdam ein Auszug aus ihr erschien, womit für fast ein Jahrhundert die Thätigkeit auf diesem Gebiete ruhte; denn erst 1722 ließ Heinrich Erdmann Henkel in Halle auf seine Kosten 5000 Exemplare der Krälitzer Bibel in Handoktavformat mit einem Vorwort von Daniel Krman und Matthäus Bel und einem Anhang verschiedener Gebete und Psalmen drucken. Auf die 1745 erschienene fehlerhafte Ausgabe dieser Bibel folgte die vom Senior der Berliner Brüdergemeinde Elsner besorgte und verbesserte Gallische Ausgabe von 1766. Zu erwähnen ist noch die Pacetzer Ausgabe von Preßburg (1787) und die ebenda 1808 erschienene, von Georg Paltovitch besorgt. In Berlin erschienen dann noch drei (1807, 13 u. 24), in Güz noch eine Ausgabe (1842) der Krälitzer Bibel. Anlässlich des Gedächtnisses an die vor 1000 Jahren erfolgte Christianisierung der Slaven gab Kuzicki im Jahre 1863 die 3. Krälitzer Bibel ohne Glossen, aber mit Inhaltsangabe und Vorrede der ersten Krälitzer Bibel in Prag heraus. Diese Ausgabe ohne Vorrede verbreitet zur Zeit die englische Bibelgesellschaft. Das Neue Testament ist im Laufe der Zeit mehrfach gedruckt worden: im 16. Jahrhundert 21 mal, im 17. Jahrhundert fast gar nicht, im 18. Jahrhundert 11 mal und in diesem Jahrhundert sowohl für Evangelische und Katholiken, öfter, manchmal mit Stereotypen, teils recht fehlerhaft, teils in hervorragender schöner Weise. Anzuführen ist noch die von Jesuiten besorgte sogenannte „Wenzelsbibel“ (1677—1715 und 1769—71). Schließlich sei noch Erwähnung gethan der Männer, die sich außer den bereits genannten um die böhmisch-mährischen Bibelübersetzungen verdient gemacht haben, als: Paul Kapistora, Melantrich von Aventin, Wenzel Mathiades, Albert Mikuláš, Lukas Helic, Johann Kapito, Samuel Adam, Johann Blahoslav Durich und Prochaska, ohne daß diese Aufzählung Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Lit. S. PRE³ III 161 ff.

2. Slovatische. Während sich die evangelischen Slovaken der böhmisch-mährischen Übersetzungen bedienten, ist den katholischen Sl. das Verständnis der H. Schrift in ihrer Muttersprache nahegebracht worden durch die Übersetzung der Evangelien und Episteln aus den Jahren 1808 und 1822, durch die Bibel von Bernolák und durch die von Georg Paltovitch übersetzte und 1829 in Gran erschienene Vollbibel.

3. Polnische. Als beiderseitiger Anfang polnischer Bibelübersetzungen ist 1.) das Psalterion zu nennen, das in der Bibliothek des Klosters

St. Florian bei Linz sich befindet (herausgegeben 1834 durch den Grafen Borkowicz) und nach Margaretha, Gemahlin Ludwigs, Königs von Polen und Ungarn, genannt wird. (1883 von Bebring). Es besteht aus drei Teilen, deren ältester ins 13. Jahrhundert, und deren jüngster zwischen 1370 und 1380 zu setzen ist. 2.) das Psalterion von Pulawi herausgegeben 1880 von Kornil. Sodann wird einer Bibel der Königin Hedwig Erwähnung gethan, doch ist vielleicht damit nur ein Psalter gemeint, dessen Existenz aber auch noch in Zweifel gezogen werden darf. Sichere Kunde haben wir dagegen von der Bibel der Königin Sophie, der 4. Gemahlin des Ladislaus Jagello. Über diese Bibel hat Anton Malecki 1872 eine Monographie geschrieben gleichsam als Geleitwort zu dem auf Kosten des Fürsten Georg Lubomirsky 1871 veröffentlichten Abdruck derselben. Diese wenn auch nicht vollständige Bibel ist Ende des 14. Jahrhunderts von Andreas des Jasowicz übersetzt, von Peter de Radoszye geschrieben und 1627 von Jezno nach der Bibliothek des Kollegiums in Sárocz-Patak (Ungarn) gebracht worden. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst sind einzelne Teile der H. Schrift wie Ev. Johannis (1514), Bücher Salomonis (1522), Psalter (1532, 1535 f.), Tobias (1549) u. a. m. in polnischer Übersetzung gedruckt worden. Eine vollständige polnische Bibel (Biblia Leopoldiae) erschien 1561 in Krakau (neugedruckt 1574 u. 77), durch Johann Leopoldita Niez übersetzt, die aber den römischen Anforderungen nicht genigte, weshalb Jakob Bujak S. J. nach der Vulgata 1593 eine neue Übersetzung herausgab, die unter Empfehlung durch den Papst und die Nationalsynode verschiedene Male, auch jetzt noch in Leipzig, gedruckt worden ist. Von der Bibelübersetzung, die Justus Rabe, der Postaplan Sigismunds III., verfaßt haben soll, fehlt zur Zeit jede Spur. Den Socinianern hat die Bibel Radziwills (Biblia Pinckowiensis, Biblia Swieta, Bibel von Bresc), die 1563 auf Kosten des Nikolaus Radziwill (s. d.) gedruckt wurde, gedient, während für die Unitarier Simon von Dubey aus dem hebräischen Texte das A. T. übersetzte (Gzaslau 1572), und Smalcius 1620 das N. T. polnisch herausgab. Den Evangelisten beider Richtungen gaben Paul Paliurisz, Daniel Mikolajewsky und Thomas Wegiersky 1632 eine vollständige polnische Bibel, die sogenannte Danziger Bibel, die bis 1810 wiederholt gedruckt worden ist. Von den 18 Gesamtabdrucken der Bibel seit der Reformation ist als jüngster mit zu nennen der Breslauer vom Jahre 1855. Von Abdrucken einzelner Bibeltheile ist wenig oder gar nichts zu sagen.

4. Kassubische Bibelübersetzungen gibt es noch nicht, wohl aber seit 1643 eine Übersetzung von Luthers Katechismus, die 1752 und 1828 von Wrongowitz († 1855), der sich um seine kassubische Muttersprache und um Erhaltung der Gottesdienste in dieser große Mühe gegeben hat, wiederholt worden ist.

5. Sorbisch-Wendische. Vor der Reformation findet sich auf dem Gebiete der Bibelübersetzung nichts unter den Sorben-Wenden. Vor-

bereitet wurden diese Arbeiten durch eine, wenn auch nicht mehr zu findende Katechismusübersetzung aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Den Anfang machte die Übersetzung des N. L. vom Jahre 1548, die Michael Jakubicz (Jakubica) nach dem Luthertext in einem dem Böhmisches und Slovenischen ähnlichen Idiom erscheinen ließ, von der eine Handschrift in der Königl. Bibliothek zu Berlin ist. Dann trat wieder eine längere Pause ein, die nur durch verschiedene Übersetzungen von Luthers Katechismen sowie Liedern und Gebeten teils in ober- teils in niederlausitzer Mundart unterbrochen wird. 1627 endlich gab Gregor Martin eine Übersetzung der 7 Buchsalmen heraus, durch welche Übersetzung die der ganzen Bibel in ober- lausitzer Mundart endgültig eingeleitet wurde, um die sich Michael Frenzel (Frenzels), Rector in Rosel († 1706), große Verdienste in jahrelanger Arbeit erworben hat. In Verbindung mit gründlichen philologischen Studien auf dem Gebiete seiner Muttersprache ließ er kurz vor seinem Tode, 1706, nach vorgängigen Teilausgaben, das vollständige N. L. überliefert erscheinen, wobei ihm, da er in den letzten Lebensjahren erblindete, sein Sohn Abraham sachgemäße Hilfe leistete. Dieses N. L. ist wiederholt auch in diesem Jahrhundert u. a. revidiert von Jümmisch neuerschienen. Frenzels Schüler, Lang, Jotus, Bömer und Wambra haben sein Werk unter Benutzung seiner Vorarbeiten und Vergleichung mit den cyrillischen Texten nach 21 jähriger Arbeit 1728 durch die Herausgabe der vollständigen Bibel fortgesetzt und vollendet. Auch diese ganze Bibel ist wiederholt gedruckt worden. Die niederlausitzer Wenden haben es Bogumil Fabricius und Friedrich Frie (Fritz) zu danken, daß sie seit 1797 die ganze Bibel in ihrer Muttersprache verstehen können. Für die katholischen Wenden hat August Swotlik eine vollständige Bibelübersetzung erscheinen lassen, von der ein Exemplar in der Bibliothek des Domkapitels St. Petri in Baugen liegt, sodann ist das N. L. nach der Vulgata von Luscanski u. Hornik (1887—92) und der Walter aus dem Hebräischen von Lazaš (1872) überliefert worden.

Sleidanus (eig. Philipp), Joh., der berühmte Historiograph der Reformation, wurde 1506 zu Schleiden (Rheinprovinz) geboren und studierte in Lüttich, Köln und Löwen humaniora. Schon 1530 spricht er sich brieflich für die Reformation und besonders enthusiastisch für Melancthon aus. Nachdem er einige Zeit als Hofmeister des jungen Grafen von Manderfeld fungiert, begab er sich 1533 nach Frankreich, trieb in Paris und Orleans juristische Studien und promovierte zum Licentiaten der Rechte. In Paris trat er auf Empfehlung seines Jugendfreundes Joh. Sturm dem Erzbischof Solaay näher, welcher im Dienste Franz' I., um die Übermacht des Kaisers Karl V. zu brechen, die Pflege möglichst intimer Beziehungen mit den deutschen Protestanten betrieb. Sleidan teilte diese Politik und wurde darum der französischen Gesandtschaft beigegeben, welche Franz I. nach Haguenau schickte. Kurz darauf scheint er zum Protestantismus übergetreten

zu sein. Eine von ihm 1541 veröffentlichte Schrift „Beschreibener, historischer, unschmähllicher Bericht an alle Churfürsten und Stände des Reichs über des Papstes Auf- und Abnehmen“ welche den letzteren den geborenen und geschworenen Feind des Kaisertums nannte, der sich dazu in seiner blutigen Verfolgung des Evangeliums als Antichrist offenbare, machte großes Aufsehen. Dies ermunterte ihn zu einer zweiten (französisch verfaßten) Schrift, worin er zu beweisen sucht, daß „der jetzige Religionshandel nicht menschlich, sondern Gottes Werk und Wunderthat sei“ (erst 1544 in Straßburg lateinisch erschienen [siehe Schriften deutsch von Böhmer, Tübingen 1879]). Im Jahre 1541 befindet sich Sl. in Regensburg jener französischen Gesandtschaft attachedé, welche wiederum vergeblich eine engere Verbindung Frankreichs mit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes suchte. Im Jahre 1542 verließ er endlich Frankreich und nahm 1544 seinen dauernden Wohnsitz in Straßburg.

Schon 1539 trug er sich mit dem Gedanken, die Geschichte seiner großen Zeit zu schreiben; er hatte auch angefangen hierfür Material zu sammeln, aber auch alsbald erkannt, daß er ohne offizielle Beihilfe nichts Erhebliches werde schaffen können. Er wandte sich daher 1544 in der Vorrede zu der von ihm begonnenen Bearbeitung der Memoiren des franz. Historikers Comines an die Häupter des Schmalkaldischen Bundes und bat sie um ihre Mitwirkung für sein Vorhaben. Auch Bucer und Jak. Sturm unterstützten seine Bitte. In der That ward er 1545 auf dem Wormser Reichstag nicht nur zum Vorkämpfer des Bundes bestellt, sondern ihm auch für seine Studien Aussicht auf Benutzung offizieller Schriftstücke eröffnet. Sofort ging er ans Werk. Allein die Arbeit sollte bald ins Stocken geraten. Zuerst ward er zu einer diplomatischen Mission an Heinrich VIII. verwandt, dann schied der unglückliche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges das ganze Unternehmen zum Scheitern zu bringen. Die englische Regierung versprach wohl dem gelehrten Historiker, der ihr verschiedene Schriften widmete, pekuniäre Unterstützung, hielt aber nicht Wort. Im Winter 1551/52 weilte Sl. in Trient als Gesandter Straßburgs und einiger süddeutscher Regierungen. Erst im Oktober 1552 nach dem Sturz Karls V. durch Moritz und nachdem ihn die Stadt Straßburg in ihre Dienste genommen, konnte er ernstlich an die Arbeit gehen. Am 2. April 1554 war sie unter Beihilfe von Jak. Sturm vollendet. Das Jahr darauf erschien das dem Kurfürst August von Sachsen gewidmete Werk unter dem Titel *Commentarii de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare*, 26 Bänder (von den etwa 80 Ausgaben die beste: Frankfurt a. M. 1786, 3 Bde.), eine von Reflexionen freie, urkundliche, nur in einigen weniger wesentlichen Punkten der Richtigkeit bedürftige Geschichte der deutschen Reformation, in dem Lapidarstil Cäsars geschrieben, bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts die von allen in allen Völkern gleichmäßig benutzte Hauptquelle über die Reformationszeit.

Daß das Werk den Päpstlichen höchst unbequem war, beweist der Haß, mit dem sie Sl. nach der Fertigstellung desselben beehrten; nach Ablauf seiner Dienstzeit in Strahburg wagte es kein Fürst, ihm eine Anstellung zu gewähren. Man ging damit um, ihn als Professor der Geschichte an die neugegründete Universität Duisburg zu berufen, als er am 31. October 1556 in Strahburg an der Pest starb. Noch kurz vor seinem Tode schrieb er *De quatuor summis imperiis libri tres*, bis Ende des 18. Jahrhunderts bei den Protestanten Deutschlands, Englands, Frankreichs und Hollands, sogar bei den bayerischen Jesuiten der beliebteste Leitfaber der Weltgeschichte, von dem Ranke sagt, es möge wenig Kompendien geringen Umfanges von so gründlicher Arbeit geben. Vgl. Baumgarten, *Über Sl.' Leben und Briefwechsel*, 1878; *Derf., Sl.' Briefwechsel*, 1881.

Slomoth, in dieser Form nur 1 Chron. 25 (24), 22 als Name eines Leviten. Doch kommt der Name öfter vor, ist nur von der Massora anders ausgesprochen. So Kap. 24 (23), 9. 18, wo Luther Salomith schreibt, und Kap. 27 (26), 25 ff., wo Luther Selomith schreibt. Der hier erwähnte kann mit dem erwähnten Slomoth identisch sein.

Slovaken sind der dem Namen und auch Wesen nach am reinsten erhaltene Rest des alten Slavenvolkes, in Ober-Ungarn und Siebenbürgen ansässig; sie haben, nachdem sie mit den Böhmen und Mähren schon im 8. Jahrhundert durch deutsche Priester das Christentum angenommen hatten, unter dem Einfluß der Slavenapostel Cyrillus und Methodius ihre kirchliche Selbständigkeit namentlich in Anwendung der slavischen Sprache und der slavischen Liturgie erlangt. Nach dem Einfall der Magyaren in die Geschichte der Slovaken mit der Geschichte des Königreichs Ungarn (s. d.), das im Jahr 1000 gegründet wurde, aufs engste verwachsen. Erst seit dem Wirken des Joh. Huß, dessen Lehre bei den Slovaken als den nächsten Stammesverwandten der Tschechen (Böhmen) Eingang fand (1440–1453) und die Annahme der lutherischen Reformation vorbereitete, kommt die Kirche der Slovaken zur selbständigen Bedeutung. Während nämlich die Magyaren und ihre Magnaten, die vorerst auch Luthers Lehre angenommen hatten, bald, vollständig auf einer Synode 1563, für Calvin und Zwingli sich erklärten, hielten die Slovaken mit aller Treue zu Luther; hatten doch in den Jahren 1522–1564 nicht weniger als 200 slovakische Studenten Wittenberg aufgesucht und persönliche Berührung mit den Häuptern des Lutherthums gesucht und gefunden, hatten doch auch bereits 1527 zwei Slovaken, Pfarrer Gregori und Lehrer Nicolaj, in Luthers Lehre den Jeneren erlitten. Nach der Trennung (1563) zählte die evang.-luth. Kirche Ungarns noch über 3 Millionen Bekenner, meist Slovaken, mit 900 Kirchengemeinden (ohne die Filiale).

Zwei Feinde haben diese blühende Kirche vor völligem Verfall: die Jesuiten und die Magyaren. Das Märtyrertum unter den Ver-

folgungen der Jesuiten beginnt unter der Regierung des Königs Rudolph (Kaiser Rudolph II.) von 1604 ab, derselbe gestattete aber 1606 im Wiener Frieden, der für Ungarn die gleiche Bedeutung wie der Augsburger Religionsfriede für Deutschland hat, den Evangelischen Religionsfreiheit und genehmigte die rechtliche Grundlage beider protestantischen Kirchen. Nachdem auch unter Matthias II. (1608–1619) friedlicher Regierung durch die Wirkamkeit der lutherischen Reichspalatine, der Grafen von Thurzo, eine presbyterial-synodale Kirchenordnung für 10 slovakische Komitate zu stande gekommen und die Formula Concordiae als Bekenntniß eingeführt war — 1610 die berühmte Eileiner Synode — nahmen unter Ferdinand II. (1619–1637) die Umtriebe der Jesuiten ihren eigentlichen Anfang, durch welche Kirchen und Schulen den Slovaken entziffen, Prediger und Lehrer verjagt wurden, namentlich aber der Grundsatz zur Geltung kam, daß jeder Guts Herr über die Religion seiner Untergebenen und Leibeigenen zu entscheiden habe. Unter Leopold I. (1657–1705) kam für die Slovaken die verfolgungsreichste Zeit, insbesondere durch die 10 jährige Religionsverfolgung 1670–1680, nach deren Ende durch einen Gesezesartikel jedem Komitate nur 2 Kirchen an den entlegensten Orten eingeräumt wurden, die heute noch den Namen „Artikularkirchen“ tragen. Auch unter den folgenden Regenten hatten die Evangelischen viel zu erdulden, bis endlich nach Aufhebung des Jesuitenordens 1773 durch das Toleranzedikt von 1781 und durch einen Gesezesartikel von 1790/91 vollständig freie Religionsübung gestattet und damit die lutherische Kirche der Slovakei aus der schweren Verfolgungszeit der Jesuiten befreit wurde.

Sofort erblühte dieselbe; die 200 Kirchengemeinden erhöhten sich in kurzer Zeit auf 500. Gewiß wäre trotz mancher Hindernisse der kaiserlichen Regierung aus der Märtyrerkirche ein blühendes Kirchenwesen hervorgegangen, wenn nicht der unfürchlich gesinnte Adel die Oberhand gewonnen und auch in die innersten Angelegenheiten eingegriffen hätte; dazu kam der magnarische Chauvinismus, der heute noch Ungarn in 2 Lager teilt und auch die slovakische Kirche dergestalt spaltete, daß Magyarentum fast identisch ist mit Calvinismus resp. mit einer mehrfach veränderten, aber von den Slovaken gleich abgeglagerten „Union“. Lutherische Magyaren gibt es nur ca. 250 000, während das Lutherthum mit der angestrengtesten Opferfreudigkeit von den ca. $\frac{1}{2}$ Million zählenden Slovaken und den deutschen Ansiedlern vertreten wird. Durch Umhebung der gegründeten lutherischen Lehranstalten sollte der slovakische und lutherische Charakter des Volkes vernichtet werden; denselben aber aufrecht zu erhalten, hat sich der lutherische Gotteskasten der deutschen Landeskirchen (s. Debregin) zur Aufgabe gestellt, wofür nicht nur die lutherischen Gemeinden (wie in der Hochburg des Calvinismus Debreczin (Debregin), in Solomnitz, die Bistariate Eilein und Groß-Slatina) unterstützt, sondern auch durch namhafte Bei-

trüge die Ausbildung slovakischer Studenten außerhalb Österreichs, in Erlangen und Rostock, zur Stärkung des Luthertums ermöglicht. Dies ist um so nötiger und wünschenswerter, als in der lutherischen Kirche der Slovaken ein ausgezeichnetes kirchliches Leben, gute kirchliche Sitte und die kirchlichen Ordnungen, unter denen sich die reichhaltige Liturgie hervorhebt, erhalten sind.

Vgl. Borbis, die Märtyrerkirche der evang.-luth. Slovaken. Erlangen 1863.

Slüter, Joachim, der Reformator Rostocks, geboren wahrscheinlich 1491 oder 1492 zu Dömitz als Sohn eines Fährmannes Küzer oder Küßer, führt seinen Namen nach seinem Stiefvater. 1518 wird er in Rostock immatriculiert. In Wittenberg Luthers Anhänger geworden, übernahm er 1521 die Kirchspielschule an St. Peter in Rostock und wurde nach 2 Jahren von Herzog Heinrich dem Friedfertigen zum Kaplan an dieser Kirche ernannt. Sofort begann er mit Verkündigung der evangelischen Lehre, teilte auch das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus. Seine in plattdeutscher Sprache gehaltenen Predigten fanden so großen Zulauf, daß er im Sommer aus seiner Kirche ins Freie ziehen mußte und dort unter einer Linde Gottesdienst hielt. Aber auch der Widerspruch wurde rege. Die Vornehmen wie der Rat hielten sich ferne, man verspottete seine Zuhörer, die allerdings meist den unteren Ständen angehörten, als Bettelvolk. Nur ein Ratsherr (Gerdes) wohnte heimlich seinen Predigten bei. Die Geistlichkeit vor allen verurteilte ihn auf das schärfste. Gegen sie wendete sich Slüter, veranlaßt durch die Herausforderung des Kaplans an St. Nikolai Antonius Becker, in seiner Schrift: *Humilis in Christo ministri Joachimi in hacce contra Evangelion conclusiones judicium* 1525. In dies und das folgende Jahr fällt auch die Herausgabe eines Katechismus, eines Gebet- und eines Gesangbuches in niederdeutscher Sprache. In demselben Jahre mußte er vor seinen Gegnern aus Rostock fliehen. Sein Aufenthalt bis zum folgenden Jahre, wo ihn Herzog Heinrich wieder einsetzte, ist ungewiß. Noch einmal 1527 suchten seine Feinde sich seiner zu entledigen, ein Aufstand seiner Anhänger rettete ihn. Von da ab schreibt das Werk der Reformation in Rostock unaufhaltsam vorwärts. Eine Kirche nach der anderen wird der Predigt des Evangeliums geöffnet. 1528 tritt Slüter in die Ehe mit Katharina Gele, von dem Präbikanten Paschen Grunel an St. Peter getraut. Der Rat wich schließlich dem Drängen des Volkes und erließ am 30. Dez. 1530 die „Ordnung des ehrsamten Rats in Religionsachen“, welche die Prediger anwies, Gottes Wort lauter, rein und klar vorzutragen. Doch wurden sie aufgefordert, ihre Gutachten zu übergeben. Das that im Namen der Gleichgesinnten Slüter am 10. März 1531. Trotz der harnächtigen Weigerung des katholischen Teils der Geistlichkeit setzte der Rat am 1. April 1531 den lutherischen Gottesdienst für alle Kirchen fest. Slüter verteidigte sein durch Ver-

leumdung entstelltes Gutachten schriftlich in einem verloren gegangenen Werke, mündlich in einer Unterredung mit Bugenhagen in Lübeck über vier Punkte: Glaube, Beichte, Ceremonien, Gehorsam gegen die Obrigkeit und erreichte volle Verständigung mit jenem. Nicht lange durfte er sich des Sieges freuen. Seit dem Herbst 1531 kränkelte er und starb am Pfingstsonntag 1532. Man begrub ihn unter seiner Predigtlinde. Seit 1862 erhebt sich dort ein einfaches Denkmal. Seine Anhänger gaben seinen Feinden schuld, ihn durch einen Giftrunk getötet zu haben. In neuerer Zeit ist das bestritten worden, doch darf der Streit noch nicht als entschieden betrachtet werden. Sein Werk überdauerte ihn, Rostock (s. d.) war für immer der Kirche des Evangeliums gewonnen. Unter den Schriften Slüters ist besonders hervorzuheben: das niederdeutsche Gesangbuch von 1531 mit der „schönen Präfation“, wie sein Biograph Nicolaus Gryse dieselbe nennt. Zur Literatur vgl. des Letztgenannten: *Historia van der lere, levende und Dode Joachimi Sl. Rostock 1593*. Wiggers, *Kirchengesch. Mecklenburgs*. Krause in der Allg. deutsch. Biograph. 34, 171 ff.

Smaragd, ein leuchtend grüner Edelstein, einer der wenigen von den in der Bibel erwähnten (s. Bd. II, S. 292), über deren Bedeutung kein Streit ist, 2 Mos. 28, 17 u. 3. Er kam aus Vorderasien, Überägypten und Nubien und wurde nächst dem Diamant am höchsten geschätzt.

Smaragduß, Abt des Benediktinerklosters St. Mihel (St. Michael) an der Maas in der Diözese Verdun in Lothringen, geb. um 760, einer der gelehrtesten fränkischen Theologen im karolingischen Zeitalter. Bevor er Abt wurde (806 oder bald nachher), war er Mönch und Lehrer der Grammatik in der Schule seines Klosters. Unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen genoß er hohes Ansehen. Bei den Verhandlungen zwischen Karl und Leo III. über die Lehre vom Ausgang des Heil. Geistes und die Aufnahme des *filioque* in das Symbol war S. wiederholt Bevollmächtigter des Kaisers und Protokollführer (vgl. die *Acta collationis Romanæ*, die von ihm selbst niedergeschrieben sind). 810 überbrachte er im Auftrage Karls, mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abt Adalhard von Corvey (s. Corbie), die Beschlüsse der Achener Synode dem Papste. Ludwig der Fromme beauftragte 824 S. und Frothar von Toul, in dem Streit zwischen dem Mailänder Abt Ismund und seinen Mönchen zu vermitteln. 817 nahm S. teil an der Synode zu Aachen. 819 verlegte er das Kloster an seine seitherige Stätte, wo es der Ausgangspunkt für die Entstehung der gleichnamigen Stadt geworden ist. Das Todesjahr des S. ist nicht genau bekannt: als Todestag gibt der *Metrológ* des Klosters den 29. Okt. an. Begraben wurde S. auf dem Kirchhofe des alten Klosters, wo einige Mönche zur Abhaltung der Gottesdienste geblieben waren. Sein Epitaph ist noch vorhanden; es bezeichnet ihn als „Theologus“. Die Schriften des S. umfassen etwa 1000 Kolonnen (13–976) in Trig=

ne's Patrol. lat. Zu nennen sind: Diadema monachorum, eine Mönchsetzfl.; Via regia, wahrscheinlich Karl dem Gr. (al. Ludwig dem Fr.) gewidmet, eine der trefflichsten Schriften des 9. Jahrhunderts, handelnd von den Pflichten eines Fürsten (darin die für die damalige Zeit beachtenswerte Mahnung, die Sklaverei zu bezeugen, "conditione enim aequaliter creati sumus, sed aliis alii culpa subacti"); Expositio in regulam S. Benedicti; Commentarius in Ev. et Ep.; Predigten über das ganze Kirchenjahr; Grammatica maior s. Commentarius in Donatum.

Von anderen Trägern des Namens Emagrus mögen noch erwähnt werden: S., mit seinem eigentlichen Namen Ardo gen., ein Freund und Jünger des Benedikt von Aniane, geb. 783, gest. 843, Verfasser einer in schlichter Form, aber eingehend und interessant geschriebenen Biographie seines Meisters, bei dessen Tode er selbst zugegen gewesen. S. wurde von seinen Klostergeossen als Heiliger verehrt. — S., Abt eines von Hermann Billung gegründeten Klosters in Lüneburg um 1000. — Auch als Name mehrerer Märtyrer findet sich S., so für den 10. März (Sebast), 12. al. 9. März (Kosmobien); auch für den 8. August al. 16. März (Rom); dieser duldet in Gemeinschaft mit dem Dionatus Eriacus (s. d.) während der diocletianischen Verfolgung in Rom den Märtyrertod.

Emend, V. Rudolph, in den Spuren Grajs und Wellhausens gehender protestantischer Theolog, geboren 1851 in Lengerich (Westfalen), nach theologischen Studien in Göttingen, Berlin und Bonn 1875 Privatdozent in Halle, 1880 außerordentlicher, 1881 ordentlicher Prof. der Theologie in Basel, 1888 Prof. der morgenländischen Sprachen und des A. T. in der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. Sein Hauptwerk ist „Der Prophet Ezechiel erklärt“ 1880, dazu auch eine alttestamentl. Religionsgeschichte. (1893.)

Emets, Philipp, Dichter des Liedes „Ich glaub' an dich, o Jesu Christ“, geboren 1796 zu Neval, studierte, nachdem er preussischer Offizier und Gymnasiallehrer gewesen, in München Theologie und starb 1848 als Domherr der Stiftskirche und Kanonikus des Kollegiatstifts in Aachen.

Emida, ein Sohn Gileads aus Manasse, 4 Mos. 26, 32, der Jos. 17, 2 und 1 Chron. 8, 7, 19 Emida heisst, seine Nachkommen sind die Smiditer.

Smiditer, i. Smida.

Smith, 1. Adam, i. Sensualismus. — 2. **George**, geboren 1840 in London, verdienter Minnolog, berühmt geworden durch seine Ausgrabungen in Ajundad, dem nördlichen Thürmerbügel von Ninive, besonders durch die Vergung der großartigen Thontafelbibliothek Assurbanipsals. Er war unendlich fleißiger Forscher, dann Mitglied am britischen Museum, mit der Ordnung der Assurbanipsal-Funde betraut. Am 4. Dezember 1872 las er in der Londoner Gesellschaft für biblische Archäologie über den von Layard mitgebrachten babylonischen Sinsflutbericht, dessen merkwürdige

Ähnlichkeit mit der biblischen Darstellung er nachwies. Die geniale Vorlesung des jungen Gelehrten machte solches Aufsehen, daß eine große Zeitung, der Daily Telegraph, auf ihre Kosten George Smith zu einer neuen Ausgrabung nach Ninive schickte. Smith war Ausgräber und Entzifferer zugleich: tagsüber beaufsichtigte er das arabische Gesinde bei den Arbeiten, in der Nacht sichtet er die kostbaren Schätze. 1875 gab er einen Bericht über seine beiden ersten Reisen (73, 74); hierauf erteilte ihm die türkische Regierung einen Ferman zu weiteren Ausgrabungsarbeiten. 1876 begab er sich zum drittenmal ins Morgenland, da erteilte ihn — viel zu früh für die Wissenschaft, der er sein Leben opferte — der Tod: in Aleppo starb er am 19. Aug. 1876. Sein Freund Friedr. Delitzsch hörte zur Todesstunde, am Haus des Freundes in London vorübergehend, mit marktschreiernder Stimme seinen Namen rufen (Del. berichtete darüber nachher in den Times; die Erzählung ist durchaus nüchtern und glaubwürdig gehalten). Die Assyriologie verlor mit George Smith einen ihrer tüchtigsten Pioniere. Die Ausgrabungen wurden von Hormuzd Rassam bis 1882 (Juli) fortgesetzt. — Sein bedeutendstes Werk ist: the chaldaean account of Genesis (1876; deutsch von F. Delitzsch, Leipz. 1877). — 3. **John Payne**, trefflicher independentistischer Theolog, geboren 1774 in Sheffield als Sohn eines Buchhändlers, 1800 Professor für klassische Wissenschaften, 1806 der Theologie an der Independenten-Akademie zu Homerton-London und Pastor an einer naheby Independentenkirche, später auch Leiter jener Anstalt, gest. 1851 nach mehr als 50-jähriger Verwaltung seiner Ämter — ein Mann von seltener Gelehrsamkeit, lauter Frömmigkeit, geheiligtem Wandel, großer Berufstreue, von den Studenten gewöhnlich the blessed Doctor genannt. Als Prediger war er wegen seiner doctrinären Art weniger gesucht. Um so größer war die Anerkennung, die er als Apologet gefunden. Sein besonders gegen die unitarische Christologie gerichtetes Hauptwerk ist The scripture testimony to the Messiah 1818 (6. Aufl. 1871), worin er unter gleichzeitiger steter Berücksichtigung der damaligen deutschen Theologie den Nachweis führt, daß die Person Jesu in ihrer einzigartigen Verbindung von Menschheit und Gottheit der erwartete Welterlöser, der Christ, ist — nach dem Urteil eines staatskirchlichen Bischofs „die beste Schutzschrift, die in England gegenüber den Behauptungen und Entstellungen der modernen Unitarier existiere“. Sein zweites größeres Werk führt den Titel On the relation between the holy scriptures and some parts of geological Science (4. Aufl. 1848), der erste in England unternommene Versuch, die Neuschöpfung der geologischen Wissenschaften mit dem mosaïschen Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen, und zwar so, daß S. nach Cuvier annimmt, daß in diesem Bericht nur eine teilweise Neubildung einer bestimmten Erdoegend erzählt werde und daß dann eine ebenso teil-

weise, aber die ganze damalige, geographisch eng begrenzte Menschheit umfassende Sintflut stattgefunden habe. Ferner veröffentlichte er kleinere apologetische Schriften und Predigten. Hierüber sowie über sein Leben s. die *Memoirs of the life and writings of the Dr. J. P. Smith von J. Madway*. Vgl. *Christlieb in NC.* Bd. XIV S. 372 ff. — 4. Josef, Stifter der Sekte der Mormonen, (s. d.) — 5. Rob. Payne, hervorragender Orientalist, geboren 1818, geschult in Oxford. Nachdem er als Geistlicher und Lehrer thätig gewesen war, ward er an der Bodleianischen Bibliothek in Oxford angestellt; 1866 kam er als Professor der Theologie an die dortige Universität, ward 1871 Dectant von Canterbury und starb 1895. Sein Hauptwerk ist der 1860 begonnene *Thesaurus syriacus*, ein syrisch-englisches Lexikon, mit Beiträgen von anderen namhaften Kennern des Syrischen, wie Quatremère, Bernsteln, Röbiger. Ferner veröffentlichte er außer Predigten Commentare zur Genesis, zu den Büchern Samuelis und zu den Propheten Jesajas, Jeremias und Daniel. — 6. Rob. Pearfall, methodistischer Reiseprediger, von Haus aus amerikanischer Fabrikbesitzer, 1871 durch das Erweckungs- und Heiligungskomitee ernennt, welches die nord-amerikanischen Methodisten bei der Zentenarfeier ihrer ersten Gemeindefestigung im Staate New-York 1866 gegründet hatten. Er reiste 1874 nach England und veranstaltete im September d. J. in Oxford ein großes Erweckungsmeeting, den Ausgangspunkt der sogenannten Oxford Heiligungsbewegung. Bei seiner zweiten Reise nach Europa (1875) sagte er Deutschland ins Auge und hielt hier in Berlin und in anderen größeren Städten unter starkem Zulauf gläubiger Leute in englischer Sprache und erst durch einen Dolmetscher übersehter Rede Vorträge. Die Begeisterung war groß. Man erklärte den Redner für einen Propheten, der berufen sei, Deutschlands dürre Steppen mit dem Wasser des Lebens zu beschriften und Luthers Werk erst zu vollenden. Ohne die Rechtfertigung aus Gnaden direkt abzuschwächen, ließ der Geseierte in seinen Reden ähnlich wie die Pregizerianer (s. d.) den Zustand des der Gnade gewiß Gewordenen als einen Zustand ungetrübter Heiterkeit erscheinen, worin es der Mensch zu einer annähernden Vollkommenheit bringen und nun, wenn auch nicht ohne wirkliche, so doch ohne bewusste Sünde leben könne. In der That behauptete S. von sich selber, daß er in einer fortwährenden Gemeinschaft mit dem Herrn stehe. Zum Abschluß seiner europäischen „Missionsreise“ betief er im Juni 1875 ein internationales und interkonfessionelles zehntätiges Meeting nach Brighton, zu welchem auch viele deutsche Geistliche durch Gewährung freien Reisegeldes sich hatten werben lassen. Hier kam der Geseierte zu Fall. „Stürzt euch hinein in ein Leben göttlicher Sorglosigkeit!“ hatte er seinen Zuhörern zugerufen. In Privatgesprächen aber entwickelte er ein System der Ethik, „das mehr für Utah als für England paßt“. Zugleich

zeigte er ein Benehmen, daß seine Verehrer „obwohl von der Reinheit seiner Absichten überzeugt“, sich beeilten, den Gefallenen dem Gesichtskreis Europas zu entrücken und ihn nach Amerika zu verschiffen. Dort verfiel er in völligen Seiptizismus. Im Jahre 1885 hatte er kein Bedenken dagegen, daß sich seine Tochter mit einem Katholiken verheiratete. Er ist der Verfasser einer Anzahl von Schriften über die Heiligungsfrage („Die Heiligung durch den Glauben“; „Das Geheimnis des Sieges“ u.). Vgl. Jüngst, *Amerik. Methodismus in Deutschland* und P. Smith, 2. Aufl. 1877; Reiff und Heise, *Die Oxford Bewegung 1875*; Barned, *Die Versammlung zu Brighton 1876*. — 7. William Robertson, der Wellhausen der schottischen Freikirche, geb. 1840 zu Keig, nach theologischen Studien in Aberdeen, Edinburgh, Bonn und Göttingen 1870 Prof. des Hebräischen an dem freikirchlichen College zu Aberdeen. Da er sehr freie Ansichten über das Alte Testament aussprach, ward gegen ihn eingeschritten; nach vierjährigen Kämpfen und Verhandlungen wurde er aber 1880 von der Synode mit 299 Stimmen gegen 292 freigesprochen. Unmittelbar nachher veröffentlichte er in der *Encyclopaedia Britannica* zwei Artikel über den Brief an die Hebräer und die hebräische Literatur, in denen er schwere Zweifel an der Glaubwürdigkeit und Eingebung etlicher alttestamentlicher Schriften weckte. Die Synode beschloß hierauf mit 210 gegen 131 Stimmen, die Anklage gegen ihn wiederaufzunehmen. Nach vorläufiger Suspension vom Amte hielt er unter großem Zulauf Vorträge über den Stand der Bibelkritik, in denen er sich die Behauptung seines Freundes Wellhausen aneignete, daß das Gesetz Moses oder der „levitische Priesterkodex“ erst tausend und mehr Jahre nach Moses verfaßt und auf dem Wege des Betrugs dem Volke ausgeteilt worden sei. Schon am 26. Mai 1881 ward er von der Synode mit 423 Stimmen gegen 245 seines Lehramtes zu Aberdeen entsetzt. Da er bei seiner Verteidigung bemerkte, er halte an dem kirchlichen Glaubensbekenntnis fest, fand er auch sonst wenig Sympathie. Doch wurde er 1883 an der Universität Cambridge Lektor des Arabischen und 1886 Bibliothekar, 1889 Professor. Von seinen Schriften erwähnen wir: *The Prophets of Israel and their place in history and Lectures on the religion of the Semites*.

Smyrna (türkisch: İsmir), alte äolisch-ionische Stadt in Sydien an dem Golf, in den der Hermus mündet, und zwar an der Nordseite gelegen, eine der Städte, die als Geburtsort Homers gelten wollten, von Mytates von Sydien zerstört, dann von dem Diabologen Lyfmachus an der Südseite neu aufgebaut, bald die bedeutendste Handelsstadt Kleasiens und unter den Römern eine der Hauptstädte der Provinz Asien, hatte in christlicher Zeit eine starke Zuhörmengemeinde und bald auch eine Christengemeinde, die von jener viel Verfolgung zu leiden hatte, wie sich aus dem Sendschreiben der Offenbarung ergibt, Offenb. 1, 11; 2, 8 ff.,

dem wir den Spruch von der Treue bis an den Tod verdanken. Ihr berühmtester Bischof war Polstarp (s. d.). Aus der Zerstörung durch ein furchtbares Erdbeben im Jahre 178 durch Mark Aurels Hilfe neu erstanden, hat die Stadt als eine der wenigen des Landes ihre Bedeutung als Handelsplatz bis in die Gegenwart gerettet. Sie hat über 200 000 meist christliche Einwohner. Glebner, der sie zweimal besuchte, gründete dort 1853 eine Lehr- und Erziehungsanstalt für Töchter, die von Diakonissen geleitet wird und durchschnittlich 200 Schülerinnen hat; Waisen- und Krankenhaus entstanden später, und das ganze Unternehmen hat zur Bildung einer deutsch-evangelischen Gemeinde geführt, die dem preussischen Oberkirchenrat untersteht. Smyrna ist auch Station des amerikanischen Board (s. d.), der dort Heiden- und Judenmission treibt.

Snake Baptists = Schlangen-Baptisten, s. Baptisten Bd. I S. 282a.

Snetlage, Karl Wilhelm Moriz, Sohn des Rectors am Joachimsthaler Gymnasium und Konsistorialrats Bernhard Moriz Sn. († 1840), wurde am 23. September 1792 zu Hanau geboren. In Berlin empfing er den ersten Unterricht, die entscheidenden Eindrücke für sein Leben im Hause seiner Eltern. Göttingen und Tübingen waren die Universitäten, die er besuchte, und in Tübingen besonders zog ihn Johann Friedrich Plati einflussreich an. Die Zeit der Befreiungskriege sah ihn in den Reihen der preussischen Kämpfer, und in Kocroch (Frankreich) hielt er in Uniform seinen ersten Gottesdienst als Prediger. Nach einem dreijährigen Aufenthalt im Domlandidatensist in Berlin (1815—18) und einer gleich langen Kandidatenreise durch das südliche und westliche Deutschland, die Schweiz und die Niederlande übernahm er 1821 das Pfarrent an der reformierten Gemeinde in Baerl (Grafschaft Mörz), wo er neben dem Lutheraner Leipoldt, der die dortige lutherische Gemeinde versorgte, einträchtig und mit größtem Erfolge wirkte, so daß Minister Eichhorn auf ihn aufmerksam wurde und ihn 1842 als Hilfsarbeiter in das Kultusministerium nach Berlin berief, wo er im folgenden Jahre Hof- und Domprediger und später Oberhofprediger wurde. Mit der neuen Kirchenverfassung (s. Bd. V, S. 411) wurde Snetlage zum Mitglied des Oberkirchenrates ernannt. Dem König Friedrich Wilhelm IV. stand er überdies als Seelsorger sehr nahe, dessen Lieblingsbeschäftigungen wie das große Diakonissenhaus zu Bethanien er sehr förderte, und auch sonst war er als Leiter verschiedener christlichen Anstalten thätig. Den erkrankten König begleitete er stets auf seinen Reisen in dessen letzten Lebensjahren, weilte in der Nähe seines Sterbelagers und hielt ihm in Sanssouci die Parentationsrede, in Berlin die Gedächtnispredigt, wie auch dem König Wilhelm I. in Königsberg die Krönungspredigt. Damit war seine eigentliche Lebensstätigkeit abgeschlossen, zumal der jahrelange Verkehr mit dem kranken König seine Gesundheit sehr angegriffen hatte. Ein Schlaganfall (6. September 1868) seßelte ihn dauernd ans Zimmer und am

17. Februar 1871 erlöste ihn ein sanfter Tod. Ein Sohn von ihm starb 1891 als Präsident des rheinischen Konsistoriums zu Koblenz. Verschiedene seiner Predigten sind gedruckt erschienen, dazu hat Sn. die Predigten von Leipoldt bevorzugt.

Über Sn. s. Kögel und Hoffmann, Worte der Erinnerung an Sn. 1871. Den Nachruf in der Neuen Evangel. Kirchenzeitung 1871. Herm. Thümmel, Geschichte der vereinigten evangel. Gemeinden Unterarmen in den Jahren 1822—72 u. s. w., Barmen 1872, S. 119 ff.

Snoilisch, Joh., evangelischer Prediger in der Zeit der Gegenreformation in Auerberg (Krain), dem Stammschloß der Fürsten und Grafen von Auerberg, 1598 von dort verbannt. Nur mit Mühe entging er der Todesgefahr, war dann Lehrer in Ober-Sonthelm (Württemberg) und wurde 1609 von dort durch die niederösterreichischen Stände als evangelischer Prediger nach Hernalz bei Wien berufen.

Snorri Sturlason, j. Edda.

So, ein „König in Ägypten“ (s. Pharao 9), mit dem sich König Hosea von Israel in ein Bündnis einknüpfte, 2 Kön. 17, 4. Die Bestimmung der Persönlichkeit ist wegen der verschiedenen Angaben in der Bibel und bei den alten Schriftstellern sehr schwierig. Meist hat man angenommen, es sei der von den Griechen Sabako genannte König der 25. äthiopischen Dynastie, zumal das Wort So sich hebräisch auch Sava oder Sava lesen läßt; andere halten ihn für einen mit Sabako gleichzeitigen Unterkönig von Unterägypten.

Sobab, 1. ein Sohn Davids, 2 Sam. 5, 14; 1 Chron. 3, 5; 15 (14), 4. — 2. ein Sohn Caleb, 1 Chron. 2, 18.

Sobach, ein hirscher Feldhauptmann, 2 Sam. 10, 16, den David schlug, B. 18. Er heißt 1 Chron. 20 (19), 16. Sobach.

Sobai, Name einer nachexilischen Familie, Esr. 2, 42; Nehem. 7, 45.

Sobal, 1. ein Sohn des Horiters Seir, 1 Mos. 36, 20; 1 Chron. 1, 38. 40. — 2. Ein Nachkomme, wohl Enkel des Caleb als Sohn des Hur, 1 Chron. 2, 50. 52.

Sobel, ein Volkshaupt nach dem Exil, Nehem. 10, 24.

Sobi, der Sohn des Naßas (s. d. 3), 2 Sam. 17, 27.

Sodo, 1. eine Stadt in Juda, Jos. 15, 35, nahe der Philistergrenze gelegen, daher unter Saul von den Philistern besetzt, 1 Sam. 17, 1, wahrscheinlich auch 1 Kön. 4, 10 gemeint, von Rehabeam besetzt, 2 Chron. 11, 7, unter Ahas von den Philistern erobert, Kap. 28, 18, jetzt eine Ruinenstätte namens Schuweik. — 2. Eine Stadt im Gebirge Juda, Jos. 16, 48, wohl auch 1 Chron. 4, 18 gemeint (Bater = Stammvater), von der ebenfalls Ruinen mit demselben arabischen Namen südwestlich von Hebron vorhanden sind.

Societas Jesu, s. Jesuiten.

Societätsinjen, s. Gesellschaftsinjen.

Société des Missions évangéliques, s. Pariser Missionsgesellschaft.

Society for Promoting Christian Knowledge, Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis, eine englische Missionsgesellschaft, 1698 gegründet, die sich die Erziehung der Armen, die Fürsorge für die Kolonien und die Beschaffung und Verbreitung christlicher Bücher zur Aufgabe setzte. Durch den Eifer Anton Wilhelm Böhners, eines in England zum Hofprediger des dänischen Prinzen Georg, des Gemahls der Königin Anna, ernannten Schülers Francés, veranlaßt, trat sie seit 1709 in Verbindung mit der dänisch-halleschen Mission, unterstützte sie mit Geldmitteln und einer portugiesischen Druckerei, ja bildete sogar einen eigenen „malabarischen Auschuß“. Sie besoldete eine Anzahl lutherischer Missionare und unterhielt ihre Stationen, so daß sich deutsche und englische Stationen bildeten, und der Schwerpunkt der luth. Mission verlegte sich mehr und mehr in die letzteren, besonders nach Tanjore. Doch wurden die dort arbeitenden Missionare und die von ihnen gegründeten Gemeinden in ihrem Bekenntnisstand von der englischen Missionsgesellschaft nicht gestört. Sie verlangte auch ferner aus Deutschland „lutherische Missionare“. Wohl aber trat sie 1824, da es ihr immer schwerer wurde, ihre Stationen mit tüchtigen Missionaren zu besetzen, sie auch überhaupt nicht eigentlich zu Missionszwecken gestiftet war und zu ihren ursprünglichen Aufgaben zurückzukehren wünschte, endlich auch glaubte, für die Gemeinden besser zu sorgen, wenn sie sie der Obhut einer eigentlichen Missionsgesellschaft übergäbe, ihre Stationen an die Ausbreitungsgesellschaft ab, freilich ohne die Gemeinden und Missionare zu fragen, obwohl diese dadurch ganz der anglikanischen Kirche überliefert wurden. Die Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis hat damit ihre direkte Missionsthätigkeit ganz eingestellt, unterstützt aber die englische Mission noch immer durch Bücherdruck wie durch Beiträge für Schulen, Druckereien und Errichtung von Bistümern.

Society for the Propagation etc. f. Propagation.

Socin, Albert Dr., Professor für orientalische Sprachen in Leipzig, wurde 1844 in Basel geboren, wo er auch das Gymnasium und dann die Universität besuchte, sich auch nach weiteren Studien in Genf, Göttingen und Leipzig 1870 habilitierte. Nachdem er in seiner Vaterstadt noch zum außerordentlichen Professor vorgerückt war, folgte er 1876 einem Ruf als ordentlicher nach Tübingen und vertauschte dies 1890 mit Leipzig. Außer zahlreichen fachwissenschaftlichen Arbeiten, unter denen hier nur seine arabische Grammatik mit Paradigmen, Chrestomathie und Glossar (deutsch und englisch 1885), seine Abhandlung über die Echtheit der moabitischen Altertümer (mit Kauffsch) 1867 und die 1886 mit Smend herausgegebene Inschrift des Königs Mesar von Moab erwähnt sein sollen, hat Socin für Bäcketers Reisehandbuch Palästina bearbeitet (2. Aufl. 1880), mit Kauffsch die Genesis mit früherer Untercheidung der Quellschriften übersetzt (2. Aufl. 1891),

wie er sich auch an der von Kauffsch herausgegebenen Übersetzung des A. T. durch die Bearbeitung wichtiger Stücke im 2. und 4. Buch Moise und in Josua beteiligte, und mit Buhl die 12. Auflage des hebräischen Handwörterbuchs von Gesenius herausgegeben (Leipzig 1895).

Socinus (Fauftus und Laelius). Socinianismus.

1. **Laelius Socinus** (Lelio Sozzini) ist 1525 in Siena geboren. Sein Leben ist wie das der meisten Antitrinitarier ein unruhiges Wanderleben gewesen. In ihrem Vaterlande Italien vermochten sie sich trotz der Renaissance auf die Dauer nicht zu halten. Auswandernd trafen sie zunächst auf die Schweiz und siebelten sich dort mit Vorliebe an, weil sie von da aus die Verbindungen mit der alten Heimat fortführen konnten. So finden wir auch Laelius 1548 in Genf. Er tritt in persönliche Beziehung zu Calvin und trägt diesem seine Zweifel bezüglich der Auferstehung vor. Calvin bescheidet ihn in freundlicher Weise, ohne ihn zu überzeugen. Socin verlegt seinen Wohnsitz nach Zürich. Bullinger scheint sich ihm nicht gewachsen gefühlt zu haben, er verweist ihn darum wieder an Calvin, der auf seine immer neuen Fragen mit sichtlichem Widerstreben, aber geduldig antwortet, ihn jedoch scharf abfertigt, als er in dem Volkeschen Handel (s. Volser) über die Prädestinationslehre an ihn schreibt. In Wittenberg, wohin er sich gewandt hatte, verkehrte er auch mit Melancthon und durchreiste dann das nördliche und östliche Deutschland. Indessen hatten jene immer wiederkehrenden Anfragen in Genf Mißtrauen erregt, zumal auch heftigste Äußerungen über die Trinität von ihm bekannt geworden waren und sein Verkehr mit Landsleuten antitrinitarischer Richtung offenkundig war. Calvin forderte deshalb Bullinger auf, die geistige Art Socins gründlich zu prüfen; es sei an der Zeit, seinen Ausbreitungen Schranken zu setzen: „Schon jetzt ist seine Neugier geradezu unheimlich und unerträglich, es ist zu fürchten, daß sie einmal in offene und unselige Ungebundenheit ausbricht.“ Als dann aber Socin vor Bullinger ein befriedigendes Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, war Calvin gern bereit, alles Vergangene zu vergessen, bemühte sich sogar 1558, dem Socin, der damals gerade zum zweiten Male Polen bereiste, zur Wiedererlangung seines in Siena konfiszirten Vermögens zu verhelfen. Die letzten Jahre verlebte er in Zürich, aber zurückgezogen von allem Verkehr in kirchlichen Kreisen. Seine wahren Ideen vertraute er seinen Papieren an und diese vermachte er seinem Neffen Faustus. Aus ihnen wurde erst recht kund, was Geistes Kind er gewesen. Er starb 1562, erst 37 Jahre alt, eine selbstam gemüthliche Persönlichkeit, gemüthlich liebenswürdig bei zerkleinerter Verstandesschärfe, religiös unsäsig und haltlos. Voll kräftigen Verlangens, ja voll rührender Sehnsucht nach Wahrheit, nach Überzeugung steht er Gottes Hilfe gegen seine Zweifel an. Aber er konnte seines subjektiven Kriticismus nicht Herr werden. Der Glaube löste sich ihm immer wieder auf, er versank immer wieder in die

Negation und verblieb darin bis an sein Ende.

2. Faustus Socinus (Fausto Sozzini), ein Brudersohn des Käsius, wurde 1539 in Siena geboren. Die Familie zählte zu den angesehensten der Stadt. Der Knabe, früh verwais, wuchs ohne strenge Zucht und Schulung auf, aber ein heller Geist, ein scharfer Verstand ersetzten diesen Mangel. Früh schon hat der Dheim durch häufigen Briefwechsel und bei persönlicher Anwesenheit einen antikirchlichen Einfluß auf ihn ausgeübt. Faustus widmete sich zunächst der Rechtswissenschaft. 1559 mußte er infolge von Unruhen aus der Stadt weichen. Er geht zuerst nach Lyon, später nach Zürich, wo er den litterarischen Nachlaß des Dheims übernimmt. Dieser Nachlaß bestand nicht in ausgeführten Abhandlungen. Das meiste waren parvula ab ipso conscripta, multa annotata. Aber es war genug, um den empfänglichen und verwandten Geist in eine bestimmte Richtung hineinzudrängen. Faustus bekennt, er habe außer der Schrift nur den Dheim zum Lehrer gehabt, allerdings auch zum Lehrer über die Schrift. Die erste Frucht der neuen Erkenntnis war eine Erklärung des Johannes-Prologs im antitrinitarischen Sinne. Doch scheint diese erste mächtige theologische Anregung zunächst für lange Zeit ganz wieder geschwunden. Faustus kehrt ins Vaterland zurück, der Medicinische Hof in Florenz fesselt ihn durch Amt und Ehren, mehr noch fesseln ihn die Sirenen und Zerstreuungen des Hofes, so daß wir aus zwölf Jahren nur eine Abhandlung über das Ansehen der heiligen Schrift von ihm haben. 1574 aber verläßt er aus unbekannten Motiven heimlich Florenz für immer und wendet sich zunächst nach Basel, dem freundlichen Asyl der Exulanten um Christi willen. Dort bleibt er vier Jahre und arbeitet seine Theologie aus. Die Schriften: *De Christo Servatore* und: *De statu primi hominis ante lapsum* sind schon ganz aus ihrem Geist heraus. Da traf ihn eine Aufforderung Blandrats (s. d.), nach Siebenbürgen zu kommen. Hier hatte zwar der Antitrinitarismus kräftige Wurzeln geschlagen, war aber in verschiedene Richtungen auseinander gegangen. Franz Davidis (s. d.) bekämpfte in der Konsequenz der Leugnung der Gottheit Christi auch die Anbetung Christi (seine Anhänger die sogenannten Nonadoranten): diese Richtung sollte Socin bekämpfen helfen, aber es gelang ihm trotz verschiedener Disputationen nicht, des Gegners mächtig zu werden. Er wich nach Polen, wo der Name und das Andenken seines Dheims ihm manche Thüren und Herzen öffnete und wo er dann verblieben ist. Durch seine überlegene Geisteskraft, seine zähe Beharrlichkeit, seine Organisations- und Herrschergabe gelang es ihm hier, die verschiedenen antitrinitarischen Richtungen, die dort ihr Wesen hatten, von den teils anabaptistischen, teils christastischen Beimischungen zu reinigen und zu einer großen Gemeinde einheitlichen Bekenntnisses zu vereinigen. Während ihm die Gemeinde in Krakau, wo er sich niedergelassen, zuerst jahrelang die

Aufnahme geweigert hatte, weil er sich nicht wieder taufen lassen wollte, wird er schließlich das gefeierte Haupt der ganzen unitarischen Richtung, geschmückt mit dem Ehrennamen: *Lux theologorum*. Aus seinem persönlichen Leben mag nur erwähnt werden, daß er in eine adlige polnische Familie hineinheiratete, was seinen Einfluß in den vornehmen Kreisen Polens vermehrte. Verfolgung trieb ihn aus Krakau aufs Land. Aber auch dort fanden ihn seine Feinde, mißhandelten ihn und verbrannten seine Bücher und Manuskripte. Er ist 1604 gestorben. Sein Enkel Wiszowaty gab heraus, was von seinen Schriften gerettet ward: sie füllen die beiden ersten Bände der *bibliotheca fratrum polonorum, quos unitarios vocant*. Besonders wichtig für das System ist die *brevissima institutio religionis christianae*, sie darf als eine Art von Symbol angesehen werden, wie denn auch der Rakauer Katechismus (s. d.) auf ihr beruht.

3. Für das „Socinianismus“ genannte theologische System des älteren Unitarismus sind wir besonders auf den Katechismus und auf Socins Schriften angewiesen; doch geben auch die *confessio fidei christianae* von Jonas Schlichting und die *religio rationalis* von Wiszowatius sowie andere Schriften socinianischer Theologen einen Abriss der Lehre. Dem Socinianismus ist die Religion wesentlich Wissen um die *doctrina salutaris*, es kommt ihm darum vor allem darauf an, dies Wissen vollständig und richtig mitzuteilen: dazu dient der ausführliche und übersichtliche Katechismus, ein Buch, aus dem künftige Theologen unterwiesen werden sollen.

Die christliche Religion ist der göttlich gegebenen Weg zur Erlangung des ewigen Lebens: so lautet gleich die erste Antwort im Katechismus; die Institution hat dafür den charakteristischen Ausdruck „zur Unsterblichkeit oder zum ewigen Leben“. Der Mensch in seinem natürlichen Zustande ist ganz unfähig, Gott zu erkennen. Doch besitzt er eine Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, zwischen Gut und Böse. Diese Unterscheidung ist ein inneres Wort Gottes, und wer diesem Wort gehorcht, der gehorcht Gott, wenn er auch sonst nicht einmal weiß, daß ein Gott ist. Die für die Menschen durchaus notwendige äußere Offenbarung des göttlichen Willens ist im A. T. in Form eines Gesetzes mit angehängter Strafandrohung und Lohnverheißung gegeben, ist aber, sich accommodierend an die damalige menschliche Entwicklungsstufe noch unvollkommen (die Idee der Unsterblichkeit fehlte noch; die Verheißungen geben nur auf irdische Glückseligkeit u.). Deshalb war die christliche Offenbarung als höhere Stufe notwendig. Sie scheidet das Ceremonialgesetz und das bürgerliche Gesetz aus, läßt nur die sittlichen Forderungen bestehen; Christus bringt nichts wesentlich Neues hinzu, nur einige neue Qualitäten, vorzüglichere Gebote und Verheißungen im Namen Gottes, das reinste und höchste Motiv zur Erfüllung der Gebote, die Liebe, und den erhabensten und kräftigsten

Tugendtrieb, die Verheißung des ewigen Lebens. Obwohl auch vom heiligen Geist eingegeben, hat das N. T. für den Christen nur noch historische Bedeutung und ist eigentlich überflüssig, das Neue enthält alles viel klarer und besser und ist darum die eigentliche Offenbarungsquelle, die christliche Religion ist wesentlich Theologie des Neuen Testaments.

Die Sekt. I ist der Lehre von der heiligen Schrift gewidmet, ihrer certitudo, ihrer sufficientia und ihrer perspicuitas. Die Schrift ist inspiriert. Aber die Inspiration wird auf den Offenbarungsinhalt eingeschränkt, sonst könnten die Apostel irren; manches ist auch als unecht zu bezeichnen; das was so bleibt, ist glaubwürdig, verständlich, ausreichend. In-*deus rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus*“. Es ist freilich nicht gesagt, welches die recta ratio sei, noch wo sie eingeschlossen werden soll. Aber in Wahrheit hat sie zu entscheiden, was göttlicher Offenbarungsinhalt ist. Dies muß vernunftgemäß sein. Die Schrift kann manches *supra rationem* lehren, nichts *contra rationem sensumque commune*; und dann darf es nichts moralisch Unnützes sein, nichts, was sich nicht praktisch verwerten ließe; nur diejenigen Glaubensartikel können als fundamental gelten, welche als Fundamente der Moral nicht zu entbehren sind. So bildet die Schrift für den Socinianismus allerdings eine Autorität und eine Schranke, aber diese Schranke wird trotz der Annahme der Inspiration vielfältig durchbrochen durch rationalisierende Kritik, gewaltsame Exegese, Ausschreibung von solchem, was für unecht erklärt wird, Anwendung der Akkommodationsstheorie und Forderung der Vernunftgemäßheit und der moralischen Bedeutsamkeit, sodaß schließlich nur ein Stückwerk übrig blieb, welches eine kommende Zeit ganz niederbrach, um die Religion völlig zu rationalisieren. Die Traditionslehre der römischen Kirche wird unter heftiger Polemik zurückgewiesen.

Die Sekt. II handelt vom Heilswege. Der Mensch konnte denselben nicht aus sich finden. Zwar trägt er das Ebenbild Gottes an sich, aber dieses besteht nur in der Herrschaft über die Kreaturen. Von hohen göttlichen Eigenschaften war nichts an ihm. Er lebte in kindlicher Unmündigkeit, der sittliche Wille war schwach, die sinnliche Natur übermächtig. An sich sterblich, sollte er die Unsterblichkeit erst durch den Baum des Lebens erlangen. Als nun das Verbot an ihn herantrat, offenbarte sich, was in ihm war. Die schwache Vernunft, die kraftvolle Sinnlichkeit rissen ihn fort, er beging die Sünde als eine freie That. Indessen hat der Fall nur wenig an seinem Stande geändert. Die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse ist ihm geblieben. Die Erbsünde wird als Aufhebung der Freiheit gedeutet, als Neigung zum Bösen eingeschränkt; denn nicht in allen läßt sich die Kontinenz nachweisen, und wäre sie in allen, so wäre sie doch nicht Sünde, weil Sünde nur sein kann, wo Schuld ist. Adams

Nachkommen werden ohne überkommene Befleckung und Verderbung wesentlich in denselben Zustände geboren, in dem er selbst war. Indessen ist vom Sündenfall her die allgemeine Sterblichkeit, die schon vorher da war, als eine Art von Naturnotwendigkeit auf den Menschen gelegt. Weil Adam eine *aperta Dei* lex übertreten hat, zog er seine ganze Nachkommenschaft mit sich in dieselben Rechte des Todes, wobei indessen, wenigstens bei den Erwachsenen, ein eigenes Verdict zugegeben wird. Denn es wird nun doch auch wieder eingeräumt, daß sich im menschlichen Geschlecht durch seine häufigen sündlichen Handlungen eine böse Begier ansammelte, welche Verderbnis dann auf die Nachkommen fortgepflanzt wird. Dadurch wird auch die Freiheit geschwächt. Doch kann der Mensch immer noch die groben Sünden meiden, zur Weidung derjenigen, die nicht so der Vernunft zuwider sind, muß Gott ihm durch besonders hohe und kräftige Verheißungen helfen und die Hoffnung in ihm erwecken, er werde, wenn er jene meide, ein großes Gut erlangen; deshalb hat Christus die Verheißung des ewigen Lebens hinzugefügt. Den Heilsweg für den Menschen hat Gott ganz nach seinem Rat und seiner Willkür bestimmt, es hängt davon allein ab, welche Belohnung er gewähren, welche Weise der Erlangung er vorschreiben wollte. Der Heilsweg besteht in der Erkenntnis Gottes und Christi. Gott führt den Menschen, der an sich sterblich ist, durch die christliche Religion in eine neue Seinsweise, in welcher er des ewigen Lebens teilhaftig werden kann.

Die Lehre von Gott und der Erkenntnis Gottes wird in Sekt. III dargegeben. Der socinianische Gottesbegriff legt zunächst den Ton auf die Allmacht Gottes: Gott ist *supremus omnium rerum Dominus*. Daß Gott ist, weiß der Mensch nur aus der göttlichen Offenbarung. Die Erkenntnis Gottes besteht darin, daß man überzeugt sei, daß er aus sich selbst göttliche Macht über uns habe. Das Hauptinteresse des Socinianismus konzentriert sich auf die Einheit Gottes; doch wird hier schon offen gelassen, daß dieser eine Gott seine Herrschaft und Macht anderen mitteilen könne; die Schrift gebrauche das Wort Gott auch, um einen solchen zu bezeichnen, der auf Erden eine höchste himmlische Gewalt unter den Menschen besitze oder der von eben jenem einen Gott eine Macht und Tugend habe, größer als alle menschliche, und so in irgendwelcher Weise der Gottheit jenes einen Gottes teilhaftig sei. Sätze, welche die eigentümliche socinianische Christologie ermöglichen sollen. Die orthodoxe katholische und protestantische Trinitätslehre wird heftig bekämpft, sie zu verwerfen, ist vehementer *utile* zum Heil. Der Beweis wird teils aus der Vernunft, teils aus der Schrift geführt. Die Trinitätslehre ist beides, vernunftwidrig und schriftwidrig, sie bildet einen schweren Irrtum der Christenheit, führt zum Tritheismus, beschädigt die Gloria des einen Gottes, verdunkelt die eine Heilsursache und wird vielen ein Hindernis, das Christentum anzunehmen.

Die Kraft Gottes, welche zur Erluchtung und Bekehrung der Menschen ausgeht, ist der heilige Geist, welchem also keine Persönlichkeit eignet. Eine Zusammenstellung dessen, was die Menschen icht antheilegen von Gott wüßten, und dessen, was sie gar legem von ihm erfuhren, schließt diese Sektion.

Die IV. Sekt., die ausführlichste, beschäftigt sich mit der Person Christi. Von der Prämissen aus, daß Gott, ille unus Deus, Domini nostri Jesu Christi pater ist, wird von Christo gesagt, daß er seiner Natur nach Mensch ist. Den Namen „Sohn Gottes“ tragen auch andere Menschen; wenn Christus der eingeborene Sohn heißt, so geschieht das, weil er der vorzüglichste und liebste Sohn war; der Name gilt überall nur von dem geschichtlichen Christus, eine ewige Zeugung hat nicht statt gehabt; Logos ist nur Benennung des Offenbarers des göttlichen Willens. Von einer Menschwerdung Gottes kann nicht die Rede sein. Kraft eines freien göttlichen Entschlusses ist der Mensch Jesus von Gott erweckt, die sterblichen Menschen in den Stand ewigen Lebens zu versetzen. Nun ist er aber doch auch wieder nicht purus et vulgaris homo, er ist schon physisch anders erzeugt als die anderen Menschen und überragt sie moralisch durch seine vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit. Diese seine gottähnliche Wesenheit wird durch seine Entrückung in den Himmel, durch seine hingebende Erlösungsthat und durch seine Auferstehung erhöht, so daß ihm nun, nachdem er zur Rechten Gottes zu göttlicher Macht aufgenommen ist, göttliche Verehrung zuerkannt werden kann. So heißt er Gottes Sohn. Alle ihm dargebrachte Verehrung, adoratio und invocatio gereicht in Dei patris gloriam, wer ihm dieselbeweigert, ist kein Christ, denn er hat keinen Christus. Das Wort Christi wird in der Lehrweise der drei Ämter behandelt. Doch ist das nur eine Akkommodation. Eigentlich kommt es nur auf das prophetische Amt an, welches auch am ausführlichsten behandelt wird (Sekt. V und VI), und unter welches der Rector bonus das ganze Wort Christi unterzubringen sich bemüht. Das Prophetenamt besteht darin, daß Christus uns die vollkommenen Gebote und Verheißungen Gottes bringt und zugleich die Art und Weise lehrt, wie wir uns denselben conformieren sollen. Eine Entrückung in den Himmel, ein rapto in coelum (i. d. befähigte ihn dazu, er empfing von Gott selbst vor Antritt seines Lehramts das, was er lehren sollte. Wer seine Gebote hält, erlangt das ewige Leben, die übrige Menschheit fällt der Vernichtung anheim. Das Moralgesetz des Alten Bundes hat Christus bekräftigt. Der Dekalog wird dem entsprechend ausgelegt. In das alte Gesetz wird das Lateranum eingeschoben, welches auch ein Bestandteil jener himmlischen Unterweisung war. Außerdem bekräftigt die Verheißung Christi. Dann werden die eigentümlichen Moralgebote des neuen Gesetzes, welche als Gestalt des christlichen Lebens im Dreifachen ergeben: zuverlässige stietige Freude zu Gott und Gebet und

Danksgiving im Namen Jesu, Enthaltung von der Weltliebe, Selbstverleugnung und tapfere Geduld. Christus hat seiner Kirche auch zwei Ceremonialgebote hinterlassen, Taufe und Abendmahl, die aber nicht für Sacramente zu erachten sind. Die Taufe ist ein äußerer Ritus, eigentlich nur bestimmt für die ersten Zeiten, um den Uebertritt zum Christentum zu kennzeichnen; die in der Christenheit Geborenen bedürfen ihrer nicht; die Kindertaufe stimmt nicht mit der Meinung der Apostel, sie ist nicht grade Sünde, aber Irrtum; als alten Brauch mag man sie nicht absolut verdammen. Sie ist Bekenntnis, Verpflichtung, Symbol der Sündenvergebung. Bezüglich des Brotbrechens wird die katholische wie die protestantische Lehre abgewiesen, es bleibt nichts übrig als eine commemoratio Christi und eine annuntiatio mortis Christi. Zwei folgende Kapitel handeln von der Verheißung des ewigen Lebens und von der Gabe des heiligen Geistes. Hier ist auch von der Sündenvergebung die Rede, aber in sehr zusammenhangsloser Weise und ohne Beziehung auf Christum und dessen Werk. Das äußere Schriftwort kann schon eine Zuversicht zu Gott in uns erwecken; um uns aber eine festere und gewisere Hoffnung einzuslößen, muß die Verheißung inwendig in unseren Herzen durch den heiligen Geist versiegelt werden. Der heilige Geist wird aber nur denen gegeben, die schon glauben, erscheint also zur Erlangung des Glaubens nicht nötig. Eine Reihe von Exkursen führt aus, wie die Offenbarung des göttlichen Willens bestätigt worden, einmal durch die Sündlosigkeit Christi und die völlige Reinheit seines Lebens, dann durch seine Wunder, zuletzt durch seinen Tod. Der Tod Christi hat wesentlich nur den Zweck der Bewährung seiner Lehre; er ist der Erweis der großen Liebe Gottes, seines Heilswillens gegen uns, übrigens aber der notwendige Durchgang zur Auferstehung, an welcher mehr für uns gelegen ist als an seinem Tode; denn sie gibt uns die Gewißheit, daß wir selbst der Auferstehung teilhaftig werden sollen, wenn wir den Geboten Christi gehorchen. Weil Christus durch die Auferstehung in einen solchen Stand der Macht gekommen ist, daß er uns aus allen Nöten helfen und uns das Heil geben kann, so bildet die Auferstehung ein Fundament des Glaubens. Mit großer Energie wendet sich der Socinianismus gegen die kirchliche Satisfaktionslehre, er bestreitet die Notwendigkeit und die Möglichkeiten der Satisfaktion, Vernunft und Schrift streiten gegen die Lehre und beweisen sie als irrig und schädlich. Hier wird die Lehre vom Glauben eingefügt. Es kommt nämlich darauf an, daß wir uns den Geboten und Verheißungen anpassen. Das geschieht durch den Glauben. Der Glaube ist wesentlich des Menschen eigenes Werk. Durch ihn ergreifen wir die Verheißungen Christi und erfüllen wir die Gebote Christi. Dieser Glaube macht sowohl unseren Gehorsam Gott angenehmer, wohlgefalliger, als auch deckt er, wenn er nur wahr und ernst ist, die Defekte des Gehorsams und

bewirkt, daß wir gerechtfertigt werden. Es ist also wesentlich die Leistung des Glaubens, die *fides obsequiosa*, welche rechtfertigt; dem Glauben ohne Gehorsam folgt die Rechtfertigung nicht. Der Ausdruck für die Rechtfertigung ist ganz protestantisch: Gott hält uns für Gerechte, handelt so mit uns, als wären wir völlig gerecht und unschuldig, er vergibt uns die Sünden und beschenkt uns mit dem ewigen Leben. Von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi aber ist nicht die Rede, auch nicht von einer Aneignung derselben durch den Glauben. Allerdings geschieht die Rechtfertigung aus Gnaden, aber die Hauptsache bleibt doch der Gehorsam. Zwar ist dieser Gehorsam unvollkommen, aber das hebt die Rechtfertigung nicht auf, wenn nur der Wille da ist, Christo zu gehorchen und im Geist zu wandeln. Dabei werden wir aber wieder gelehrt, das Evangelium schaffe eine neue Kreatur, es bewirke eine völlige Veränderung der menschlichen Natur. Der Christ wird über den Stand Adams hinausgehoben. Die *vita ratio*, die Christus vorschreibt, ist *plus quam humana*. Dazwischen wird auch noch die Prädestinationslehre abgelehnt, als welche die ganze Religion zusammenbrechen mache und Gott viel Ungeziemendes zuschreibe; der Mensch steht frei da und Gott ist ein Gott der Willkür.

Die Sektionen de munere Christi sacerdotali und de munere Christi regio sind nur kurz behandelt, beide untertreten ja hinter dem prophetischen ganz zurück. Doch findet sich auch hier eine Reihe eigentümlicher Lehren. Das hochpriesterliche Amt Christi setzt sich im Himmel fort und vollbringt dort eine fortlaufende expiatio unserer Sünden, indem er uns kraft seines Todes, den er nach Gottes Willen für uns erduldet, von den Strafen der Sünden befreit; denn so kostbar ist sein Opfer, so großen dauernden Wert hat sein Gehorsam vor Gott, daß er uns, die wir an Christum glauben und mit ihm gestorben sind, vor den Sünden schützt, daß er durch seine schlechthinnige Vollgewalt den Zorn Gottes von uns abwehrt in seiner Intercession oder Fürsprache und daß er uns auch von der Knechtschaft der Sünden befreit und sich uns zum Eigentum macht. In dies himmlische Priesteramt ist Christus durch seine Auferstehung eingetreten. Diese hat ihn auch in sein königliches Amt eingeführt. Doch ist sie nicht Christi eigenes Werk. Zu seinem königlichen Amt ist er im verklärten Leibe zur Rechten des Vaters und führt gleichsam als Statthalter Gottes alle Gewalt über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden, überwindet seine Feinde, schützt die Seinen, wird sie ins Leben zurückrufen, das Gericht halten und den Seinen die Unsterblichkeit geben.

Die letzte Sektion handelt in vier Kapiteln von der Kirche. Der Socinianismus unterscheidet eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche. Die sichtbare Kirche ist der Cötus von Menschen, welche die heilsame Lehre haben und bekennen, nach anderen Merkmalen der Kirche soll man

nicht fragen. Die Leitung der Kirche geschah in der apostolischen Zeit durch Apostel, Propheten, Evangelisten, Doktoren, Pastoren, Presbyter, Diakonen, von diesen sind die ersten, weil nur temporärer Stellung, weggefallen, jetzt gibt es nur Pastoren und Diakonen. Der Socinianismus fordert strenge Disziplin: die Kirchengewalt ist das Recht, nach Gottes Wort zu erklären, wer würdig sei oder nicht, ein Glied der Kirche zu sein. Der Begriff einer unsichtbaren Kirche wird nur unter bestimmten Einschränkungen zugelassen, dann aber wird von ihr gesagt, daß sie alle die umfasse, die Christo wahrhaft glauben und ihm gehorchen, somit den Leib Christi in vollkommenster Weise darstelle; der Glaube und die wahre Frömmigkeit lassen sich mit leiblichen Augen nicht wahrnehmen, und auch aus den äußeren Zeichen kann man nur soviel erkennen, daß einer nicht ein Glied Glied Christi sei, nicht aber, daß er es sei.

4. Die Beurteilung des dargelegten Systems, das, eine Komposition von formalem Supranaturalismus und materialem Rationalismus, in hohem Maße das Gepräge der Willkür und Zufälligkeit trägt, ist nicht leicht, und es ist nicht zu verwundern, daß die Versuche, das Prinzip desselben festzustellen, einen sehr auseinander gehenden Ausdruck gefunden haben. Vengel bezeichnet als solches die Idee von der Moralität als Basis der Religion. Auch Schneckenburger findet, das socinianische System sei ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus konstruiert, so sehr, daß selbst die Gottesidee darin nur eine Abbildung des moralischen Grundgedankens sei, in welchem der menschliche Wille als das Höchste dasiehe. God, dessen Wert über den Socinianismus übrigens noch immer grundlegend ist, bringt Hegelsche Kategorien herbei und findet in ihm eine dualistische Entzweiung des Endlichen und des Unendlichen. Baur versteht den Socinianismus als das Sichabschließen des endlichen Subjekts in der Endlichkeit seiner Subjektivität, und läßt ein dreifaches Interesse in ihm zur Geltung kommen, dasjenige der Vernunft, des sittlich religiösen Handelns und endlich des rein Menschlichen; nach dem Socinianismus ist der Mensch das absolute Subjekt, welches in seinem Denken, in seinem Glauben und Handeln, in seiner Freiheit und Seligkeit ein absolutes Recht hat. Frank charakterisiert ihn als Rationalismus des gesunden Menschenverstandes im durchlöcherigen Gewande der Offenbarung. Für Dörner erhebt sich in ihm eine grollende, drohende Frage an das dogmatische System der Evangelischen, ob die objektiven Lehren so unverändert aus der alten in die neue Zeit herübergenommen werden können, ob die Autorität der Kirche vermöge einer alten oder einer neu zu bildenden Tradition noch einen Teil des Systems beherrschen dürfe, ob die biblische Kritik und die Unterjochung der Kanonizität heiliger Bücher freibleiben oder dogmatisch entschieden werden müsse, endlich, ob das ethische Gebiet in dem evangelischen System hinreichend bedacht sei

— ein Urtheil, welches mehr der dogmengeschichtlichen Bedeutung des Socinianismus als diesem selbst gilt; von diesem selbst sagt Dörner, er sei noch eine wunderliche Zusammensetzung von rein supranaturalen und von rationalen Werturtheilen, beherrscht von praktischen Gesichtspunkten einer ziemlich oberflächlichen und geseglichen Ethik. Möhler setzt den Socinianismus natürlich mit einem gewissen Wohlgefallen auf die große Schuldrechnung der Reformation. Diese hat nämlich die beiden in der römisch-katholischen Kirchenlehre harmonisch vereinten Elemente des Göttlichen und Menschlichen, des Mystischen und Rationalen auseinander gelöst, in Luther durchbroch das Mystische, einseitig alles Maß überschreitend, die Bande der Kirche, und nun machte sich auch das Rationale los und ging seinen Weg einseitig für sich, ward Socinianismus. Wir haben es also bei diesem mit einem entgegengekehrten Extrem zu thun. Möhler führt das dann in seiner Weise im Einzelnen durch. Die Verwandtschaftszüge zur römisch-katholischen Lehre lehnt er ab, es fehlt dem Socinianismus überall an der göttlichen Weiße und Kraft, der Immanuel fehlt ihm, und damit alles, was die große sittliche Weltverwandlung in Christo bewirkt hat. Es ist das Verdienst Harnack's, dieser Abgiebung des Socinianismus auf reformatorisches Gebiet gegenüber den Nachweis geführt zu haben, daß der Socinianismus nicht die Konsequenz des reformatorischen Prinzips ist, sondern eine Erscheinung, die aus mittelalterlichen Geistesströmungen hervorgegangen, eine Konsequenz der nominalistischen Doktrin ist. Nicht Ultras des Protestantismus waren die Socinianer, sondern die Nachkommen der Scotisten. Sie treten überall in katholische Fußspuren. Socin selbst ist ein Epigone, dem es aber gelang, gärende und wilde Elemente zu ordnen und in die Einheit eines Kirchenwesens zu bringen. In seinem System geht das scotistisch-pelagianische Element einen Bund ein mit dem kritisch humanistischen der Renaissancezeit, daneben finden sich einzelne Spuren von Anabaptismus; dagegen fehlen ihm ganz die mystischen, pantheistischen, christlichen und sozialistischen Züge, welche uns sonst jene Zeit entgegenbringen. Es ist der Dogmatismus des Menschenverstandes. Nach vornwärts gesehen reichen sich in ihm das Mittelalter und die Neuzeit über die Reformation hinweg die Hände, denn vieles ist in ihm mit wunderbarer Sicherheit vorweggenommen, was erst viel später im Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts zur Geltung gekommen ist. Wenn man auch die Wertung ablehnt, welche Harnack dem Socinianismus damit gibt, daß er ihn in den Ausgängen des Dogmas den dritten sein läßt neben dem tridentinischen Katholizismus und dem Protestantismus, muß man doch anerkennen, daß er ihm die richtige dogmengeschichtliche Stellung angewiesen hat. Im übrigen wird man allerdings seinem Urtheil nicht folgen dürfen; denn da, wo der Socinianismus die Kirchenlehre bestreitet, wie bei der Trinitäts- und Versöhnungslehre, tritt er entschieden auf

dessen Seite: die Ausführungen gegen die Trinität, namentlich die exegetisch-polemischen, seien größtenteils unwiderleglich; ähnlich lautet auch sein Urtheil über die socinianische Bekämpfung der Satisfaktionslehre. Ritschl, dessen Theologie mehr als eine frappante Ähnlichkeit mit dem Socinianismus bietet, spricht sich weniger über das Ganze aus, als über die besonderen Punkte der Veröhnung und der Rechtfertigung. Der Socinianismus konnte nach ihm immer nur eine Schule bilden, eine Gemeinschaft, deren Wesen eine Lehre ist, welche also nur so lange besteht, als diese Lehre die Überzeugung der Genossen bildet. Der Socinianismus ist der erste Versuch der Darstellung des Christentums in der Richtung der ethischen Schule, ein Versuch, der aber noch den Einflüssen der bisher geltenden Darstellung des Christentums unterlag und darum noch religiöse Ziele, Richtpunkte und Bedingungen aufstellte, die jener eigentümlich waren, obwohl er sich im Grunde davon abgewendet hatte.

Um ein sicheres Urtheil über den Socinianismus zu gewinnen, muß man den geschichtlichen Boden feststellen, aus dem er erwachsen ist. Das hat nun Harnack in richtiger Weise gethan. Man hat wohl gefragt, mit welcher alten Härese der Socinianismus die meiste innere Verwandtschaft habe. Aber die Frage ist kaum zu beantworten, da uns bald diese, bald jene Härese aus ihm anblinzelt. Und die andere Frage, ob der ältere Socin diese Häresen gekannt und aus ihnen seine Lehre geschöpft hat, läßt sich für uns auch nicht mehr erledigen; in gewissem Maße wäre es doch auch denkbar, daß die menschliche Vernunft in den beiden Socinen in dieselben Geleise eingetreten ist, welche sie bei den alten Häretikern eingeschlagen hatte. Das Materiale des Socinianismus ist, wie wir sahen, nur die Vollendung der Zersetzung des Dogmas, welche in der mittelalterlichen Kirche angefangen hatte, die Reformation hat daran gar keinen Anteil, sie hat es ihm nur möglich gemacht, sich außerhalb der Kirche zu stellen, den Bruch mit ihrer Autorität und ihrer Tradition völlig zu machen und sich, wenigstens eine Zeitlang, in diesem Gegensatz zu behaupten. Man braucht nur den socinianischen Begriff des Glaubens und der Stellung, welche demselben im System gegeben wird, ins Auge zu fassen, um zu erkennen, daß der Socinianismus nicht lutherisch, auch nicht calvinisch, sondern durchaus nur mittelalterlich katholisch gestimmt ist; er weiß eigentlich gar nicht, was Glaube ist, was er so nennt, ist nur die Kenntnis Gottes und Christi und der Lebensgehorsam gegen die Gebote Christi. Indem der Socinianismus als zweites Prinzip neben die Schrift die menschliche Vernunft setzt und die Religion wesentlich zu einer Sache des vernünftigen Menschen macht, stellt er die Vernunft als kritisches Organ über die Schrift und führt damit ein destruktives Element ein, welches das ganze Dogma zerstören muß. Indem er aber anderseits wieder die Schrift als Quelle und Autorität der Lehre bestehen läßt, behält er eben um der Schrift

wissen eine ganze Reihe von christlichen Resten. Das Christentum als Religion ist beseitigt, aber einzelne Inkonssequenzen sind geblieben, die immerhin noch einen Schein von Christlichkeit erwecken. Nur sind die so entstandenen Lehren so irrational wie möglich. Man denke an das Christusbild des Socinianismus: statt der Menschwerdung Gottes die Gottwerdung eines göttlichen Menschen. Die Parallele, welche Nitsch vollzieht, ist ganz zutreffend: der Reformator, der nur außerhalb der Grenzen des römischen Reiches eine Stätte seiner Wirksamkeit gefunden hat, hat sich auch außerhalb des allgemeinen Kirchenglaubens und der Kirche gestellt, das heißt aber doch: außerhalb des Christentums. Es ist schwer zu fassen, wie eine Glaubenslehre, die, wie sie ihren Gott zu einem Gott der Willkür gemacht hat, so auch durch und durch willkürlich ist, die Geister an sich binden konnte, aber es ist durchaus verständlich, daß diese Bindung nur von kurzer Dauer war, und es ist weiter durchaus verständlich, daß die Konsequenz dahin trieb, mit jenen Resten von Christlichkeit, jenen „glücklichen Inkonssequenzen“ gründlich aufzuräumen. Man versteht es, warum die neuere Schule ihren Abstand vom Socinianismus besonders kräftig betont, die Verwandtschaft ist unbequem. Indirekte und relative Verdienste billigt sie ihm zu bezüglich seiner Ergeße und besonders bezüglich seiner Bekämpfung der Dogmen von der Trinität, von der Person Christi und von der Satisfaktion. Die Argumentation der Socinianer haben sich nicht nur die Theologen der Aufklärungsperiode angeeignet, sondern auch Strauß, und Nitsch und Harack erklären sich gleichfalls zu derselben zustimmend. Letzterer räumt indessen ein, daß die Aufstellungen des Socinianismus über das, was Christus den Seinen sei, hinter den fadensteinigsten Aufstellungen der stumpfsinnigsten Scholastiker darüber an Gehalt zurückblieben und daß bezüglich der Trinität die Socinianer weder auf das Grundbekenntnis, welches die Schrift beherrscht, noch auf die religiösen Tendenzen der Schriftauslagen eingegangen seien, und er kommt zu dem Urtheil: Davon daß die christliche Religion Glauben ist, daß sie ein Verhältnis von Person zu Person ist, daß sie darum höher ist als alle Vernunft, daß sie lebt nicht von Geboten und Hoffnungen, sondern von der Kraft Gottes, und daß sie in Jesus Christus den Herrn Himmels und der Erden als Vater ergreift, davon weiß der Socinianismus nichts.

Geschichte des Socinianismus.

Der eigentliche Boden für den Socinianismus war Polen (s. d.). Polen bot jenen Sektierern eine Freistadt dar. Die weitgehende Souveränität des Großadels einerseits, andererseits der damals vorhandene verwandtschaftliche Zug zwischen Polen und Italien erklären das in etwas. Jedenfalls begegneten die Vertreter der antitrinitarischen Lehre, die von auswärts in Polen eine Zuflucht suchten, einer großen Empfänglichkeit, namentlich bei der adligen Jugend. Zunächst befand die antitrinitarische

anabaptistische Richtung neben der reformatorischen. Auf die Dauer konnte der innere Gegensatz nicht latent bleiben; auf der Synode zu Petrikau 1565 kam es zum Bruch; die Anhänger der neuen Lehre schlossen sich zu einer eigenen Kirche, der ecclesia minor zusammen und nannten sich Unitarier. Die socinianische Kirche brachte erst Faustus Socinus zu stande unter Ausscheidung des Anabaptismus und Festhaltung der göttlichen Verehrung Christi. Das Einheitsband für das Bekenntnis derselben wurde der Katechismus. Und die erst 1569 gegründete Stadt Rakau wurde bald der geistige Mittelpunkt des Socinianismus. Dort entstand 1602 ein Gymnasium, welches im raschen Aufblühen der Stadt den Namen eines samaritanischen Athens verschaffte. Die bedeutendsten Socinianer lehrten hier. Eine eigene Druckerei ermöglichte den Verlag ihrer Werke. Auch fand hier die Generalsynode der Unitarier statt. Um die Wende des 17. Jahrhunderts stand der Socinianismus auf seiner Höhe. Für seine hervorragenden Gelehrten muß auf die Einzelartikel verwiesen werden: Schmalz † 1622, Wöfel 1618, Ostrodt 1611, Moskorzowski (Moscorovits) 1625, Trell 1633, Schlichting 1611, Wolzogen 1685, Wisjowaty 1678. — In dessen machte sich in Polen auch bald die Gegenreformation fühlbar. Die Jesuiten machten den Socinianismus zum Angriffs-punkt, weil sie hier die Reformation zu Bundesgenossen hatten. Ein Teil des Hochadels kehrte zur römisch-katholischen Kirche zurück. Unter Sigismund III. (s. d.) der ein Zögling der Jesuiten war, begann die Verfolgung offener zuzugreifen. Das niedere Volk wurde fanatisiert. 1627 wurde die Lubliner Gemeinde zerstört. 1638 traf das gleiche Schicksal Rakau, weil socinianische Schüler ein Kreuzifix vor der Stadt mit Steinen beworfen hatten. Eine Gemeinde nach der anderen ging ein. 1658 erklärte der Reichstag die völlige Unterordnung des Socinianismus, wer nicht konvertierte, mußte auswandern; 1661 gab es keine Socinianer mehr in Polen.

Die Exulanten zerstreuten sich in verschiedene Länder. Sie waren aber nirgendwo willkommen. Lutherische und reformierte Theologen bekämpften die pestilentiissima haeresis, die den Anspruch erhebe, in allen Stücken auf apostolischem und urchristlichem Grunde zu stehen, und die dabei an die Stelle der Trinität die Unität setze und die essentielle Gottheit Christi samt Erbsünde und mittlerischer Satisfaktion leugne. Der Kampf gegen diese neueste Härese wurde von der orthodoxen Theologie nach Extension und Subtilität zu den schwierigsten gezählt. Denn man unterschätzte durchaus nicht die socinianische Argumentation. Man hatte ein deutliches Bewußtsein davon, daß der Socinianismus nicht bloß das ganze dogmatische System, daß er das ganze Christentum in Frage stelle. In Deutschland bildete der Altdorfer Professor Soner (s. d.) eine Zeitlang einen heimlichen Mittelpunkt für die Flüchtigen, die Pfalz bot ihnen kurze Zuflucht, aber als sie angingen, ihre

Lehren zu verbreiten, mußten sie weichen. In Preußen gewährte ihnen der Große Kurfürst Schutz, aber die Stände forderten ihre Ausweisung. Die Niederlande schienen anfangs ein günstiger Boden für Ansiedelung und Wachstum der Sekte zu sein; aber sobald sie erkannt war, trat ihr die Synode ernstlich entgegen, und die Generalstaaten erließen Edikte gegen sie. Jakob I. von England ließ Anhänger der Lehre und den Ketzismus derselben verbrennen (1611), und auch im Toleranzgesetz von 1689 war noch der Socinianismus ausgeschlossen und mit harten Strafen belegt; aber der dann aufkommende Deismus gewährte ihm als einer verwandten Denkweise Deckung. Später trennten sich die Socinianer von der Hochkirche und gründeten eine eigene unitarische Gemeinde in London (1774). Von England verpflanzten sich die unitarischen Ideen nach Nordamerika, und hier vollzog sich die Auscheidung der supranaturalen Überreste des Socinianismus und die Umwandlung desselben in den heutigen Unitarismus. (S. d. Art.) Siebenbürgen war durch längere Zeit eine Hochburg für die Socinianer. Blandrata und Davidis hatten den Antitrinitarismus dort eingeheimatet, und der Fürst Johann Sigismund Zápolya II. gewährte ihnen Duldung, ihr Einfluß wurde so groß, daß der Landtag von 1568 das antitrinitarische Bekenntnis zur *religio recepta* erhob. Als aber Davidis offen zum Monodrantismus überging und trotz der Verhandlungen mit Faustus Socinus dabei verharrte, trat ein Rückschlag ein; Davidis wurde als Gotteslästerer und Glaubensneuerer zu ewigem Gefängnis verurteilt, er ist auch darin geblieben. Blandrata endete durch Mordmord eines Verwandten; der Socinianismus von Polen her assimilierte sich den siebenbürgischen Antitrinitarismus. Später traten Verfolgungen ein, welche die Partei schwächten. Neuerdings ist der siebenbürgisch-ungarische Socinianismus, welcher etwa 60.000 Seelen zählt, mit den englischen und nordamerikanischen Unitariern in Verbindung getreten und bildet jetzt einen Zweig des Unitarismus. Die Quellen sind im Verlauf der Darstellung angegeben.

Socolaner, eine Richtung der Oberbanten, f. Franziskaner Bd. II, S. 607 b.

Sobalitat (sodalitas) = Bruderschaft (f. d.).

Soben, D. Hans Karl Herm. Freiherr von, protestantischer Theolog, geboren 1852 in Cincinnati, 1880 Pfarrer in Striesen bei Dresden, 1882 Archidiaconus an der Jakobikirche in Gumnitz, 1886 Prediger an der Jerusalemkirche in Berlin, 1889 zugleich Privatdogent für neutestamentliche Exegese, 1893 nach Ablehnung eines Rufes als Ordinarius nach Marburg außerordentlicher Professor in Berlin. Er veröffentlichte im Geist der Ritsch'schen Theologie: Der Philippusbrief für Laien ausgelegt 1889; Kommentar zu den Briefen an die Kolosser, Epheser, Philemon, Timotheus, Titus, die Hebräer und des Petrus, Jakobus und Judas in dem Hofmann'schen Handkommentar) 1890 f. Ferner schrieb er, um die

Teilung der modernen Riesenparochien zu befördern: Und was thut die evangelische Kirche? 1890, außerdem: Reformation und soziale Frage (in den Baumgarten'schen ev.-sozialen Zeitfragen 1891. I. Bd. 6. Heft).

Sodi, der Vater des Gaddiel aus Sebulon, 4 Mos. 13, 11.

Sodom, die immer zuerst genannte und also wohl bedeutendste der fünf Städte (f. Gomorrha) des Thales Siddim, dessen Bewohner von den Kanaanitern unterschieden werden, 1 Mos. 10, 19. Das Thal war fruchtbar „wie ein Garten des Herrn“ und wurde von Lot bei der Trennung von Abraham erwählt, indem er Sodom zu seinem Wohnsitz machte, Kap. 13, 10 ff. Bei dem Krieg, in den die fünf Städte mit östlichen Königen sich verwickelten, erschienen sie alle als selbständige Gemeinwesen mit je einem König an der Spitze, und als Abraham den Siegern die Beute wieder abgenommen hatte, verhandelte er mit dem König von Sodom in uneigennützigster Weise, Kap. 14. Bei der Herbeiführung des göttlichen Strafgerichtes über die Städte, für die Abraham vergeblich Fürbitte einlegte, Kap. 18, 20 ff., werden immer nur die dadurch sprichwörtlich gewordenen und auch im Neuen Testament oft genannten zwei, Sodom und Gomorrha, genannt, Kap. 19, 14; Matth. 10, 15 u. ö., während nach 5 Mos. 29, 23 vier Städte betroffen wurden. Ursache dieses Strafgerichtes war ein in dem Thale eingerissenes Sittenverderben, das in seiner Steigerung bis zur Naturwidrigkeit noch kurz vor dem Untergang nochmals zum Ausdruck kommt, 1 Mos. 19, 4 ff. Der V. 24 beschriebene Untergang der Städte ist durch Schwefel und Feuer vom Himmel herab bewirkt worden; die Annahme, daß eine Entzündung der Asphaltlager und ein Erdbeben die jüdl. vom Toten Meere gelegenen Städte in die Tiefe gezogen und so eine beträchtliche Ausdehnung des Meeres nach Süden hin bewirkt haben, steht mit dem biblischen Bericht nicht in Widerspruch und rechtfertigt sich durch die auffallend größere Seichtigkeit des Toten Meeres nach Süden hin. Ohne zwingenden Grund nahm man früher an, daß sich aus Kap. 14, 3 ergebe, das Tote Meer sei erst durch Zerstörung Sodoms entstanden. Auf allen Stufen der göttlichen Offenbarung erscheint Sodom mit oder ohne Gomorrha als Vertreterin des heillosen Sündenverderbens und sein Untergang als Beispiel gerechter göttlicher Strafe.

Sodomer als Bewohner von Sodom nennt Luther Matth. 10, 15 und 11, 24, wo der Grundtext die Stadt selbst meint.

Sodomie oder Sodomiterei heißt die nach 1 Mos. 19, 4 ff. von den Sodomitern versuchte Sünde und im weiteren Sinn jede naturwidrige Unzucht.

Sodomiterei, f. Sodom.

Soeurs (filles) de la charité, f. Barmherzige Schwestern.

Soeurs de la charité, f. auch Frauenkongregationen, Name vieler katholischer Frauenkongregationen in Frankreich mit Mutterhäusern in Beaumont (anerkannt 1810: Kommunal-

und Privatschulen; Geisteskranke, Waise, Arme), in Bourges (anerkannt 1811: Unterricht von Kindern und Erziehung von Waisen), in La-Rochefur-Foron (anerkannt 1875: Aple, Kommunal-schulen, Hospitäler, Irrenanstalten und Waisenhäuser), in Nîmes (anerkannt 1855) u. a.

Soeurs de la charité et de l'instruction chrétienne, eine von Johann Baptist von Labeyrie und dem Generalbischof Volacre zu Saint-Saulge 1683 gegründete Frauenkongregation mit dem Mutterhaus in Rebers zur Pflege von Kindern, Waisen, Armen, Kranken und Irren mit Schulen, Pensionaten und Anstalten für Taubstumme.

Soeurs de la charité de Notre Dame, eine 1810 anerkannte Frauenkongregation mit dem Mutterhaus in Evreux für Unterricht und Krankenpflege.

Soeurs de Notre Dame de Charité du bon pasteur d'Angers, s. Hirte, der gute, und Frauenkongregationen 5.

Soeurs de Notre Dame de Charité du Refuge, gestiftet 1631 von Elisabeth vom Kreuz (geboren 1592, gest. 1649), die nach dem Tode ihres ihr wider ihren Willen vermählten Mannes (1616) sich mit ihren 3 Töchtern der geistigen und leiblichen Pflege gefallener Mädchen widmete. Ihre Gründung wurde 1634 von Urban VIII. bestätigt. Von dem Mutterhaus in Nancy aus verbreitete sich diese Kongregation, die Augustin und Ignatius von Loyola zu Patronen hatte, schnell über Frankreich. Sie umfaßte 3 Klassen, nämlich ebensoviel unbescholtene Jungfrauen oder Frauen, die sich durch besonderes Gelübde dem Dienste der Bürgerinnen weihen, als eigentliche Bürgerinnen, die sich durch Frömmigkeit auszeichnen und das Gelübde ablegen dürfen, als auch Bürgerinnen ohne Ordensstracht und Gelübde. S. Magdalenenfache.

Soham, ein Levit aus dem Geschlecht Merari, 1 Chron. 25 (24), 27.

Sohar s. Rabhala 2; 4, II. u. Franz, Jakob.

Sohelath (vielleicht Schlangenstein), Name eines Felsens bei Jerusalem, auf dem Adonia opferte, 1 Kön. 1, 9. Die Drlichkeit läßt sich nicht bestimmen.

Soheth, der Sohn des Jesei aus Juda, 1 Chron. 4, 20.

Sohm, Dr. phil., jur. et theol. Rudolf, evangelischer Kirchenrechtslehrer, ist geboren am 29. Oktober 1841 in Rostock, studierte dort, wie auch in Berlin, Heidelberg und München, habilitierte sich 1866 in Göttingen, wo er 1870 außerordentlicher Professor wurde. Doch führte ihn noch daselbe Jahr als ordentlichen Professor nach Freiburg, das er 1872 mit Straßburg und 1887 mit Leipzig vertauschte. Sein hervorragendes kirchliches Interesse ließ ihn sich nicht auf rein juristische Veröffentlichungen beschränken. Wir verdanken ihm vielmehr außer Abhandlungen über das „Verhältnis von Staat und Kirche“ (1873), über das „Recht der Eheschließung“ (1876), über „Trauung und Verlobung“ (1876), über die „obligatorische Zivilehe und ihre Aufhebung“ auch eine „Kirchengeschichte im Grundriß“, die, zunächst aus Auf-

fassen in der „Allgemeinen konservativen Monatschrift“ hervorgegangen, sich durch ihren warmen Ton und geistvolle Auffassung einen großen Leserkreis erworben und bis jetzt 10 Auflagen und Übersetzungen in 5 Sprachen erlebt hat. Auch Sohms „Kirchenrecht“, dessen 1. Teil, die geschichtlichen Grundlagen enthaltend, 1892 erschien, hat in theologischen Kreisen lebhaftes Interesse, freilich auch ersten und berechtigten Widerspruch gefunden, indem es aus dem innersten Wesen des Christentums heraus das Kirchenrecht als ihm widersprechend abzulehnen sucht, weil das Wesen der Kirche als des neutestamentlichen Gottesvolkes geistlich, das des Rechts aber weltlich sei. Nur das Charisma der Wortverkündigung, mit dem auch die Gabe des Regiments gegeben sei, dient zur Regierung der Kirche. Das Kirchenrecht sei aus dem übermächtigen Verlangen des natürlichen Menschen nach einer geistlich verfaßten Kirche entsprungen, und durch seine Entwicklung, die mehrwürdigere Weise mit der bestimmte äußere Formen erfordernden eucharistischen Versammlung der Gläubigen angehoben habe, gestaltete sich das Urchristentum zum Katholicismus. Dabei fehlt es auch nicht an abfälligen Urteilen über die dogmatische Formulierung der Glaubenswahrheiten, und wie Sohms in spirituellistischer Weise die äußere und geschichtliche Seite der Kirche übersehen, so hat er auch kein Verständnis für den hohen Wert der rechten Lehre. — Für seine juristische Bedeutung spricht seine Mitarbeit beim 2. Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuchs als nichtändiges Mitglied der Kommission. Neuerdings war er an der Gründung des national-sozialen Vereins beteiligt, dem er im Unterschied von radikalen Strömungen einen konservativen und evangelischen Charakter zu erhalten sucht. Über die Unterlehre Sohms s. auch den Art. Presbyter.

Sohn, Georg, geboren 1551 zu Rostbach in Oberhessen, seit 1574 Lehrer an der Universität zu Marburg, Gegner des Agidius Hunnius, ging vom Melanchthonismus zu entschieden reformierten Anschauungen über. Die durch Landgraf Wilhelm beabsichtigte Entfernung des Hunnius von Marburg führte 1584 auch die seine herbei, da Landgraf Ludwig nur unter dieser Bedingung in jene willigen wollte. Er folgte dann 1584 einem Rufe Pfalzgraf Johann Kasmirs an die Universität Heidelberg und starb dort als Professor der Theologie und Mitglied des Kirchenrates 1589.

Sohn Gottes, *vios tou theou* oder *o vios tou theou*. Über den Unterschied beider Ausdrücke s. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität 6. Aufl. S. 862. Im eminenten Sinne wird in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments Christus der Sohn Gottes genannt, eine Bezeichnung, die ja auch in das Bekenntnis der Gemeinde übergegangen ist: „Ich glaube an Jesus Christum“, seinen einigen Sohn, unsern Herrn“. Über die Bedeutung dieser Bezeichnung in der Heiligen Schrift herrscht bis auf den heutigen Tag große Meinungsverschiedenheit. Während es dem

gläubigen Laien und dem kirchlich-positiven Christen gar nicht zweifelhaft erscheint, daß Christus durch die Bezeichnung „Sohn Gottes“ aus der Reihe der Menschen herausgehoben und mit Gott auf gleiche Stufe gestellt wird, so finden doch eine große Anzahl von Gelehrten nicht bloß der negativen, sondern auch der vermittelnden Richtung in dieser Benennung vielmehr ausgesprochen, daß Christus Gott nicht gleich sei, sondern durch den Beinamen „Sohn Gottes“ grade als Mensch charakterisiert werde, nur daß er graduell höher stehe, wie wir. Vgl. Beschl. d. Neutestamentliche Theologie, 2. Aufl. Halle 1895 S. 75: „Man darf den Namen Sohn Gottes in keiner Weise mit dem später von der Kirchenlehre ausgeprägten Wort Sohn verwechseln, einem Namen, der einer ganz andern Begriffswelt, nämlich der inzwischen (!) ausgebildeten Idee einer Dreipersonlichkeit des göttlichen Weisens entstammt.“ S. 254: „Der Sohn Gottes ist nach allen Gesetzen der Sprache (!) als ein von Gott selbst verschiedenes, also menschliches Wesen zu denken.“

Zwei Dinge sind unbestreitbar, auf welche diese Auffassung sich beruft. a) Einmal gibt es eine Reihe von Aussagen Jesu, in welchen er sich als Sohn Gottes Gott dem Vater subordiniert, cf. Joh. 5, 18 ff.; 14, 28; Mark. 13, 32. b) Sodann ist die Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht auf den Herrn allein angewandt, sondern sie findet sich auch sonst sowohl im Alten wie im Neuen Testament unzweifelhaft von menschlichen Persönlichkeiten gebraucht. Aber

a) was das erste betrifft, so zeigt doch grade die Stelle aus dem Markusevangelium, daß der Herr sich dort nicht bloß dem Vater unterordnet, sondern daß er sich außer den Menschen sogar den Engeln überordnet, obgleich er sich in dem Stande der Selbsterniedrigung befindet, Phil. 2. Außerdem steht dieser kleinen Reihe von Selbstzeugnissen das verhältnismäßig überwiegende Gesamtschriftzeugnis erklärend zur Seite (cf. unten).

b) In welchem Sinne und in welchem Umfange auch Menschen die Benennung: Gottes Sohn bezeugt wird, bedarf einer genaueren Untersuchung. Der Begriff „Sohn Gottes“ hat seine Vorgeschichte im Alten Testament. Dort wird das Volk Israel so genannt und durch diese Bezeichnung von den übrigen Völkern unterschieden; oder Gott heißt der Vater, der Bildner und Schöpfer Israels. 2 Moj. 4, 22 f.; 5 Moj. 32, 6; Jes. 43, 1. 15; 45, 11; 64, 8; Ps. 104, 3; Jer. 31, 9 und 20. Der Ausdruck ist häufig zu verstehen. Gott hat sich in einem unangenehmen Verhältnis zu diesem Volk gesetzt, daß er ihr Vater und sie sein Sohn heißen können. Dieses Verhältnis ist wie die ganze Stellung Gottes zu Israel nicht ein natürliches, sondern ein historisches od. zeitliches. Bezugs auf israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte Gen. 1, 3. 15–17. Gott ist nicht im dem Sinne der Vater seines Volkes, wie bei den alten Völkern Zeus oder Jupiter der Vater der Götter und Menschen genannt wird:

nicht weil er sie geschaffen, sondern weil er sie in freier Gnade erwählt hat, darum ist er ihr Vater, darum sie sein Sohn. So ist das väterliche Verhältnis Gottes zum Volk durch eine entscheidende Anfangsthat gesetzt und für alle Folgezeit begründet, nämlich durch die Erlösung aus Ägyptenland, Hos. 11, 1. Durch diese erwählende Erlösungsthat, durch welche das Volk erst zu einem selbständigen Volke geworden ist, hat Gott es erschaffen, gebildet, gemacht, und wie der Vater mit dem Sohn, so ist Gott mit seinem Volk durch eine innige, sittliche Liebesgemeinschaft verbunden. Diese Liebe äußert sich oft in väterlicher Zucht und Strafe 5 Moj. 8, 5; Hos. 11, 3; ja das ganze Verhältnis ist auf Zeit löslich, aber Gottes Liebe und Treue ist doch immer zur Wiederannahme des durch die Strafe gebeugten und geläuterten Volkes bereit. Israel ist und bleibt Gottes erstgeborener Sohn, d. i. das Volk, das ihm so nahe steht, wie einem Vater sein erstgeborener Sohn 2 Moj. 4, 22; Jer. 31, 9. Der Begriff „Sohn Gottes“ ist zunächst ein Kollektivbegriff und bezeichnet das ganze Volk. Aber er gilt auch von den einzelnen Angehörigen des Volkes, die Söhne und Töchter Gottes genannt werden 5 Moj. 14, 1; 32, 19; Jer. 63, 16; Mal. 2, 10 cf. Joh. 8, 41. Doch ist immer festzuhalten, daß diese letztere Gottessohnschaft aus der ersteren abgeleitet ist, daß also nicht das israelitische Individuum als solches Gott seinen Vater nannte, sondern nur weil die Israeliten dem Volke angehörten, konnten sie sich als Söhne und Töchter Gottes betrachten.

Eine mehr individuelle Gestalt nimmt der Begriff an, wo er auf einzelne, besonders hervorragende Glieder des israelitischen Volkes angewandt wird, z. B. auf die Richter Ps. 82, 6, auf die Frommen Ps. 73, 15, bis er eine persönliche Spitze erlangt in dem davidischen König, welcher der Sohn Gottes genannt wird, der erstgeborene unter den Königen der Erde (Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 27 f.). Der Name selbst ist hier ähnlich wie beim ganzen Volke zu verstehen. Gott steht zu dem durch seine Erwählung erhobenen und eingesetzten König in einem Verhältnis der Liebe und Treue. Die Anfangsthat der Erwählung Gottes ist die Einsetzung (Salbung) des Königs. Er ist aber als Sohn Gottes auch Stellvertreter Gottes dem Volke gegenüber; denn wie die Würde des Vaters auf den Sohn übertrah, so die Herrlichkeit Gottes auf den König. Seit Davids Erwählung ist das Königtum und damit die Gottessohnschaft an Davids Geschlecht gebunden 2 Sam. 7. Von dieser Verheißung nimmt die messianische Weissagung eine neue Wendung. Dem theokratischen König eignet mit der Gotteskindschaft die Anwartschaft auf die Weltherrschaft Ps. 2. Es ist bekannt, daß von dem Messias, auch wenn er immer als Davidide, also als Mensch erscheint, doch Dinge verheißen werden, die eine übermenschliche Persönlichkeit voraussetzen, die nur so zu erklären

find, daß in dem Messias Gott selbst persönlich zu seinem Volke kommt. S. d. Art.: Messias und Prophetie. Zusammenfassend geben wir zu, daß im A. T. der Name Sohn Gottes meist ein Kollektivname ist und auch da, wo er individuell angewandt wird, in messianisch-theokratischem Sinne erscheint und nicht notwendig ein anderes als menschliches Wesen bezeichnet. (Über die Stelle Gen. 6, 1 ff. vgl. den folgenden Artikel.) Vgl. Ohlers Theol. d. A. T. 3. Aufl. § 82, 1 und Anm. 1 § 165 und Anm. 7 § 204, zu Ende § 230.

Auch im Neuen Testament werden Menschen mit dem Namen Sohn Gottes, Söhne Gottes belegt, nämlich die Jünger Jesu und die durch sie gläubig werden. Der Fortschritt besteht darin, daß jetzt auch der einzelne Gläubige als Individuum sich „Sohn Gottes“ zu nennen berechtigt ist. Nicht die Zugehörigkeit zum Volke mehr entscheidet, sondern der Glaube an Jesum Christum. Gal. 3, 26, cf. schon die Bergpredigt Matth. 5, 16; 6, 4. 6. 9. 18. 26. 32 und später Matth. 10, 20 und 29. Schon aus diesen Stellen ist aber klar, daß wenn der Herr sich selbst auch als Sohn Gottes bezeugt, doch ein merklicher Unterschied zwischen seiner und seiner Jünger Gottessohnschaft besteht. Denn wenn wir Gottes Kinder sind durch den Glauben an Jesum Christum, so ist klar, daß unsere Gottessohnschaft nicht bloß anfänglich vermittelt, sondern auch dauernd begründet ist durch die heilige. Grade wie die alttestamentlichen Gottes-söhne erst durch Gottes Erwählung und Berufung seine Söhne geworden sind, so hat es eine Zeit gegeben, wo wir *τέκνα ὁμοίων ὁμοίων* Ephel. 2, 3 waren. Wir sind Gottes Kinder nicht von Natur, sondern durch Gnade, durch Wiedergeburt, durch Glauben, Joh. 1, 12 f. Endlich sind wir noch nicht vollkommen, was wir sein sollen, sondern stehen im günstigsten Falle in immer fortschreitender Vervollkommenung, Matth. 5, 45 und 48. Ganz werden wir den Namen Kinder Gottes erst im Jenseits verdienen Matth. 5, 9. Der Herr Jesus dagegen hat als Sohn seinen Mittler zwischen sich und Gott; er ist durch kein in sein irdisches Leben fallendes Ereignis Gottes Sohn geworden (Röm. 1, 4 besagt nicht, daß Christus durch die Erweckung von den Toten Gottes Sohn geworden sei. Er war schon Gottes Sohn, und daß er es war, das wird durch die Auferstehung erwiesen, so daß er seitdem der Sohn Gottes *ἐν δόξῃ* war), und wenn er sich auch menschlich entwickelte, so ist er doch an jedem Punkte seines irdischen Lebens Gottes Sohn im vollkommenen Sinne gewesen, an welchem der Vater Wohlgefallen hatte, Matth. 3, 17. Die Bemerkung Grimms in seinem Lexikon Graeco-Latinum zum N. T. 3. Aufl. 1888 S. 442 ist richtig, daß während Paulus *υἱοὶ* und *τέκνα θεοῦ* promiscue gebraucht, Johannes des Abstandes von Christo wegen uns Christen immer *τέκνα τοῦ θεοῦ* nennt und Luther immer auch *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* mit „Kinder Gottes“ (nicht „Söhne Gottes“) übersetzt. Damit

stimmt, daß Jesus niemals sich und seine Jünger in der Art zusammenfaßt, daß er Gott „unsern Vater“ nennt. Er spricht vielmehr gelegentlich von eurem Vater und meinem Vater, cf. Joh. 20, 17, vgl. auch das oft auffallende „mein Vater“ Joh. Kap. 14—17, wie auch in Matth. 7, 21 und öfter. Dadurch ist schon angedeutet, daß er in einem anderen Sinne „Gottes Sohn“ heißt als seine Jünger. Er ist im Vergleich zu ihnen der *μονογενής, ἀγαπητός, ὁ υἱός*, der Sohn *κατ' ἐξοχήν*. Joh. 1, 14. 18; 1 Joh. 4, 9.

Es fragt sich nun, worin besteht dieser übrigens allgemein anerkannte Unterschied? Ist er prinzipieller oder nur gradueller Natur? Man kann die Frage auch anders formulieren. Der Begriff „Gottes Sohn“ ist vierfach aufgesagt worden: 1) physisch Ruf. 1, 35 cf. 3, 38; 2) ethisch-mystisch, insofern die Gottessohnschaft eine besondere Vertraulichkeit, einen besonders innigen Liebesverkehr mit Gott einschließt und auf Seiten des Sohnes vollkommene Reinheit des Gemüts und völligen Gehorsam gegen den Willen des Vaters voraussetzt; 3) theokratisch-messianisch, weil der Sohn Gottes, wie in den Verheißungen des A. T. vorausgesagt war, den einzigartigen Beruf erfüllte, die Welt zu erlösen und das Reich Gottes aufzurichten; 4) metaphysisch, weil der Sohn Gottes von Ewigkeit Gott gleich ist, nicht Mensch von Art, sondern selbst wahrer Gott, vor der Zeit bei Gott und nach vollbrachter Erlösung zur Rechten Gottes erhoben. Es fragt sich nun: in welcher von diesen Bedeutungen ist der Ausdruck „Sohn Gottes“ zu verstehen, wenn er von Christo gebraucht wird? Manche beschränken diese Gottessohnschaft Christi nur auf den ethisch-mystischen Sinn. Christus ist ihnen nur ein sittlich hochstehender Mensch, an dem Gott Wohlgefallen fand, der sich so vollkommen eins wußte mit dem Willen Gottes und so völlig in der Gemeinschaft Gottes ruhte, daß er aus diesem Grunde Gottes Sohn genannt werden konnte. Es ist nicht schwer, in dieser Auffassung den alten bekannten, oft abgethanen und doch immer wieder auflebenden Nationalismus zu erkennen. — Ungleich weiter verbreitet und religiös tiefer ist die Ansicht, nach welcher mit dieser ethisch-mystischen Bedeutung die messianisch-theokratische verknüpft wird, nach welcher Sohn Gottes nichts anderes heißt als Messias, der zum Zweck der Erlösung in die Welt gesandte, von Gott berufene und erwählte und für seinen Beruf besonders ausgestattete Heiland. Selbst positive Theologen wie Cremer wollen die Gottessohnschaft Christi lediglich von dem messianischen Sinne aus erfassen, und wenn sie auch die ewige Gottessohnschaft Christi nicht leugnen, so erscheint auch sie nur von der messianischen aus ersatzbar. Er sagt a. a. O. S. 866: „Man kann unter keinen Umständen von einem zweifachen, neben einander hergehenden Begriff der Gottessohnschaft, einem messianischen und einem metaphysischen reden; vielmehr . . . schließt die messianische Gottessohnschaft als solche . . . ein

jenseits der Menschheit Jesu liegendes überweltliches Verhältnis zum Vater ein, m. a. W.: die messianische Gottessohnschaft des Menschen Jesu ist als solche ewige Gottessohnschaft“; und weiter unten: „Auch die überweltliche Gottessohnschaft ist messianische Gottessohnschaft.“ — Eigenartig ist v. Hofmanns Auffassung, welcher in seinem Schriftbeweis I, S. 116 ff. die Gottessohnschaft von der physischen Bedeutung aus verstehen will. Christus, dessen ewiges, überzeitliches Wesen nicht in einen Namen gefaßt ist, auch nicht werden kann (Apos. 19, 12), ist durch übernatürliche Zeugung in die Menschheit eingetreten und heißt deshalb Gottes Sohn. — Die kirchliche Auffassung dagegen geht von der metaphysischen Seite aus. Weil Christus ewiger Gottessohn war, darum konnte er nur durch wunderbare Zeugung in die Welt eintreten und war auch als Gottmensch Gottes Sohn sowohl im metaphysischen, als auch im physischen Sinne. Daraus beruhte seine Sündlosigkeit d. i. seine Gottessohnschaft im ethischen Sinne, und so ausgerüstet und ausgerichtet konnte er das Werk der Erlösung vollenden als Messias. So war er auch Sohn Gottes im messianisch-theokratischen Sinne.

Die Schrift selbst muß entscheiden, welche von diesen Auffassungen ihren Aussagen am meisten gerecht wird. Die rationalistische Behauptung von einer rein ethischen Gottessohnschaft darf schon angesichts der Präexistenzsage des Herrn als unzureichend bezeichnet werden. — Es handelt sich also besonders um die Frage, ob der Begriff Sohn Gottes im N. T. mit dem Verufe des Herrn als Messias zusammenhängt, also messianisch-theokratisch ist, und demnach die höhere Stellung Jesu lediglich aus seinem Verufe herzuweisen ist. B. Weiß sagt in seiner bibl. Theologie des N. T. 4. Auflage S. 58: „Nur in dem im N. T. gebräuchlichen und auch seinen Zeitgenossen geläufigen Sinne konnte (!) Jesus den Sohnesnamen auf sich anwenden.“ Es fragt sich, warum? Gewiß, es ist falsch, wie es früher Sitte war, die höhere Erkenntnis des N. T. einfach ins A. T. zurückzutragen und im letzteren alle Lehren des ersten wiederzufinden; aber es ist noch verkehrter, die neutestamentl. Bezeichnungen nur nach dem Maß des A. T. zu messen und den wesentlichen Fortschritt zu ignorieren, der mit der Erscheinung Jesu Christi im Gleich gemacht ist. Sowohl der Begriff der Gotteskindschaft der Frommen als auch der Gottessohnschaft des Messias im N. T. weisen selbst über sich hinaus und fordern eine Vertiefung. (v. S. d. d. a. a. D. S. 736. Es ist nicht nur möglich, sondern durchaus verständlich, daß der Begriff „Sohn Gottes“ in Jesu Munde etwas ganz Neues und viel Höheres bedeutet als bisher, weil er seine Gottessohnschaft merklich von der seiner Jünger unterscheidet. Man beruft sich für den rein messianischen Sinn der Bezeichnung auf den Wortlaut des himmlischen Rufes bei der Taufe, Matth. 3, 17. Durch den Zusatz *ἐν ᾧ εὐδόκησα*

sei es klar, daß *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* nichts anderes bedeute als den Erwählten der göttlichen Liebe. *εὐδόκουν* heißt in der That hier dasselbe, was sonst *ἐκλεγεσθαι*, Cremer a. a. D. S. 314. Nach eben demselben S. 18 soll *ἀγαπητός* auch nichts bedeuten, als der Geliebte, der es durch Erwählung geworden. Nach dieser Erklärung würde der Begriff der Erwählung 3 mal wiederkehren: in *ὁ υἱὸς μου*, in *ἀγαπητός* und in *ἐν ᾧ εὐδόκησα*, wäre das nicht eine unerträgliche Tautologie? Nun heißt aber *ἀγαπητός* nach Cremers eigenem Geständnis auch ohne *μόνος* soviel als der einzige Sohn (hebr. jachid). Es ist nicht ersichtlich, warum an unserer Stelle diese durchaus passende Übersetzung vermieden werden soll. Etwas weil in Luk. 9, 35 die Stimme spricht *ὁ υἱὸς μου ὁ ἐκλεκτός*; Aber es ist doch klar, wenn diese Stelle überhaupt als Parallelstelle im strengen Sinn gelten soll, was sie nicht ist, so steht das *ὁ ἐκλεκτός* doch dem *ἐν ᾧ εὐδόκησα* parallel und kann für die Bedeutung des *ἀγαπητός* gar nichts beweisen. Jedenfalls beweist die Stelle Matth. 3, 17 nicht die Verknüpfung des Sohnesbewußtseins Jesu mit seinem Verufe, sondern besagt das Gegenteil, daß Jesus deshalb der von Gott Erwählte ist, weil er schon vorher der Sohn Gottes in einzigartigem Sinne war. Jesus mußte sich auch schon als Sohn Gottes vor seinem Verusantritt Luk., 2, 49. Dasselbe ergibt sich aus der Parabel von den bösen Weingärtnern Matth. 21, 33 ff. Auch hier ist *υἱὸς* jedenfalls keine amtliche Bezeichnung. Denn gerade im Umte stehen alle Gesandten gleich. Nur der Umstand, daß der Vater den Sohn zuletzt sendet, der ihm weit näher steht als alle zuvor Gesandten, und der ihn ganz anders repräsentiert als sie, macht seine Sendung zu einer weit bedeutameren und seine Verwerfung zu einer viel schwereren Sünde. Man mag ferner die Stelle Matth. 22, 41 ff. verstehen wie man will, jedenfalls ist der Kern des Gedankens dieser, daß eben nicht der Davidssohn allein, d. h. der Messias, die Weissagung des A. T. erfüllen kann, sondern daß er dazu mehr sein muß, nicht bloß Messias im alttestamentlichen Sinne, sondern Gottes Sohn. Aus Luk. 22, 67 ff. endlich geht hervor, daß der Hohepriester dem Herrn zwei Fragen vorgelegt hat: 1) Ob er der Christ sei und 2) ob er Gottes Sohn sei. Beides wurde also nicht als identisch angesehen, sondern gerade die Bejahung der letzten, nicht der ersten Frage erwies seinen Feinden als Gotteslästerung. Vergleiche Joh. 5, 18; 10, 33, welche Stellen die Vertreter der gegenteiligen Ansicht in solche Verlegenheit versetzen, daß sie zu dem bezeichnenden Auskunftsmittel greifen, die Juden hätten den Herrn ja immer falsch verstanden (Beyschlag a. a. D. I. S. 253).

Die letzteren Stellen zeigen schon, daß nicht bloß da, wo Gott Gernam seinen Sohn nennt, oder wo der Herr sich selbst als Sohn Gottes bezeichnet, sondern auch da, wo er in der Anrede anderer so heißt, die Erklärung durch seinen messianischen Verufe nicht

ausreicht. In welchem Sinne die Dämonen Christum als Sohn Gottes bezeichnen, muß wegen mangelnder Anhaltspunkte außer Betracht bleiben, Matth. 8, 29; Luk. 4, 41. Wenn ihn aber der Versucher Matth. 4, 3. 6 Sohn Gottes nennt, so wird es jedenfalls unmöglich sein, in dem Wortlaut nur den messianischen Sinn zu finden. Satan weist vielmehr B. 3 auf den Widerspruch zwischen seiner einzigartigen Würde und Stellung als Sohn Gottes und seiner augenblicklichen elenden Lage (ihn hungerte B. 2) hin, den er durch ein Wunder heben soll. Ähnlich so die höhnenden Juden Matth. 27, 40, wegen des Zeugnis des Hauptmanns unter dem Kreuze Mark. 15, 39; Matth. 27, 54 vielleicht nur aus Heben seiner Jünger oder auch der Juden entnommen ist. Wichtiger ist es, wie seine Jünger den Ausdruck gebrauchten. Man darf nicht sagen, wenn Joh. 1, 49 Nathanael ihn Sohn Gottes und König in Israel nennt, daß er den Namen nur im alttestamentl. Sinne verstehen konnte, zumal es im N. T. gar nicht gebräuchlich ist, daß einer den andern, auch nicht den König, Sohn Gottes nennt, sondern der Name dort nur in Gottes Munde vorkommt. Zeigt doch das Zeugnis Johannis des Täufers, mit dessen Jüngerkreis Nathanael vielleicht in Verbindung stand, eine wie neue und tiefe Bedeutung derselbe schon diesem Namen verleiht, cf. die Präexistenzaussage Joh. 1, 15. 30 cf. B. 34, sowie besonders Joh. 3, 35 f. Wäre Sohn Gottes in Matth. 16, 16 nur Bezeichnung der amtlichen Stellung, so würde abgesehen von der auch hier entsetzenden Tautologie nicht verständlich sein, wie Jesus im unmittelbaren Anschluß daran die Erkenntnis dieser seiner Gottessohnschaft als ein den Menschen unsfaßbares und unauffindbares, ihnen nur von dem Vater zu enthüllendes Geheimnis preisen könnte, Matth. 16, 17 cf. 11, 25—27.

Bestenfalls hat man versucht, in Bezug auf die Gottessohnschaft Christi die synoptischen Evangelien und das johanneische in einen Widerspruch zu verwickeln. Dieser Versuch scheitert an den oben untersuchten synoptischen Stellen, besonders den zuletzt angeführten. Von einem Widerspruch kann keine Rede sein, wenn gleich das Selbstzeugnis Jesu im vierten Evangelium die Tiefen der Gottessohnschaft deutlicher aufdeckt und häufiger berührt als die übrigen. Dahin gehört die in den Vordergrund tretende Präexistenz des Herrn (cf. den Art.), welche ihn befähigt, von himmlischen Dingen aus eigener Anschauung zu reden (Joh. 3, 12 f.; cf. 1, 18) und welche einerseits zu dem ἀποστείλλειν des Vaters Joh. 3, 16 u. ö., andererseits zu dem ἔλθειν ἐν oder παρὰ θεοῦ von Seiten des Sohnes (cf. Joh. 14—17 und oft) die Voraussetzung bildet. Wenn Gott seinen Sohn sandte, so heißt das offensichtlich nicht so viel, daß er der Sohn erst durch die Sendung wurde, sondern daß er es vorher schon war. Sonst müßte Matth. 21, 1 bedeuten, daß, wenn Jesus 2 Jünger sendet, sie seine Jünger

erst wurden dadurch, daß er sie sandte. Von einer amtlichen Bedeutung des Sohnesnamens also auch hier keine Spur. Sein Hingang zum Vater war darum nur eine Rückkehr zu ihm, Joh. 17, 5; 6, 62; 16, 28. Beischlags Erklärung dieser Aussagen durch eine ideelle Präexistenz Christi im Ratsschluß des Vaters hat das verdiente Schicksal einer allgemeinen Ablehnung erfahren, cf. Beischlag a. a. O. I, S. 260 ff.; II, S. 77 ff.; S. 429 ff. und dagegen Weiß a. a. S. 500 Anm. 10. Daß in dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu seine Gottessohnschaft lediglich auf seine einzigartige Verwandtschaft mit Gott gründet, welche bis in die Ewigkeit zurückreicht und seine einzigartige Stellung zu Gott begreiflich macht, geht hervor aus Joh. 10, 30 und 38; 12, 45; 14, 9—11; 20, 17. Gegen dieses einstimmige Zeugnis könnte die Stelle 10, 34—36 nichts ausmachen, auch wenn sie besagte, was man sie hat sagen lassen, daß Christus sich hier deutlich mit Menschen auf eine Stufe stelle, und nur in dem Sinne sich Gottes Sohn nenne, in welchem sie Götter genannt würden. Aber B. 36 im Zusammenhang mit B. 35 zeigt den prinzipiellen Unterschied zwischen jenen, die durch das Wort Gottes, also erst innerhalb ihres irdischen Lebens, berufen sind und ihm, ὁὐκ ἔστιν ἡγιασέν καὶ ἀπεστείλεν cf. Cremer a. a. O. S. 816. Der Herr weist auf die Inkonsequenz der Juden hin, die es wissen, daß in der Schrift Menschen Götter genannt werden, und die nun Anstoß nehmen daran, daß der Sohn Gottes (der seiner Natur nach Gott gleich steht) sich Gott gleich macht.

Ebenso wenig wie zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu besteht ein Widerspruch zwischen der urapostolischen und der Auffassung der jüngeren Schriften des N. T. Vorausgesetzt, daß das vierte Evangelium von Johannes geschrieben ist, zeigen Stellen wie Joh. 1, 1—3. 14 und 18, wie metaphysisch, um modern zu reden, die Urapostel die Gottessohnschaft Jesu dachten. Vergleiche auch die Aussagen des Apostels Paulus, der die Gottessohnschaft deutlich bis in Ewigkeit zurückführt, Phil. 2, 6 ff.; Kol. 1, 13 ff.; 1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 8, 9; Gal. 4, 4, und die unmißverständlichen Zeugnisse des Gebräuerbriefs Kap. 1 ganz, 2, 5 und 8; 7, 3.

Nach dem Gesagten ist die Ansicht, daß Sohn Gottes unter allen Umständen die Berufsstellung oder den Berufsstand des Herrn bezeichnen müsse, unhaltbar; wir haben vielmehr gefunden, daß Gottes Sohn und Messias, ohne identisch zu sein, sich so verhalten, daß Christus, weil er der Sohn Gottes war, den Beruf eines Messias erhalten und durchführen konnte und daß man ihn als Messias in dem Grade erkannte und verstand, als man seiner Gottessohnschaft inne geworden war.

Die Ansicht v. Hofmanns von der rein physischen Bedeutung des Namens eines Sohnes Gottes scheitert an dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15, welches entschieden weiter zurückweist als auf die wunderbare Geburt.

Auch bei dieser Ansicht würde Jesus erst durch seine Sendung der Sohn Gottes geworden sein, was sich uns als falsch erwiesen hat. Richtig ist aber die Bemerkung v. Hofmanns, daß bei allen Aussagen über die Gottessohnschaft das Subjekt stets der geschichtliche Erlöser ist, was sich aus dem Heilscharakter des Wortes Gottes hinreichend erklärt. Gottessohnschaft und wunderbare Zeugung verhalten sich ebenfalls so, daß jene die Voraussetzung und Ursache dieser bildet.

Wir sind jetzt in der Lage, den Unterschied zwischen der Gottessohnschaft Christi und seiner Jünger als einen nicht bloß graduellen, sondern prinzipiellen zu erkennen, weil sich uns erwiesen hat, daß der Name „Sohn Gottes“ Christus als den vor aller Zeit ewig bei Gott stehenden, an der Welterschöpfung beteiligten, von Gott zum Zweck der Erlösung in die Welt gesandten und nach vollbrachtem Werk wieder zu Gott erhöhten, zur Rechten Gottes thronenden Heiland und Herrn der Gemeinde bezeichnet. Dieses der Schrift entnommene Resultat wird durch das indirekte Schriftzeugnis durchaus bestätigt. Christus bezeichnet sich nicht bloß in Stellvertretung Gottes, sondern selbständig als Weltrichter Matth. 7, 21 ff.; 24, 31–25, 46; Joh. 5, 22. Er fordert von seiner Gemeinde eine Stellung, die sonst nur Gott in Anspruch nehmen kann. Joh. 6, 35. 37. 44 f. Matth. 11, 28; 10, 37 f.; Joh. 3, 16 ff.; Matth. 16, 24; Joh. 14, 6 u. f. f. Christus legt sich auch ohne weiteres die im A. T. Jehova zukommenden Beinamen zu. Er nennt sich z. B. den guten Hirten, den Bräutigam. Er handelt als Arzt des Volkes cf. Gese, Christi Zeugnis von seiner Person und Werk I, S. 329 f.; Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 353 ff. Die erste Gemeinde hat den Herrn nicht mißverstanden, wie ihr jetzt vielfach vorgeworfen wird, sondern richtig erkannt, wenn sie ihn in ihrem Verhalten und in ihrem Zeugnis als wahren und ewigen Gott betrachtet. Er wird einige Male geradezu Gott genannt Joh. 20, 28; Tit. 2, 13; 2 Petr. 1, 1; Joh. 1, 1; Hebr. 1, 8, vielleicht auch Röm. 9, 6; 1 Joh. 5, 20. Die Gemeinde bezieht alttestamentliche Aussagen von Jehova direkt auf Christum. Matth. 3, 3; Röm. 10, 13; Hebr. 1, 10. Er wird Gal. 1, 1 in ausschließender Gegenwart zu den Menichengemein, wo besonders der logisch straffe Zusammenhang zu beachten ist. Daraus erklärt sich auch die von Zahn, Stizzen u. f. w. 1894 (1. Vortrag) mit Recht besonders hervor gehobene Thatsache, daß in dem Kreise der ersten streng monotheistisch gerichteten Gemeinden die Anbetung Jesu (zu unterscheiden von der Anbetung im Namen Jesu) von vorn herein als ein die Christen charakterisierender Bestandteil des Kultus auftritt, 1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 12 cf. Apg. 9, 14 und 21; 22, 16; Phil. 2, 10. — Es ist also nicht wahr, daß die Auffassung der Gottessohnschaft in unserm Bekenntnis einem andern als dem genuin christlichen Gedankenkreise angehörte. Solange es eine Gemeinde gibt,

ist es ihr Bekenntnis gewesen und wird es auch bleiben, daß Jesus Christus nicht bloß wahrer Mensch war, von der Jungfrau Maria geboren, sondern auch wahrer Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und als solcher mit Recht Gottes Sohn heißt. —

Vgl. d. Artt.: „Christus“, „Logos“ und außer den im Text angeführten Werken besonders Schmid, Bibl. Theologie des N. T. 5. Aufl. (von Weizsäcker) Leipzig 1886; Nösgen, Christus, der Menich- und Gottessohn; Schulze, Vom Menschensohn und Logos.

Söhne Gottes (bene elohim), Bezeichnung der Engel Job 1, 6; 2, 1; 38, 7 cf. bene elim Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25. Wenn ihr Amt in Betracht kommt, heißen sie maleachim, nach ihrer Natur als übermenschliche, himmlische Wesen bene elohim. Viel umstritten ist der letztere Ausdruck in Gen. 6, 1, ff., wo von der Vermischung der Söhne Gottes mit Menichentöchtern die Rede ist als Grund des die Sintflut herbeiführenden allgemeinen Verderbens. Es stehen sich hauptsächlich zwei Ansichten über diese Stelle gegenüber. Einige erklären bene elohim als Kinder Gottes im geistlichen Sinne, fromme Menich überhaupt oder bestimmter: Nachkommen Seths. Töchter der Menich sind dann folgerichtig gottlose Weiber, Weltkinder, bestimmter: kainitische Weiber, mit welchen sich die bisher gesondert wohnenden Nachkommen Seths ehelich verbanden, durch welche Ehen das bisher auf Kains Geschlecht beschränkte Sittenverderben allgemein wurde. In älterer Zeit verteidigen diese Auffassung: Theodoret, Chrysostomus, Cyrill, Procopius, Augustin; später Luther, Melancthon, Calvin mit den Ergeten ihrer und der nachreformatorischen Zeit; neuerdings Hengstenberg, v. Gerlach, Ebrard, Hävernick, Dettinger, Keil, F. P. Lange, Bunjen, Philippi, Kahnis, Diefler.

Andere halten auch an dieser Stelle die gewöhnliche Bedeutung fest und nehmen an, daß Engel (gefallene oder vielmehr gerade hierdurch fallende) in sündlicher Lust sich mit Menichentöchtern vermischte und die Neophilim, gewaltthätige Übermenich erzeugte haben. So die älteste Kirche und die Synagoge mit einzelnen Ausnahmen, ebenso die meisten Neueren: Kurz, Drechsler, Baumgarten, v. Hofmann, Delitzsch, Zuch, Knobel, Ewald, Hupfeld, Hölemann, Schrader, Westert, Nitsch u. a. Für die erste Ansicht spricht a) der Zusammenhang; Kap. 4 und 5 ist die Geschichte der getrennten Sethiten und Kainiten erzählt, nun folgt die Vermischung beider Linien mit ihren unheilvollen Folgen. b) Der Ausdruck: „Sie nahmen Weiber“ wird somit nur von natürlichen Ehen, nicht von unzuchtigen Vermischungen gebraucht. c) Gen. 6, 3 ist nur von einer Verirrung und Strafe der Menich, nicht höherer Wesen die Rede. —

Dennoch entscheidet für die 2. Ansicht 1) der Sprachgebrauch, wonach bene elohim Engel und. Wenn es im A. T. überhaupt eine geistliche Gotteskindschaft (cf. d. vorigen Artikel) in

der von den Erklärern behaupteten Weise gäbe, so müßte der Ausdruck bene jahveh lauten und nicht elohim. 2) Töchter der Menschen kann nur wie zu Anfang des Kap. von dem ganzen Menschengeschlecht verstanden werden, nicht von einem Teil. Vollends von dem Unterschied zwischen Sethiten und Kainiten ist in der ganzen Stelle gar keine Rede. 3) Die Erzeugung von Mephistim ist zwar aus der dämonischen Vermischung der Töchter der Menschen, die keineswegs schuldlos und darum durchaus als strafwürdig zu betrachten sind, nicht aber aus Verheiratung frommer und gottloser Menschen zu begreifen. 4) Wenn von der Bestrafung der Dämonen Gen. 6, 1 ff. nicht die Rede ist, so erklärt sich das aus der Absicht des Erzählers, der eben Menschenschuld und -strafe berichten will. Das R. L. hält übrigens den fehlenden Bericht nach 2 Petr. 2, 4; Jud. 6 und 7. 5) In diesem Falle sprechen die Schwierigkeiten der Engelerklärung für dieselbe, denn die gegenständige Ansicht ist offenbar nur erfunden dieser Schwierigkeit wegen. Eine Hauptschwierigkeit liegt darin, daß durch die von Engeln verstandene Erklärung ein an heidnische Mythen stark erinnerndes Element in die Bibel käme. Und doch wach' ein Unterschied von heidnischen Erzählungen z. B. den Liebesabenteuern eines Zeus; hier Gen. 6 wird nicht Gott in die Verbindung mit Menschentöchtern herabgezogen, sondern bene elohim, Engel, und nicht wie in heidnischen Darstellungen erscheint die Sünde im Schmucke künstlerischer Darstellung, im Gewande reizender Schönheit, sondern auf die grauenhafte Sünde folgt hier der Zorn Gottes und sein Strafgericht. — Wenn ferner die modern kritische Schule diese Stelle für ihre mannigfaltigen Hypothesen verwendet, so kann uns das nicht hindern, unter Abweisung dieser Konsequenzen die dem Wortlaut allein entsprechende Deutung beizubehalten. Was endlich die dogmatische Schwierigkeit einer fleischlichen Vermischung der Geistwesen (Engel) mit Menschen betrifft, so steht diese auf gleicher Stufe mit der vorigen. Über diesen Punkt vgl. b. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 426 und besonders Delitzsch und Baumgarten in den Kommentaren. — Nicht mehr vertreten ist eine frühere Ansicht, die unter bene elohim Söhne Bornehmer, Gewaltiger, Ablicher und unter Menschentöchtern Frauen aus niedrigem Stande versteht: Symmachus, Ephraim, Hieronymus, Spinoza, Herder, Schiller, Phil. Buttmann. Charakteristisch ist die ohne Nachfolge gebliebene Ansicht Algens (in Paulus, Memorabilien VII, 131 ff.), der unter den bene elohim die Kainiten (?) versteht, die sich wegen ihrer glücklichen Erfindungen diesen Namen angemacht hätten.

Litteratur: Außer allen Kommentaren zur Genesis und den biblischen Theologien des A. L. S. ist die Frage besonders behandelt von: Dettinger, Tüb. Zeitschrift für Theologie 1835; Keil, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1855 S. 220 ff., 1856 S. 21 ff., 401 ff.; Kurz, Die Ehen der Söhne Gottes 1857; Die Söhne

Gottes 1858; Hengstenberg in E. R.-Z. 1858 Nr. 29, 35–37; Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte S. 61 ff.; R. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes 1865; König, Artikel Seth R. R.-E. S. 167.

Söhnen und Sühnopfer (Sir. 35, 5) schreibt Luther 2 Sam. 21, 3 u. ö., wo schon neuere Bibelbrüche teils richtig „sühnen“ teils ungenau „veröhnen“ sagen; die reb. Bibel hat überall richtig „sühnen (Sühnopfer)“ eingestellt.

Sohr, Peter, Kantor vom heil. Reichnam in Elbing, 1692 oder 1693 verstorben, gab Johann Crügers Praxis pietatis melica 1668 vermehrt heraus. 1683 erschien von ihm der „Musikalische Vorgesang der jauchenden Seele“ und 1700 die „Übung der Gottseligkeit“ Frankfurt a/M., welche mit 415 Melodien neben Johann Crügers Sammlungen die wichtigste Quelle für die Kenntnis der Choralmelodien des siebzehnten Jahrhunderts bildet. Von Sohrs eignen Melodien, welche die überaus hohe Zahl von 238 erreichen, sind nur wenige allgemein in Gebrauch, so die Weise zum Liede: „Du Lebensbrot, Herr Jesu Christ“.

Sotissons (bei den Römern Augusta Suesionum), Stadt im Dep. Aisne, hat eine prachtvolle, dem heil. Medardus zu Ehren von den Königen Chlotar und Sigibert erbaute Basilika und ist angeblich seit dem 3. Jahrh. Sitz eines Bistums (jetzt Archidiaconat), dessen Inhaber später Paris von Frankreich und Herzöge von Laon waren und das Vorrecht genossen, bei der Krönung der französischen Könige das Salbölfläschchen zu tragen. Synoden wurden in Sotissons gehalten: 744 (von Bonifacius geleitet), 852, 866, 941, 1092 (gegen Roscellin), 1121 (gegen Abälard), 1201, 1449. Vgl. Hefele, Konziliengesch., Freiburg 1855 ff.

Sokolowski, Emil Georg Hermann, geboren am 7. Mai 1819 in Koop (Ostpreußen), besuchte das Gymnasium und die Universität zu Dorpat und wurde 1846 zum Prediger in St. Matthäi berufen, eine Gemeinde, die er schon 1849 wegen der damaligen konfessionellen Wirren, in denen er treu zu seinen angefochtenen Gemeindegliedern hielt, mit der zu Lühde-Walk vertauschen mußte, von wo er 1852 nach Ronneburg übersiedelte. 1869 wurde er zum Pastor an der neugebauten St. Gertrudskirche in Riga berufen, aber schon wenige Monate später, am 31. Mai, ist er nach kurzem Leiden verschieden. Mit seltenen Gaben des Geistes und Gemüts ausgerüstet und vor allem erfüllt von einer heißen, die Herzen gewinnenden Liebe, hat er durch tief in das Schriftwort eindringende und durch seine Menschenkenntnis ausgezeichnete Predigten wie durch eingehende Seelsorge, die sich auch der allgemeinen Notstände annahm und vor allem den Kindern zuwandte, die aber ganz besonders mit großer Geduld und Liebe das Letztenvoll umfaßte, eine tiefgehende Wirksamkeit entfaltet und sich als einen der treuesten, begabtesten und segensreichsten Zeugen der Kirche Livlands erwiesen. Ein rechter Mann des Volks, hat sein Name in allen livländischen Gauen einen

guten Klang gehabt, und dabei hat er nicht geringeren Einfluß auch auf die Geistlichkeit und Kirche seiner Heimat ausgeübt. Auch hat er sich durch Förderung der lutherischen Mission in den Ostprovinzen wohlverdient gemacht.

Sokrates. I. Leben und Schicksal.

Sokrates, des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phainarete körperlich unschöner, aber geistesmächtiger und andere magnetisch anziehender Sohn, ist 469 v. Chr. (oder schon 471?) in Athen geboren. Von des Vaters Kunst wandte er sich frühe und ausschließlich, Haus, Staat und Natur gering schätzend, der Philosophie zu als deren praktischer Lehrer im lebendigen Umgange mit Stadtern aller Stände und Altersstufen. Dies hat ihm mehr Anregung für Erntern und sittliches Handeln gegeben, als die Theorien des Musikers Damon, des Pythagoräers Philolaos, der Eleaten und des Heraklit, der Sophisten (Proditos) und des Anaxagoras; sie alle kannte er wohl und doch darf er für seine Methode und Hauptlehre (Weisheit und Tugend sind dialektisch und ethisch eines) volle Originalität beanspruchen. Ausgangspunkt ist *γνῶθι σεαυτόν* (erkenne dich selbst), Endpunkt ist Erkenntnis der eigenen Unwissenheit, Zweck ist Annäherung an die Gottheit durch Erforschen der Wahrheit (Gegentel' des /sophistischen Scheines) und durch Tugendübung (Gehorsam gegen die geheimnisvolle Warnerstimme des Daimonion). Das Leben des S. und sein Tod erläutern seine Lehre ebenso, wie die pietätsvollen Aufzeichnungen seiner Schüler Xenophon (Memorabilien) und Plato (Dialoge), die von Aristoteles und Diogenes Laërtius in Einzelheiten ergänzt werden. Silenenhaft dählich von außen verkörperte er die *καλοκἀγαθία* „geistige Schönheit“ ist das Durchscheinen der höchsten Ideen durch Wort und That; grundsätzlich arm (Lehrgeiß verschmähte er trotz reicher Hörer) und bedürfnislos war S. doch Feind der rohen Demokratie und, sein Athen fast nie verlassend, Vertreter wahrhaft aristokratischer Urbanität; so widerlegte er das physisch und ästhetisch nur gefasste — Axiom, die schöne (gute) Seele wohne im schönen (guten) Leibe, indem er es ethisch bekräftigte. — Außerordentlich war und wirkte seine Energie und Ausdauer: während der Belagerung Potidaä stand er einmal 24 Stunden nachhimmend am gleichen Orte; Winter und Sommer ging er unbezuckt und ertrug als Soldat den thracischen Frost besser als die meisten Kameraden; sein System stärkte seinen Körper. — Anständig erscheint: die Vernachlässigung der Familie (Xanthippe) und Anteilnahme an Zeitjüden (Bäderasie, Führung der Schüler zu Betären). Jene erklärt sich daraus, daß Sokrates nicht in der Enge des Hauses, sondern als Lehrer der Öffentlichkeit dem Staate die bessere Bürgerpflicht zu erfüllen nahm; die Ausdehnungen sollten ihm nur befähigen, daß er nicht als Sklave (sondern als Herr) der Sinnlichkeit handle (*αὐτοῦργος*) und das besonnene Maß (*σωφροσύνη*) auch in

der bedenklichsten Lage einzuhalten wisse (Isokr. 3, 39; Xenoph. Memor. I, 5, 6). — Beschränkt kann S. erscheinen in seiner Unterordnung der Natur (und Physik), in seinem Hängen an Athen und dem städtischen Verkehr: doch meinte er, „von Blumen und Bäumen könne er nichts, von den Leuten in der Stadt alles lernen“ (Phädrus Platos 230 C); die alte Naturphilosophie bot ihm nur Schladen.

Der 70 jährige ward angeklagt als Staatsverbrecher, sofern er des Staates Gottheiten leugne und durch andere erseken wolle, ferner als Verführer der Jugend; die *γοῶν ἀσέβειας* forderte die Todesstrafe, denn „S. frevelt, da er die vom Staate geglaubten Götter nicht glaubt, sondern andere neue Gottheiten einführt; und er frevelt, indem er die Jünglinge verdirbt“. Nicht sinnlich, sondern als fesselnder Geist ward S. der Bäderasie beschuldigt: seinem Zauber folgten unbedingt die verschiedenartigen Personen (der stolze, später politisch dem S. verfeindete Kritias; der sitten- und vaterlandslose Alcibiades; der tugendstolze enthaltssame Antisthenes; der im Sinnengenutz schweigende Aristipp; der schwärmerische Chairephon; der besonnene Charmidas; der nüchternen abstrakte Euthid; der ideale „Schwan“ Plato). — Wegen Asebie waren vor S. der edelste aller Sophisten (Protagoras) und der erste monothetische Denker (Anaxagoras) aus Athen verbannt worden: das „Volk“ und die Demokraten an seiner Spitze verstanden weder jene beiden, noch den S. — War S. etwa „unfromm“? Gerade wie später Plato schon S. den Polytheismus der Masse und als „Bürger“ ehrt er „des Staates Götter“, denn „der Tugendhafte hält die Gesetze des Staates, mit denen er einen Vertrag geschlossen hat“. In der Apologie läßt Plato den S. sich verteidigen gegen die Beschuldigung des „Atheismus“, die in dieser allgemeinen Form von Meletos, Anytos, Lykon und vom Staatsanwalt (*ἄγων βασίλειος*) nicht erhoben war: so weist Plato auf das Prinzip und die Konsequenz hin, die beide der maßlosen Subjektivität eigen und die beide dem „Ich“ des S. fremd sind. Des S. Daimonion (abratende, warnende Gottesstimme: Apol. 31 C. D.; 40 A. B.; Xenoph. Memorab. I, 1, 2—5) ist enger (nur vereint vor der That) als das Gewissen, aber zum Teil Pauli idealem Ich in Röm. 7, 15—23 ähnlich; nicht eine „neue fremde Gottheit“, sondern das zarte Senecium für göttlichen Anspruch und so auch Erweisung (Offenbarung) göttlicher Heiligkeit war des S. Daimonion ihm ein inneres Orakel und Ersatz für die (von ihm verschmähten) Myserien, zugleich aber ein Objektives; denn jeder spürt es in sich, wenn er darauf lauscht, und jeder (*πᾶς ἀνθρώπος* d. h. der einzelne empirische Mensch = *ἐγώ*) hat im Daimonion (nicht der einzelne hat an sich!) „das Maß aller Dinge“ (*μέτρος*). — So unterscheidet sich S. von den Sophisten seiner Zeit: obgleich ihn des Aristophanes Spott, S. lehre neue lustige Volksgötter verehren, und der

bittere Ernst seiner politischen Gegner (Kritias und herrschende Demokratie) der Sophistik anklagen. Im guten Sinne des edeln Protagoras (Platos Prot. Seite 316. 349) war auch S. „Sophist“ d. h. Gelehrter, Meister der Weisheit; aber hatte Protagoras im Alltagsmenschen (*πᾶς*) „der Dinge Maßstab“ und Wahrheit gefunden, so wird von S. *πᾶς* zum *ἄς* degradiert und als „der Dinge Maß“ *ὁ ἀνθρώπος (ὁ θεός im Menschen)* hingestellt; vollständig im Gegensatz stand S. zu den jüngeren Sophisten niederen Schlages, die aus der Weisheitslehre ein Gewerbe, aus Schwarz Weiß, aus der ernsten Wahrheit eitlen Schein machten. Sie zogen von Ort zu Ort, für Geld nur unterrichteten sie, glänzende, spitzfindige Rhetorik galt ihnen mehr als des Inhaltes Lauterkeit, „die Kunst der Worte“ galt ihnen als Wissenschaft, äußerer Prunk und Beifall war ihr Zweck: das alles verwarf S.; er wollte „Liebhaber der Weisheit“ (*φιλόσοφος*) und nicht „Inhaber der Weisheit“ (*σοφιστής*) sein; dem sophistischen Wissensdünkel stellte er sein demütiges frommes Bekenntnis (Apol. 21 B) gegenüber: ich weiß, daß ich nichts weiß, nur der Gottheit eignet die Weisheit, der Mensch aber strebe nach Erkenntnis, denn das ist für ihn Beruf und Tugend. Die Sophisten bekämpfte S. durch seine Ironie: „ratlos“ müssen ihm die Wissensstolzen ihr Nicht- und Scheinwissen eingestehen. Trotz alledem ist S. schließlich von hoch (Kritias) und Charikles zählen zur Oligarchie der Dreißig und niedrig (die Volksstimme beeinflusste Aristophanes gegen S.) der staatsgefährlichen Sophistik beschuldigt worden; das Gesetz *λόγων τέχνην ἢ διδάσκειν* traf ebensowohl die alle Wahrhaftigkeit zerstörende Rhetorik der geldgierigen Sophisten wie die auf Wahrheitsgewinnung ausgehende Dialektik des ernsten Philosophen.

Daß S. guter Bürger („gehorsam den bestehenden Gesetzen“ als Soldat, Zugenlehrer, Sterbender) und Vaterlandsfreund war, bezeugen dem Toten Xenophon und Plato und das Schweigen der einstigen Feinde; dem Lebenden vergab aber das „Volk“ nicht, daß er Verächter der Masse und einzelner demokratischer Einrichtungen (so der Stellenbeziehung durchs Loß) war; er hatte den Dreißig (Oligarchie) und auch der Demokratie widersprochen, beiden nicht gebietend: beide sprachen ihm das Todesurteil. — S. stand den Anklägern und Richtern, seiner Unschuld sich bewußt, stolz gegenüber: stehen wollte er nicht, sondern Unrecht leiden. Mit geringer Majorität (Platos Apol. 36 A) erfolgte die Verurteilung. Im Bewußtsein der Richter war sie kein Justizmord schlechtthin; daß S. sein Ich zum Richter machte in letzter Instanz über Recht und Unrecht, erschien ihnen als revolutionäres Prinzip; daß S. Freunde zum Teil Spötter und Verächter der damaligen Pietät waren, ward dem Meister angerechnet. Als Märtyrer

für seine Überzeugung, als Prophet neuer und in Zukunft siegreicher Gedanken trant er (April 399) den Schierlingsbecher, der Unsterblichkeit trotz des Todes und eines besseren Jenseits trotz der Verurteilung gewiß (Platos Phädon und Apol.; Xenophon, Memor. IV, 8, 4 ff.); über die höchsten Fragen sprach er bis zur letzten Stunde mit seinen geistigen Schülern; die weinende Gattin samt Kindern ließ er hinwegführen, um nicht im erbarmenden Geistesfluge gestört zu werden (Phädon 60 A: 117 D): im Tode sah er „Heilung“, dankend für den Erlöser Tod befahl er, „dem Asklepios einen Hahn zu opfern“. „So war das Ende unseres Freundes, des sicherlich besten und weisesten und gerechtesten Mannes in seiner Zeit“ (Phädon 118).

II. Vorgehen und Lehrinhalt.

Methode und Lehre des S. bezeugen uns zwei glaubwürdige Schüler: Xenophon, dessen 4 Bücher „Memoiren, Gedankblätter, *ἀπομνημονεύματα*“ möglichst wortgetreu des S. populäre Praxis wiedergeben; und Plato, dessen „Dialoge“ des toten Meisters lebensvolle Form (Zwiegespräch) wahren, den Lehrinhalt aber verständnisvoll erweitern und vertiefen. — Des S. „Mäeutik“ (Erheben der neuen Gedanken) oder (nach Aristoteles) Epagoge (induktive Methode) bezweckt: scharfe Begriffsbestimmung (Definition) durch Hinführen vom vorhandenen Scheinwissen zum wirklichen Sachverständnis; Frage und Antwort, Fortschreiten vom Besonderen (alltägliche Erfahrung) zum Allgemeinen (Ideal) sind wesentliche Hilfsmittel. Des S. „Dialektik“ (d. h. Kunst der Gesprächsführung behufs wissenschaftlicher Begriffsentwicklung und Wahrheitsverforschung) ist Grundlage alles Philosophierens geblieben und hat die sophistische Disputierkunst (*ἀντιλογία*) geächtet (letztere verhält die Wahrheit, statt sie — wie S. — zu entbüllen). Umgang mit Menschen (in Werkstätten, Gymnasien, auf dem Marktplatz), Wechselrede, geistige Mitarbeit der Befragten und zu Belehrenden waren dem S. notwendig, um das „Erkenne dich selbst“ zu lernen und zu lehren (Kriton 53 A; Phädrus 230 C), um höhere Einsichten zu „entbünden“: der Selbstüberhebung, dem Wissensdünkel (der Sophisten besonders, aber auch der Laien) trat er mit überlegener Ironie entgegen, d. h. er zwang sie durch seine Fragen, bald ihren „Wahn“ und ihre „Ratlosigkeit“ einzugehen und vom trügerischen Alltagsboden der oberflächlichen „Meinungen“ hinweg sich zum letzten, höchsten Sachgrunde (Gott und Tugend und Wahrheit) zu erheben; ihm sind *σοφία* und *ἀρετή* in Gott gegründet, tugendhafte Weisheit ist Frömmigkeit (*καλονόμια* sucht, strebt nach Gott); des Menschen Seele, einfach und vom Leibe unabhängig, ist göttlich, daher unsterblich; dem „Weisen d. h. Tugendhaften“ ist der „Tod kein Übel“. So bezweckt die Methode des S. Lösung vom irdischen äußeren Scheine.

Gegenstand der sokratischen Dialektik (Unterredung) ist nicht die Natur, sondern der

Mensch (was ist und soll er?): Ethik, praktische Verbindung von Tugend und Weisheit lehrt S. Mögen die Naturanlagen günstige oder schwache sein, unbedingt gewinnt jeder an Tüchtigkeit (*ἀρετή*) durch Vernunft und Üben. Sich lernen best erkennen, zuerst seine Unwissenheit über der Tugenden wahren Sinn und Zweck; „Tugend ist Wissen“ (*ἀρετή* und *ἐπιστήμη* sind Wechselbegriffe): Tugend ist Wissen des Guten (z. B. der Tapferkeit — in Platons Laches) nach seiner konkreten Beziehung; Tugend ist lehr- und lernbar (im Gegensatz zur Lehre der Sophisten, z. B. des Gorgias: a) nichts ist, nämlich bleibend, wahr; b) sollte etwas sein, so ist's nicht erkennbar; c) sollte etwas erkennbar für einzelne sein, so ist's nicht lehrbar für alle); so wenig auch der einzelne weiß, so doch kleinmütiges Verzichtnis auf höhere Erkenntnis und kalter Skeptizismus, bloß verneinender Kritizismus in S. keinen Anwalt. Der Gott im Menschen, das warnende Daimonion ist untrüglicher Lehrer des Rechts und treibt empor zum *καλοκἀγαθόν*, d. h. zum „erkannten und gewollten Guten“, so zur „Glückseligkeit“; wer sich der Gründe für sein Handeln bewußt ist, kann sie auch anderen lehren. Wie für S. Wissen und Thun untrennbar, wie Weisheit stets praktisch ist, so ist auch sein Subjektivismus nicht schrankenlos, sondern bindet sich „an des Staates Gesetze, Sitten und Herkommen“: nicht revolutionär, umstürzend, sondern die Überzeugungen umbildend und das Urteil erziehend (intellektuell und sittlich) will S. wirken. Bezeichnend ist ein von Cicero (de orat. I, 47) überlieferter Satz des S.: „Wer in erster Linie ein guter Mensch sein wolle, dem falle wissenschaftliche Bildung leicht“. Für S. gibt's nur ein „Gut“: Tugend, d. i. Gottähnlichkeit, und nur ein Übel: „Unwissenheit“; „wissentlich“ könne keiner böse sein; unmöglich sei's, daß ein Wissender das Gute nicht thue; unmöglich aber sei's auch, ohne Einsicht (Wissen) je das Gute zu thun (*πᾶσας τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμης εἶναι, τὴν ἀρετὴν λόγον εἶναι*).

III. Stellung des S. in der Geschichte der Philosophie, Schulen und Nachwirkungen.

a) Vor S. war die Philosophie Theorie, durch S. ward sie praktisch. Vor S. ward die Natur gedeutet, durch S. ward der Mensch (der ideale, der *ἦθος* in uns) Objekt der Forschung; an Stelle der banaleren Pöpsel trat Ethik (Ziel) und Dialektik (Weg); an Stelle des unsicheren Ratens (gegenüber dem Welttrübsal) trat eine sichere Methode von Selbsterkenntnis zur Einsicht in Gottes Ordnungen; an Stelle des Spieles mit Worten (Sophistik) trat sittlicher Ernst des Denkens und Thuns. —

b) S. vertritt nicht den Subjektivismus schlechthin, trotz seines Betonens des Ich: denn letzteres ist eine objektive Größe, nicht das empirische (Protagoras), sondern das ideale allgemeine Ich (erhielt nach den höchsten Begriffen und will das Tugendhafte: Xenoph., Memor.

I, 1, 16; III. 9, 4; Plato, Protag. Seite 329; Aristot., Metaph. XIII, 4, 9; Eth. Nicomach. VI. 13. Gegen die Sophisten vertritt S. ein Objektives (Gesetz für Theorie und Praxis); gegenüber den vorsofistischen Philosophien vertritt er das Recht des Subjektives; die Einigung aber von Objektivismus und Subjektivismus führt zum Idealismus, den S. nicht als Lehre, sondern als Leben darstellt. Das verstanden auch seine Feinde: um den S. zu widerlegen, haben sie ihn getötet; im S. lebte seine Philosophie; S. war die Inkarnation einer lebensvollen Idee, der die Zukunft gehörte. Diesem Gedanken gibt Plato oft Ausdruck: ihm ist S. die Verkörperung aller Tugend, insbesondere der Gerechtigkeit als der obersten Tugend (Hädon 118; Staat II, S. 361): an Jes. 53 klingt Platons zur messianischen Prophetie verklärte Klage um den Märtyrer (Sotr.) der Gerechtigkeit: „kame je der Gerechte, er würde gequält, gequält, gefoltert, geblendet, zuletzt an den Pfahl genagelt“.

c) Als „Duelle“ aller späteren Philosophie nennt Clemens Alexandrinus den S. nicht mit Unrecht; hat doch der große Meister Plato sich demütigt und dankbar nur als Schüler des nichtschreibenden S. dargestellt, allenthalben dem Genius des toten und doch fortwirkenden Lehrers das entscheidende Wort zuschreibend. — Der lebende S. hat nicht „Schüler“ im engeren Sinne gezogen, wohl aber einen begeisterten Kreis von Anhängern trotz deren Verschiedenheiten angezogen und beeinflusst. Nach S. Tode zerfällt der Sokratismus in drei Schulen: die Megariker (Euklid) behielten als Erbe des S. die logisch-dialektische Schärfe, die sie als *ἐριστικοί* d. i. Streitsüchtige gegen Aristoteles und Zeno besonders erprobten; die Pyrroniker (Aristipp) hielten sich an des S. Teleologie (Zweckbegriff, „wozu“ dient jedwedes), aber verbildeten sie zur sinnlichen (statt sittlichen) Eudämonie, die empfahlen nicht Enthaltung, sondern maßvollen Lebensgenuß, (Horaz: sibi res, non se rebus submittere); die Kyniker (Antisthenes) lebten eine raue „Tugend“, die oft in Rohheit ausartete (Bedürfnislosigkeit ward Betrachtung von jeder Pflege des Körpers wie des Geistes). Zerfall und Verfall der in S. lebenskräftig geeinten Elemente zeigen diese Schulen.

d) Von jeher ist S. als Prophet des Christentums gepriesen worden: den Polytheismus überwölbte er durch sittlichen Monotheismus; den Menschen löste er von den blinden Naturgewalten und stellte ihn tröstend unter Gottes gerechte Leitung; die innerste persönliche Überzeugung stellte er höher als die Meinungen der Masse, weil er sie auf eine geheimnisvolle Gottesstimme zurückführte; dem idealen Ich sicherte er die Unsterblichkeit trotz dem leiblichen Tode; unmittelbare Gottesoffenbarung vernahm er und er kaufte ihr demütig, gehorsam, da er im großen und kleinen nichts wisse; Wissen und Tugend und Gottesfurcht schloß er in Eines zusammen (Sprüche

1, 7; 9, 10); den langsamen Weg der Reformation (Um- und Neubilden der sittlichen Urtheile) zog er gewaltfamer Revolution vor; als Märtyrer starb er mit dem Ruf: „Erkenne dich selbst“ begann er. — Freilich zur Ubertreibung wurde die Parallelsierung mit Christus! Sünderheiland, Hohepriester der Welt, Sünderloos inmitten der Weltlinder und Zeitlinder war S. nicht. — Kainis, Verh. der alten Philosophie zum Christentum 1884; Delff, Prometh., Dionysos, Sokr., Christus 1877; Romundt, Vollendung des Sokr. 1881; Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1882; Geschichte der Ethik von Bunt, Luthardt I, 1893; „Sokr. und Christus“: Baur 1837, Rougemont 1865. Cron, Apologie des S.; Dörwald, S. als Apologet 1896.

Sokrates Scholasticus, Kirchengeschichtsschreiber des 5. Jahrhunderts, der die Kirchengeschichte des Eusebius bis auf seine Zeit, von 306–439, fortführte in seinen 7 Büchern der *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, die durch die lose Aneinanderreihung der kirchlichen und politischen Ereignisse als eine Quelle ersten Ranges für seine Zeit, weniger aber als eine Quelle für die hinter ihm liegende Zeit angesehen werden muß. Wenig Verständnis bringt er den dogmatischen Spitzfindigkeiten der christologischen Streitigkeiten entgegen, mehr dem Novatianismus, der die Laiengemüther gewiß mehr bewegte, sowie dem Mönchtum, dessen starke und schwache Seiten er ins rechte Licht stellte. Geboren ist er in Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts, er war ein Schüler der heidnischen Grammatiker Helladius und Ammonius und lebte als Sachwalter in seiner Vaterstadt. Seine Kirchengeschichte, 439 geschrieben, ist seinem sonst unbekannten Freunde Theodoros gewidmet.

Vgl. Harnack in Herzogs *RG* XIV 415 ff.

Sokrat = sokratische Methode in der Katechese = Mäntik, f. d. letzteren Art., Bd. IV, S. 397; vgl. Katechetik Bd. III, S. 713.

Sola, der Heilige, ein Anselm, der im Gefolge von Bonifatius nach Deutschland kam, sich weithin von Eichtädt in einer Höhle (Solaloch, Solahöhle) niederließ und etwa 743 mit Hilfe Willibalds und Wunibalds das nach ihm benannte (ehemalige) Benediktinerkloster Solenhofen baute. Er starb angeblich am 3. Dezember 760 und wurde von Gregor IV. (827–843) heilig gesprochen.

Sola fide (oder bloß Sola), d. h. „allein durch den Glauben“, werden wir nämlich vor Gott gerechtfertigt. Dieses Sola, welches Luther seiner Übersetzung von Röm. 3, 28 völlig fimgemäß, wenn auch nicht dem Buchstaben entsprechend einfügte, wurde im Laufe der Zeit zum Schibboleth der lutherischen Reformation. Vgl. Bd. V S. 532 f.

Soli deo (Allein Gott), Bezeichnung einer geistlichen Kopfbedeckung, aus einem schwarzen kleinen Tuche oder Samtkappen bestehend, das im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Dreimaß getragen und allein Gott zu Ehren (daher der Name) d. h. beim Gebet abgenommen

wurde. Es konnte aber das schon aus der Reformationszeit stammende Barett (f. Kleidung, geistliche) auf die Dauer nicht verdrängen.

Solida decisio, ausführlicher: *Solida verboque dei et libro concordiae congrua decisio*, Titel der gewöhnlich *decisio Saxonica* genannten Schrift, deren Konzipient übrigens nicht, wie gewöhnlich angenommen, Hoß von Hoënegg, sondern Joh. Köppler (f. d.) war. S. Bd. II, S. 126, Sp. 1.

Solida declaratio, f. „Konfessionsformel“, Bd. IV, S. 60.

Solidaires nennt sich eine antikirchliche Partei in Belgien, die sich in Vereine zusammengeschlossen hat, um daran einen Rückhalt zu haben und gegenüber dem gewaltigen Aufschwung des Katholizismus daselbst jeden kirchlichen Einfluß, besonders in *casu mortis*, von sich fernzuhalten.

Soliloquium, Hauptwerk des Gerlach Peters, f. d.

Soliman, f. Suleiman.

Solitarium, f. Philippus Solitarius.

Solitärpräsentation, die Präsentation eines einzigen Kandidaten für ein Pfarramt, f. d. Art. „provisio“.

Solius (Sell, Schöll), Christoph, Reformationsprediger und Lieberdichter aus Brauneck im Elsaß, studierte 1537 f. in Wittenberg und dann in Straßburg, wo er erst als Pädagog, später als Diakon (zu St. Aurelien) angestellt wurde. Er diente zugleich als Amanuensis Bucers, wurde mit der Einführung der Reformation in Buchsweiler betraut, vertrat neben Sleidanus und Warbach die Stadt Straßburg in Trient und starb 1552, erst 35 Jahre alt. Er erweiterte den alten Himmelfahrtsgefang „Christ fuhr gen Himmel“. Über andere ihm zugeschriebene Lieder f. *Roch*, Bd. II S. 112 f.

Söller (von solarium, ein der Sonne ausgelegter Platz), eigentlich ein Teil des Hauses, der unter freiem Himmel liegt, heißt außer *Siv.* 20, 20 nur in der Apostelgeschichte und abgesehen von Kap. 10, 9, wo es für „Dach“ gebraucht ist, überall das Obergemach auf dem Dache des Hauses, das zwar frei und lustig lag, aber keineswegs der Sonne ausgelegt war, Kap. 1, 13 n. 6.

Sollicitatio (ad turpia) heißt die Verleitung zur Unzucht während des Beichtverhörs. Nach den Konstitutionen *Universi dominici* von Gregor XV. (1622) und *Sacramentum poenitentiae* (1741), *Et si* pastorales (1742) wie *Apostolici* (1745) von Benedict XIV. wird sie mit Degradation bestraft, als ein kirchliches Amtsvergehen, bei dem viele Staaten die kirchliche Strafgewalt noch anerkennen. Die letzte Entscheidung über daselbe gehört vor die *Congregatio inquisitionis* s. officii, die sonst auch über alles, was den Glauben berührt, zu befinden hat.

Sollicitudo omnium ecclesiarum, die Bulle vom 7. August 1814, welche den Jesuitenorden wiederherstellte. Vgl. Bd. III S. 566 b.

Solmai. Bei Samlai ist auf Solmai verwiesen, wofür es aber heißen muß Salmi, f. d.

Solothurn (Salodurum, Soleure), schweizerischer Kanton, zählte im Jahre 1888: 21655 Evangelische, mehr im Nudeggberger Amt, 63706 Katholiken, beides meist deutschen Stammes; überdies 154 Juden und 124 Angehörige anderer Bekenntnisse. Der Volksschulunterricht zerfällt in 2 Stufen und ist obligatorisch. Verschiedene Anstalten dienen den Zwecken der Humanität. Die 5 evangelischen Gemeinden gehören zur schweizerischen Diaspora und werden teils durch (3) eigene Geistliche, teils Geistliche aus den Nachbargemeinden des angrenzenden Kantons Bern kirchlich versorgt. Klöster gibt es 6 im Kanton: 3 Kapuziner- und 3 Nonnenklöster.

Der Legende nach haben Viktor und Ursus, Angehörige der thebaïdischen Legion, in S. den Märtyrertod gefunden, auch soll die h. Verena hier gewirkt haben, wie man überhaupt 66 Solothurnische Heilige zählt. Von Interesse ist das 1518 in der Stadt Solothurn aufgefunden Grabmal, das Gelpke I, 188 ff. (s. Litt. zum Art. Schweiz) näher beschrieben hat.

Solothurn ist 1481 in den Schweizerbund aufgenommen worden und hat sich der Reformation gegenüber, die Berthold Haller einzuführen versuchte, ablehnend verhalten. Nach der Schlacht bei Kappel wollte die katholische Mehrheit des Kantons die evangelische Minderheit arg vergewaltigen, doch gelang es dem/ Schultheiß Wengi Frieden und Mäßigung zu erzielen. 1586 schloß sich Solothurn dem Vorromischen Bund (s. Schweiz) an. Im übrigen hat sich die Geschichte, bez. Verfassungsentwicklung mit der der ganzen Schweiz gleichartig vollzogen. Vom Jahre 1872 an hat der Kanton infolge klerikaler Präntensionen, die besonders Lachat (s. d.) vertrat, eine Art Kulturkampf erlebt, infolgedessen (1874) die beiden Benediktinerklöster Solothurn und Schönenwerd und dann (1877) alle kirchlichen Stiftungen zu gunsten eines Schul- und Krankenfonds aufgehoben wurden, nur dem mittelalterlichen Chorherrnstift des heil. Ursus blieben seine Rechte. Gleichzeitig erstand ein christkatholisches Bistum, das staatlich anerkannt wurde. Im Jahre 1879 wurde den katholischen Geistlichen durch Geheß der Zwang der Wiederwahl aufgelegt. Endlich im Jahre 1885 schloß die Kurie mit dem Kanton Frieden, und der neue Bischof Fiala konnte in der Stadt Solothurn seinen Bischofsitz nehmen, wenn auch die Katholiken des Kantons der Diözese Basel zugeteilt sind.

Seit dem 23. Oktober 1887 hat Solothurn eine neue Verfassung mit dem Volksreferendum, die am 17. August 1895 eine Durchsicht auf breiter demokratischer Grundlage erfahren hat.

2. **Wigger**, Reformation in Solothurn 1875. Fiala, Geistliches über die Schule in S. 1875. 79. Strohmeyer, Der Kanton S. 1880. Arnet, S. im Bunde der Eidgenossen.

Solowezj, urales, schon 1429 gegründetes russisches Wallfahrtskloster auf den Solowezj-Inseln im Weißen Meer mit einer berühmten Bibliothek. Als besessigter Propst gegen Schweden und als politisches Gefängnis hat es öfters eine Rolle gespielt.

Som = **Sam**, s. d.

Somaster, die von Girolamo Emiliani (s. d.) zu Somaſco gegründete Kongregation der regulierten Kleriker des heiligen Majolus. Emiliani betrieb bald nach seiner Priesterweihe die vielseitigste Liebestätigkeit und widmete sich besonders nach einer Krankheit, die er in seiner Arbeit sich zugezogen hatte, ausschließlich der Pflege, Erziehung und bezw. Befeuerung von Waisenkindern und gefallenen Frauenspersonen. Zu diesem Zwecke trat er, nachdem er bereits ein Magdalenenastyl zu Venedig und ebendasselbst wie auch an anderen Orten Waisenhäuser gegründet hatte, mit mehreren gleichgesinnten Klerikern zu einer Kongregation zur Behebung jener Anstalten und zur Ausbildung von Pflegern für dieselben zusammen. Von Somaſco aus gründete er noch ähnliche Häuser zu Pavia und Mailand. Die Kongregation wurde 1568 von Pius V. zu einem nach der Regel Augustins verfaßten Orden regulierter Kleriker erhoben. Bei dem starken Wachstum des Ordens machte sich seine Teilung in drei Provinzen, die lombardische, venezianische und römische, notwendig. Später kam noch eine französische dazu. Das Haupthaus des Ordens ist gegenwärtig in Rom und steht in Verbindung mit dem Clementinum, einer nach Papst Clemens VIII., unter dem sie gegründet ward, benannten adligen Schule. Die Konstitutionen schreiben ein strenges, ärmliches, asketisches Leben sowie Beschäftigung mit Handarbeit und Jugenunterricht vor.

Somer, 1. die Mutter des Josabab (s. d. 1). — 2. Ein Sohn des Heber aus Asſer, 1 Chron. 8 (7), 32. 34.

Somerville, A. N., Theolog der Freien Kirche Schottlands, ein Schüler von Chalmers (s. d.), geboren 1813 in Edinburgh, 1837–77 Prediger in Glasgow, ward 1877 von der zur Allianz gehörigen „Vereinigten Evangelisationsgesellschaft“ als Reiseprediger nach Australien, Frankreich, Italien, Deutschland, Rußland, Südafrika, Griechenland, Kleinasien, Spanien, Österreich geschickt, um die Ungläubigen zu bekehren und die Kinder Gottes zu sammeln, ohne sie für eine Kirchengemeinschaft zu gewinnen. Durch seine lebenswürdige, firdlichfromme Persönlichkeit unterstützt, fand er ähnlichen Zulauf wie B. Smith und bearbeitete seine Zuhörerschaft gleichfalls methodistisch (Münſel, N. Zeitbl. 1881 S. 167), wenn er auch nicht die naive Zeugnisläubigkeit F. Smiths hinsichtlich der Nachhaltigkeit geschwinde Beteuerungen teilte. Im Jahre 1886 wurde er zum Vorsitzenden der freikirchlichen Generalſynode gewählt und starb 1889, nachdem er 1887 f. nochmals Österreich und Ungarn „evangelisierend“ durchzogen. Die Reden, welche Somerville im Saale der Brüdergemeinde, des Evangelischen Vereins und der Reichshallen zu Berlin gehalten, erschienen u. d. T. „Pastor Somerville's Berliner Reden“ 1881.

Sommelsdijf, f. Schürmann, Anna von. **Sommer**, 1. D. Joh. Geo., positiver Unionstheolog, geboren 1810 in Bobethen

(Samland), 1847 außerordentlicher Professor in Bonn, 1850 Ordinarius in Königsberg, später auch Konsistorialrat. Er veröffentlichte u. A.: Biblische Abhandlungen 1846; Das Aposteldekret 1887. — 2. Joh. Heinz., luth. Geislicher und Liederdichter („*„Stilles Vamm, mein Bräutigam“* u. a.), geboren 1675 in Schlesien, amtierte um 1730 in großem Segen als Pfarrer in Diersdorf bei Briege, ward auf Veranlassung eifersüchtiger Amtsnachbarn als „Unruhstifter“ gefangen genommen und 2 Jahre lang auf Anstiften der Katholiken in Briege in Gewahrsam gehalten. Auf Fürbitte seiner Gemeinde wurde er endlich vom Kaiser begnadigt, aber des Landes verwiesen. Er ward dann Pfarrer in Schortewitz im Anhaltischen und starb nach 55-jähriger Amtierung 1758. — 3. Johann Leonhard, Lic. theol., geboren den 16. Januar 1833 in Oberhöchstädt (Mittelfranken), studierte in Erlangen, wo besonders Thomafius, Hofmann und Delitzsch auf ihn einwirkten, wurde 1863 Pfarrer in Oberlaimbach, 1875 in Erlangen, 1878 Mitglied der theologischen Prüfungskommission, 1892 Dekan und 1. Pfarrer in Neustadt a. d. Aisch, 1898 Kirchenrat. Seine litterarischen Veröffentlichungen, die ihm von der Erlanger Fakultät 1874 den Titel eines Lic. theol. honoris causa eintrugen, bewegen sich meist auf dem exegetischen und homiletischen Gebiet. Es erschienen: Die von Thomafius ausgewählten evangelischen Perikopen exegetisch und homiletisch behandelt. 1. Auflage Erlangen 1869; 2. Auflage 1890. Die altkirchlichen epistolistischen Perikopen exegetisch und homiletisch behandelt. 1. Auflage Erlangen 1871; 4. Auflage 1895. Die altkirchlichen evangelischen Perikopen exegetisch und homiletisch behandelt. 1. Auflage Erlangen 1874; 4. Auflage 1898. Das Evangelium Matthäi praktisch ausgelegt. Erlangen 1877. Außerdem veröffentlichte er Artikel in verschiedenen Kirchenzeitschriften und Pastoralblättern, und war Mitarbeiter an der 2. Auflage der Real-Encyclopädie, wie jetzt auch an der 3. — 4. Joh. Sigmund, Sohn von 2. Dichter des Pfingstliedes „Erlöser der Menschen, wir warten mit Schmerzen“, geboren 1727 in Diersdorf, gest. 1755 als Kandidat der Theologie.

Sommerfrucht nennt Luther Jer. 40, 12 richtig das im Sommer geerntete Obst, das er anderwärts als Ernte, Obst oder ähnl. bezeichnet.

Sommerhaus steht im eigentlichen Sinne nur Amos 3, 15, wo Winter- und Sommerpalast einander gegenübergestellt werden; dagegen bezeichnet es Dan. 6, 10 das Obergemach des Hauses, das Luther Richter 3, 20 ff. *Sommerlaube* und sonst Söller (s. d.) oder Saal (s. d.) nennt.

Sommertenne wird nur Dan. 2, 35 ausdrücklich und zwar im Gleichnis die Tenne genannt, die zumeist in Palästina eine solche war, d. h. ein auf freiem Felde gelegener und zur Dreizeit durch Feststämpfen besonders hergerichteter Platz, s. Tenne.

Somnambulismus, Nachtwandeln, Schlaf-

wandeln: ein traumähnlicher Zustand, in welchem der Mensch ein verfeinertes, von der gewöhnlichen Thätigkeit der Sinne sich unterscheidendes Wahrnehmungsvermögen besitzt. Vom Traum unterscheidet sich der S. dadurch, daß bei der Geschlossenheit der äußeren Sinne ein inneres Leben beginnt, welches von den Schlafwachen mit Bewußtsein als solches erkannt wird. — Für die Erkenntnis des Wesens des S. hat erst in letzter Zeit die medizinische Wissenschaft das entscheidende Wort gesprochen, indem sie denselben als einen krankhaften Zustand der Nerven erkannte (vgl. Real-Encycl. der gesamten Heilkunde, Wien und Leipzig, 1889). Eine Menge pathologischer Erscheinungen sind mit dem S. verbunden: Hitze und Kälte der Glieder; Veränderung von Atmen und Blutlauf; Seufzen, Weinen, Nacktkampf; Erweiterung der Pupille; Erstarrung, Sprachlosigkeit, Phänomene des Scheintodes. — Die okkultistische Geheimwissenschaft hat sich eingehend mit den wunderbaren Zuständen der Somnambulen beschäftigt. In neuerer Zeit hat Schelling versucht, eine philosophische Begründung zu geben: nach ihm gehört das Wachen dem idealpolaren, das magnetische Schlafleben dem tellurischen Pole an, deren jeder das gesamte Geistesleben umschließe. Seine Schüler feierten die von den Somnambulen geübte Thätigkeit des Hellsehens (*clair-voyance*) als völlige Entleerung der Seele, ihre Freiwerdung und Versetzung in Gott (Justinus Kerner, Jung-Stilling, Eichenmayer, S. h. v. Schubert). Von neueren Philosophen haben F. H. Fichte, Schopenhauer, Fortlage, Berth dem S. reiche Beachtung geschenkt. — Der S. spielt in der Geschichte der Austerreligion eine bedeutende Rolle. Die Mythen der Ägypter, Griechen, Römer, die delpischen Orakel, die Träume Askulaps, die Verzückungen der schamanistischen Priester bei den Naturvölkern, und wohl auch ein großer Teil der ekstatischen Visionen von hysterischen Nonnen (Katharina Emmerich; Brentanos Beschreibung), welche die katholische Kirche als Wunder preist, beruhen auf den krankhaften Störungen und Erscheinungen des Nervensystems, wie sie bei den Schlafwachen beobachtet werden. —

Die reichsten und interessantesten Aufschlüsse über diese Nachtseite des Seelenlebens geben: Justinus Kerner, Die Seherin von Krebbs, Stuttgart 1892 (6. Aufl.); Berth, Max., Die mythischen Erscheinungen der menschlichen Natur, Leipzig 1861; Fund, Heinz., Der Magnetismus und Somnambulismus, Leipzig 1894. In gloriam der katholischen Kirche ist der S. am besten beschrieben worden von Görres (Mythik, 1836–42). — Dem Seelsorger, welcher mit somnambulen Kranken zu thun hat, sei vor allem die psychiatrische Prüfung empfohlen, daneben Voricht und Nüchternheit in der Prüfung der Phänomene.

Sonderbund und Sonderbundsrieg. Infolge politischer Ereignisse, besonders der Angriffe der Freischaren auf der einen Seite und der inneren konfessionellen wie Partei-Gegensätze

innerhalb des schweizerischen Bundesregimentes auf der anderen Seite, schlossen die sieben katholischen Kantone: Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Valais zum Schutze gegen etwaige ihren Interessen zuwiderlaufende Bundesbeschlüsse im Dezember 1845 den sogenannten Sonderbund. Nachdem der Inhalt des Vertrags, der erst geheim gehalten wurde, öffentlich bekannt wurde, beschloß die Tagelagung vom 20. Juli 1847 von Bundeswegen die Auflösung des Sonderbundes, doch kamen die Anhänger des letzteren dem Beschlusse nicht nach. Als nun nach diesem die Vertreibung der Jesuiten aus der Schweiz und eine Verfassungsänderung von der in ihrer Mehrheit liberalen Gesamtvertretung des Bundes beschlossen wurde, griffen die Sonderbündler Ende Oktober 1847 zu den Waffen, wurden jedoch durch die Bundesstruppen unter dem General Dufour am 23. November 1847 in der Schlacht bei Gieslikon und Rothkreuz total geschlagen. Der Krieg war damit zu Ende, der Sonderbund wurde aufgelöst und mußte sich die Verfassungsänderung vom Jahre 1848 (s. Art. Schweiz) gefallen lassen, gegen die er selbst, wie auch auswärtige Mächte, vergeblich protestirte.

Sonner, Ernst, Socinianer, geboren 1572 in Nürnberg, bei seinen medizinischen Studien in Leiden für den Socinianismus gewonnen, nach großen Reisen durch Frankreich, Italien und nach Oxford 1605 als Professor der Medizin nach Altdorf berufen, wo er nicht nur für seine spezielle Wissenschaft wirkte, sondern auch unter dem Schein der Orthodorie eine sehr eifrige und geschickte Propaganda für den Socinianismus trieb. Nach seinem im Jahre 1612 erfolgten Tode zeigte es sich, daß sich durch ihn in Altdorf eine iörentliche socinianische Gemeinde herangebildet hatte. Unter seinen Schriften ist besonders eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen zu nennen. Vgl. Zeltner, Hist. Crypto-Socinianismi Altorfinae acad. Lips. 1729.

Sonnabend, großer oder stiller (sabbatum magnum oder sanctum), s. d. Art. Charwoche, Bd. I, S. 698.

Sonne, als Mittelpunkt unseres Planetensystems der alten Welt nicht bekannt. Überall aber wird sie als Sperdentin des Lichtes und der Wärme, als Ursache des physischen Lebens hochgefeiert. Nur ist entschieden hervorzuheben, auch für die biblische Sprache, daß die Sonne der südlichen Völker nicht nur die belebende und ernährende Mutter, sondern auch die schädliche, alles verzehrende und versengende Naturkraft ist. — I. Die Bibel sagt uns, daß Gott die Sonne als großen Leuchter an den Himmel gesetzt hat. Ihr Glanz wird nur von der Herrlichkeit Gottes übertrahlt. Sie läuft ihre Bahn vom Morgen bis zum Abend. Sie teilt mit dem Mond die Zeit in Tag und Jahr. Nach vollendeter Arbeit geht sie in ihr Belt; morgens tritt sie wie ein Bräutigam aus ihrer Kammer. Die Sonne ist keine ewige Kreatur; in der neuen Welt wird keine Sonne mehr nötig sein: Gott selbst ist die Sonne. Nur

einmal (Ps. 84, 12) wird Gott mit der Sonne verglichen: Sonne und Schild ist Jahve Elohim. Es gehört zu der auffallenden Meinung der biblischen Sprache, auch in der Poesie, daß man solche Allegorien vermied, welche zu der heidnischen Verwechselung von Schöpfer und Geschöpf führen konnten. Selten wird die göttliche Gnade in der Poesie mit der Sonne verglichen (Mal. 4, 2); auch ihre wohlthätige Macht (2 Sam. 23, 4) tritt für den Orientalen gegen ihre versengende Mut zurück (Jes. 49, 10). Für die vielumstrittene Stelle Jos. 10, 12—14 (Sir. 46, 5), die in dem bekannten Streit zwischen Bisco und Knat (s. d.) als Schibboleth der beschränkten Orthodorie bezeichnet wurde, ist doch hervorzuheben, daß sie nach Jos. 10, 13 ein Citat aus dem Buch des Reddichen, einer uralten Liebersammlung, darstellt, daß sie also sich selbst als eine dichterische Verherrlichung der Macht und Hilfe des Herrn gibt, deren Wortlaut sich der nörgelnden Erwägung oder astronomischen Verwertung von selbst entzieht. Die Luk. 23, 45 als Zeichen des Todes Jesu berichtete Sonnenfinsternis war nicht astronomischer Art, eine solche war zur Zeit des Vollmondes unmöglich, sondern wurde von Gott gefügt, um die Stunde des jetzt über die Sünde der Welt ergehenden Gerichts und des sich ergießenden göttlichen Zorns anzuzeigen.

II. In dem Kultus der heidnischen Völker wird die Sonne als hohe Gottheit, meist als männliches Wesen verehrt. Sie bietet täglich das für das Gefühl überwältigende Schauspiel des Auf- und Niedergangs. Sie ist die lebens-erzeugende und lebererhaltende Macht. Sie ist die reine, unbefleckte Gottheit (von „Sonnensflecken“ wußte man nichts), sie scheint in die Finsternis, sie bringt den Frel an den Tag, sie ist Schöpferin des Augenlichtes, Urheberin des zeitlichen Verlaufs, Herrscherin der sichtbaren Vegetation. Die auffällige Erscheinung, daß bei den meisten Völkern des Altertums mehrere Sonnengottheiten verehrt wurden, beruht entweder auf einer Differenzierung ihrer Machtaussagen (Leucht, Wärme, Sengkraft), oder auf dem bekannten religionsgeschichtlichen Prozeß, daß durch allmähliche Vermischung mehrere Gottheiten sich in einem Nacheinander oder auch Nebeneinander ablösen konnten. — Die mythologische Vorstellungen haben ihren Grund in dem vielseitigen Anschauungsunterricht, den die Sonne der religiösen Phantasie erteilt. Die Sonne erscheint dem Stoff nach als Feuer, der Form nach als Scheibe. Es lag nahe, in die Scheibe ein Menschenantlitz zu zeichnen. Auf die Welt scheint die Sonne wie ein großes, leuchtendes Auge herab. Ihre Bewegung ergibt die Vorstellung eines geflügelten Wesens, oder eines von Feuerrosen gezogenen Wagens. Ihre Strahlen sind Geschosse oder Pfeile. Im Kampf mit der Nacht wird die Sonne zum Helden. Ihr feuriger Glanz wird ebenso gefeiert, wie ihre schöne, liebreizende Gestalt. — Wir geben im folgenden einen kurzen Abriß des Sonnenkultus bei den Semiten, den Ägyptern, den Altindern, sowie von den biblischen Spuren

abgöttischer Sonnenverehrung in Israel. Dagegen lassen wir außer Betracht die Sonnenanbetung bei den Naturvölkern, sowie in der gegenwärtigen Heidenwelt (in Japan steht heute noch die Sonne im Mittelpunkt der Nationalreligion).

Der Sonnengott der Babylonier Schamasch (sumerisch *udu* = Tag Licht; hebräisch *šmš*) ist der zweite in der Trias Sin Samas Ramman. Er wurde in den südbabylonischen Städten Larja und Sippar (Tempel Ebabarra d. h. Haus des glänzenden Lichtes; sein Bild bei Rawlinson Rawl. V, 50) verehrt. In späterer Zeit tritt sein fiberischer Charakter zurück; er wird mit dem Range eines Oberrichters der irdischen und himmlischen Welt bekleidet. Viel populärer ist Marduk, ursprünglich solare Lokalgottheit von Babel, der Sohn Ea oder der Sohn Sin genannt, der im neubabylonischen Reiche monarchisches Ansehen erlangte (siehe den religionsgeschichtlich musterhaften Aufsatz Marduk von Alfred Jeremias in Roschers mythol. Lexikon). Er ist ursprünglich der über dem Firmament im Verborgenen wohnende Lichtgott. Er öffnet die Porten des Himmels, bringt den frohen Tag, fährt mit seinem Wagen den Himmel entlang. Der in Nippur verehrte Adar Ninib ist Gott des Sonnenuntergangs. Dem mythologischen Bereich gehört Izdubar an, er ist wie Herakles und Siegfried ursprünglich ein Sonnengott. Er ist der Held des altbabylonischen Zwölf-tafelepos; seine Ähnlichkeit mit dem griechischen Herakles ist unverkennbar. — Die phönizischen Gottheiten sind ursprünglich Sonnengötter. Melkart von Tyrus, der glühende Sonnengott, dem Menschen, besonders Kinder, geopfert werden, erlangte in ganz Phönizien monarchisches Ansehen. Der syrische Baal und Moloch ist ursprünglich Sonnengott Ba'albet = Heliospolis). Auch der bekannte Syrer Gott Hadad bezeichnet Macrobius als Sonnengott. — Bei den heidnischen Arabern ist der Sonnenkult uakel. Bei ihnen ist schams weibliche Gottheit, sie wird auch schlechtthin *al ilahat* (Herodot alilat) genannt. Eine Spur fortdauernder Sonnenabgötterei bei den Arabern des Felsam ist Sure 41, 37. Der palmyrenische Gott Malachbel ist ursprünglich die Sonne, in einer bilinguen Inschrift wird er als *Sol sanctissimus* bezeichnet. In den himjarischen Denkmälern ist *ww* ebenfalls weiblichen Geschlechts, sie heißt „die Glück spendende“. Die Nabatäer errichteten nach Strabo der Sonne Altäre auf den Dächern. — Bei den Ägyptern ist in der Volksreligion Ra oder Re die höchste weltregierende Gottheit, eine unnahbare Majestät. Sein heiliges Tier ist der Sperber, sein Bild zeigt gewöhnlich einen Sperberkopf. Auch der Bennuvogel (der griech. Phönix) und der Obelisk galten als seine Verkörperung. Neben ihm ist Hru oder Huru, die Sonne in ihrer lebensvollen Aktivität, der junge, strahlende Krieger, der mit der Finsternis kämpft, der ewige Gegner des Seth. In der Reichsreligion sind Ra und Horus die Nationalgottheiten des Reiches, Ra der Vater, Horus der Sohn, beide heißen

„Götter des Horizontes“. Der tägliche abenteuerreiche Lauf des Horus (Harniadris) ist von reichlichen Mythen durchwoben. — Bei den alten Indiern genießt Surya, der Leuchtende, ein Sohn Himmels und der Erde, göttliche Verehrung. Er ist Beleber, Güter, Erhalter des Weltalls. Die Sänger (Rutya) lassen ihn auf lichtem Wagen mit 7 falben Rossen bespannt seine Himmelsbahn durchlaufen. Eine zweite Gestalt des Sonnengottes ist Savitar, der goldhaarige, goldarmige Jüngling, der auf goldenem Wagen durch die Weltbahn fährt; er wehrt das Böse und vergibt die Sünde. Eine dritte Gestalt ist Pūṣhan, der glutenreiche Gott mit dem goldenen Speer, der Erzeuger der Fruchtbarkeit. Alle drei Gottheiten fanden sich in den altindischen Beden: je nach Anlaß wird die Sonne als leuchtende oder belebende oder ernährende Gottheit angerufen. Ihr Sinnbild ist das Auge oder das Antlitz, später das Sonnenroß. — Der verführerische Reiz des Sonnenkultus hat auch die zum Gözendienst geneigten Israeliten bezaubert. Der Baal- und Molochdienst ist wesentlich Sonnenkultus (die zeugende und die verderbende Kraft der Sonne). In der assyrischen Zeit wurde der Kultus des Himmelsheeres von den Heiden nachgeahmt: Manasse (2 Kön. 21, 3) und Amon, vielleicht auch Ahas (2 Kön. 23, 12) frönten diesem Afterkultus, Jeremia (19, 13) erzählt, wie man der Sonne auf den Dächern räuchert; das Deuteronomium (5 Mos. 4, 19) warnt vor der heidnischen Sünde der Sonnenanbetung. Bei Eschiel (8, 16) ist die Sonnenanbetung der 25 vornehmen Männer der Gipfel des Gözendienstes. Als Josia den Kultus reformierte, mußte er auch Sonnenrosse und Sonnenwagen vom Tempelvorhof wegschaffen lassen (2 Kön. 23, 12). Die Rosse und Wagen des Sonnenkultus sind unseres Wissens im jemitischen Altertum nirgends bezeugt; dagegen werden sie im persischen Mitradienst häufig erwähnt (schon im Avesta). Simson, „die kleine Sonne“ wurde mit den mythischen Sonnenhelden in Zusammenhang gebracht; doch können selbst hier die rein natürliche Betrachtung, die Parallelen mit dem babyl. Izdubar-Gilgames, sowie mit dem griechischen Herakles nicht genügen, um Entlehnung anzunehmen. — In der christlichen Kunst ist die Sonne ein Sinnbild Christi (Luk. 1, 79). Im ambrosianischen Hymnus wird er als „Sonne des Heils“ begrüßt. In der manichäischen Religion wurde das Bild so umgiert, daß Sonne und Christus in einander flossen. Augustin verglich die *conceptio passiva* der Maria mit einem Sonnenstrahl. Sonne und Mond sind häufig an den Ecken altchristlicher Sarkophage zu sehen, immer in Begleitung des guten Hirten: eine schöne Illustration zu Jes. 60, 19. 20. Auf Kreuzsfigen vom 6. bis 15. Jahrhundert findet sich die Sonne als Aepcefforium der Kreuzigung.

Sonnenfinsternis. In den astronomischen Berichten der Babylonier (veröffentlicht im III. Band des Rawlinson'schen Inschriftenwerkes) finden wir Berechnungen von Mondfinsternissen und Angaben über beobachtete Sonnenfinsternisse.

wie. An dem berühmten assyrischen Eponymen-
kalendar, dessen chronologische Zuverlässigkeit der
jüngsten Chronologie Rechnung gleichkommt,
findet sich für das Jahr 763 die hochwichtige
Bemerkung: Im Monat Siman verfinsterte sich
die Sonne. Eine solche totale Sonnenfinsternis
sah nach der Beobachtung unserer Astronomen
am 15. Juni 763 statt: so ist dieses Datum
das Fundamentalfahr für die alte Chronologie
Vorderasiens geworden. — Die Bibel weiß
nichts vom regelmäßigen Eintreten der Sonnen-
finsternis. Sie ist ein außergewöhnliches
Wunder, bei den Propheten ein Vorzeichen für
den Tag des Herrn.

Sonnennjahr. Die Babylonier rechneten in
ihrem bürgerlichen Leben nach Mondjahren, sie
kannten aber auch sehr wohl das astronomische
Sonnennjahr, das sie auf 365 1/4 Tage berech-
neten, und ließen den 12. (oder 6.) Monat als
Schaltmonat folgen, um Mond- und Sonnen-
jahr auszugleichen. Die Israeliten haben von
den Babyloniern das Sonnenjahr übernommen
(Vgl. historia sabbati); ursprünglich hatten sie
das Mondjahr. Interessant ist die Thatsache,
daß das altarabische Jahr ein Sonnenjahr war
(Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1892).

Sonnenfieber: (Axeurbi, Axeorbier) hieß
eine armenische Sekte, über die wir nur sehr
spärliche Nachrichten haben, namentlich in einem
Brief des Nerses Klajensis (s. Nerses 2.) nach
der Stadt Samojata, in der sich viele Axeorbier
aufhielten und Aufnahme in die Kirche wünschten,
wohl weil sie sonst auch die nationale Gemein-
schaft mit ihrem Volk, die damals allein noch
von der Kirche aufrecht erhalten wurde, verloren
hätten. Nach den Andeutungen von Nerses
haben wir es hier mit einem jedenfalls sehr weit
zurückreichenden Rest armenischen Heidentums
zu thun, in dem es Sternanbetung (daher
„Sonnenfieber“) und Verehrung eines Baumes
(Pappelbaum) wie auch verschiedene Zauberkünste
gab. Mit den Paulicianern und Thondrakern
s. s. können sie namentlich nichts Gemein-
sames gehabt zu haben; letztere Beglaubigungen
und Einwirkungen sind möglich, aber unbekannt.

Vgl. Die Kaiserzeit in Byzanz, von
Kaiserreiche von Karapet Ter-Mrttziach, Leipzig
1873.

Sonnenstich: makkath-schesch, vgl.
Ps 121, 6; Job 49, 10; Jer 1, 8; Lk 11, 7, 10.
Er wirkt leicht tödlich, es tritt infolge von
Hyperämie eine Entzündung der Hirnhäute und
oft zwischen dem 3. und 7. Tage der Tod ein.

Sonnenuhr. Als Mittel zur Zeit-
Bemittelung eine Sonnenuhr aufgestellt zu
haben (Zef. 38, 8; 2 Kön. 20, 9). In der
nachchristlichen Zeit begann man den Tag nach
Stunden zu teilen. In Rom waren
Uhren (sola) seit 263 v. Chr. bekannt,
in der Kaiserzeit waren sie außerordentlich ver-
breitet.

Sonnigen, i. Monneten Nr. IV. 3. 1894.

Sonniten, i. Zimmern.

Sonntaa. Sonntagsfrage. Die Feier des
Sonntags ist in der Sonntagsfrage an der Spitze

lichen Gemeinde üblich gewesen zu sein. Schon
an dem dem Auferstehungstag folgenden Sonnt-
tage finden wir die Jünger feiernd versammelt
(Joh. 20, 26) und ebenso an dem Sonntag
der Pfingstwoche (Act. 2). Nur gelegentliche
Bemerkungen (Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2;
Eph. 1, 10) lassen gerade durch ihren ge-
legentlichen Charakter erkennen, daß sie etwas
berichten, was in der Gemeinde allgemein
verbreitet und von niemandem bestrittene Sitte
war. Ebenso weist der Name „des Herren
Tag“ deutlich darauf hin, daß die Sonntags-
feier sich naturgemäß als stete Erinnerung der
Auferstehung Jesu gebildet hatte. Das Schema
der siebenstägigen Wiederkehr ergab sich dem an
die siebenstägige Woche durch das mosaische
Gesetz gewöhnten Israeliten von selber. Nir-
gends in der Schrift ist aber eine An-
deutung, daß man den Sonntag bestimmt habe,
an die Stelle des Sabbats zu treten,
daß man die Arbeitsenthaltung des letzteren
auf diesen übertragen wollte, oder daß man die
Einrichtung der Sonntagsfeier als ein Gebot
Christi aufsahe, oder daß die Apostel sie etwa
nach Weise der Apg. 15 erwähnten Wünsche
der Christenheit empfohlen hätten. Im Gegen-
teil sehen wir bei den Jüdischriften beides,
die Begehung des Sabbats nach alttestament-
licher Regel und die Sonntagsgemeindefeier,
also die letztere sicherlich ohne Sabbatsruhe, da
ja sonst zwei Ruhetage entstanden wären. Und
wie hätten die Heidenchristen die alttestamentl.
Sabbatsfeier vollziehen können, sie, deren größte
Zahl Sklaven waren und über ihre Zeit nicht
frei verfügten! Es hat aber nicht ein Märtyrer
um der Sonntagsruhe willen geblutet, während,
wenn wirklich der Sonntag den Charakter des
Sabbats gehabt hätte, gerade hier der offenste
Konfliktpunkt würde gelegen haben. Außerdem
weist auch die Stunde des sonntäglichen Gottes-
dienstes, anfangs die Abendstunden, später zu
Plinius' Zeit der frühe Morgen (stato die
ante lucem, an feststehendem Tage vor Sonnen-
aufgang), also die arbeitsfreien Stunden, da-
hin. Der Begriff stato die und 1 Kor. 16, 2
lassen zugleich erkennen, daß die sonntägliche
Feier vor den täglichen Versammlungen aus-
gezeichnet wurde und den Charakter des Haupt-
gottesdienstes gewann, während Kol. 2, 16 dar-
auf hinweist, daß jeder Gedanke, einen Tag vor
dem andern mit religiöser Heiligkeit auszu-
statten, im Namen der christlichen Freiheit von
den Aposteln entschiedenste Zurückweisung er-
fuhr. Und so blieb es in der nachapostolischen
Zeit. Die Didache hat beides, „den Sabbat“
und „den Herrntag“, nebeneinander. Ignatius
(ad. Magn. 9) weist alles „Sabbatisieren“
von der Sonntagsfeier ab. Barnabas
(cp. 15) begründet sie mit der Auferstehung
und ersten Erscheinung Jesu. Justinus
Martyr (Apol. I. 67), der zuerst den Namen
„Sonntag“ verwendet, erklärt zwar aus-
drücklich, daß der „Sabbat“ wie das ganze
mosaische Gesetz abgesehen sei. Andererseits war
es natürlich, daß in der heidenchristlichen Ge-
meinde, die ja nach dem Jahre 100 n. Chr. allein

auf dem Plan stand, unter dem Einfluß des Alten Testaments der Gedanke entstand, daß nach Gottes Schöpferwillen dem Menschen eine in regelmäßigem Turnus wiederkehrende Ruhe zukomme und daß man anfang, in dem Maße, wie es möglich war, diese Ruhe mit dem Tage zu verknüpfen, den man durch gottesdienstliche Feier vor den anderen auszeichnete. So finden wir schon bei Jrenäus (c. haeres. 4, 30) und Tertullian (de corona mil. 3) den Hinweis darauf. Der letztere bemerkt, daß der Christ am Sonntag nicht faste, noch beim Gebet kniee und sich der Arbeit enthalte, aber er begründet das ohne jede alttestamentl. Beziehung mit dem Freudencharakter des Tages, an welchem man sich von allen Sorgen nach Möglichkeit frei mache. Und diese Anschauung vertreten nun auch in der Zeit, welche schon kirchliche und staatliche Sonntagsgesetze kennt, noch Hieronymus, Gregor der Große und Augustin, der (in Ps. CL) sagt, der Sabbat bedeute Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung. Jene Zeit der Gesetzgebung begann aber mit Konstantin d. Gr., also mit der Anerkennung des Christentums durch den Staat, durch welche aber die bis dahin nicht vorhandene Möglichkeit einer sonntäglichen Arbeitsenthaltung für jedermann geschaffen wurde. Aber diese Bestimmungen beziehen sich nicht auf die alttestamentlichen Vorschriften und verlangen auch nicht völlige Arbeitsseinstellung, sondern gehen stückweise vor, indem Konst. nur den Stillstand der Gerichte und städtischen Gewerbe (nicht der Erntearbeiten) 321 und später den der militärischen Übungen verordnete, Theodosius (381) das Schauspiel und ähnliche dem sonntäglichen Gottesdienst hinderliche Verrichtungen untersagte. Die Synode zu Laodicea 363 begehrt aber nur Ruhe, soweit es die Christen vermögen, und warnt dabei, wie noch später das 3. Konzil von Orleans 538, vor jüdischen Ideen, die keinerlei Arbeit gestatten wollen.

Wir erkennen hieraus, daß bis an die Schwelle des Mittelalters man dem Sonntag seinen ursprünglichen Charakter rein zu bewahren sich mühte, daß man mit verständigem Sinn den sozialen Kern der alttestamentlichen Sabbatgesetze aber in ganz freier Weise sich anzueignen suchte — und daß sich schon die Gedanken regten, welche den Sonntag zum neuteamentlichen Sabbat machen wollten. Diese letzteren kommen nun zum Siege in der karolingischen Zeit. Das Bewußtsein um das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament war getrübt, man brauchte starke Mittel zur Erziehung der der Kirche einverleibten rohen Massen, die Gedanken der Erneuerung der alttestamentlichen Theokratie durch Kaiser und Papst beherrschten die Gemüter. So forderte Karl d. Gr. im Namen von Exod. 20, 8 die Sabbatrube: „Wir befehlen, was auch der Herr im Gesetz geboten hat.“ Sprach doch sein Theologe Alcuin die

Ansicht aus, daß die christliche Sitte sehr angemessen die Beobachtung des Sabbats auf den Sonntag „übertragen“ habe (homil. XVIII p. Pentec.). Dieselben Gedanken machte Kaiser Leo VI. für den Orient wirksam. Diese Anschauung wurde die herrschende durch Thomas v. Aquino und für die römische Kirche sehr bezeichnend so durch den Cat. Rom. festgelegt, daß man zwar erklärte, die Sabbatfeier sei durch Christi Tod aufgehoben, aber „die Kirche“ habe beschlossen, die Feier des Sabbats auf den Feiertag zu übertragen. Übrigens blieb diese Anschauung in beständigem Kampf mit der Abneigung des Volkes. Sowohl in Folge unreligiösen Sinns, wie verständiger Anschauungen und der sich mehren und den Sonntag verbunkelnden Feste ist es bis zur Reformation niemals zu einer puritanischen Sabbatrube gekommen. Auch heute ist am Sonntag in katholischen Ländern von „Sabbatrube“ absolut nichts zu merken.

Die lutherische Reformation stellte die Wahrheit sogleich wieder fest. Luthers kleiner Katechismus schweigt in der Auslegung des 3. Gebots sehr bezeichnend von dem Tage und der Ruhe. Der Große Kat. führt ausdrücklich aus: 1. das Sabbatgebot galt nur den Juden für bestimmte Zeit; 2. man halte Feiertag nicht um der verständigen Christen willen, sondern leiblicher Ursache wegen, damit auch der gemeine Mann einen Tag ruhen könne und daß man Zeit zum Gottesdienst habe, bei dem Sonntag bleibe man nicht gezwungen, sondern der Ordnung wegen; 3. heilig halten aber heiße „heilig Wort, Werk und Leben führen“, also „Gottes Wort treiben“, denn das sei das „einzige Heiligtum“, was den Menschen heilig macht. Das gelte zwar für alle Zeit, aber der „Gemeinschaft“ und des „Hausens“ wegen thue man es „sonderlich“ am Sonntag; 4. Sünde thäten, die die Kirche schwänzen, in Tabernen liegen und ohne Herz zur Kirche kommen, die wilden und fatten Geister. Dieselbe Lehre vertritt die Conf. Aug. Art. 28. Sie negiert auf das bestimmteste das „göttliche Recht“, sieht in der Wahl des Sonntags einen Akt der christlichen Freiheit, läßt nur den Gesichtspunkt der Versammlung gelten und erklärt alle Fragen, wie weit man am Sonntag arbeiten mag, für „Gewissensfrage“. Ebenso noch Chemnitz (Examen. P. IV, 21 ff.).

Mit dieser Lehre steht anfangs die reformierte Kirche in vollem Einflang. So Zwingli in den Artikeln 1523: „Die so Zeit und Statt anbinden, berauben die Christen ihrer Freiheit.“ Ebenso Calvin in den Inst. 1536 „wegen der ordnungsmäßigen Zusammenkunft der Gemeinde“. Diese Anschauung ist symbolisch fixiert durch die Conf. Helvet. II, 24: „Den Sonntag, nicht den Sabbat feiern wir mit freier Beobachtung“, und durch den Heidelb. Kat. Fr. 103. Calvin schlug allerdings später die andere Richtung ein, indem er später dem Satz: „Der Sabbat ist aufgehoben“ den andern „dieses Gebot steht fest“ zur Seite stellte und durch die ordonnances

ecclésiastiques praktisch die sabbatarischen Gedanken durchzuführen suchte. Eine ähnliche, wenn auch weniger energische Wendung wird auf luth. Gebiet durch Joh. Gerhard (Loc. XIII, S. 123 ff.) eingeleitet.

Der streng sabbatarische Gedanke ist das Produkt des judaisierenden Christentums der schottischen und englischen Presbyterianer und Puritaner, obwohl Bezä und Petrus Martyr ihn schon vorher aussprachen. Aber der puritanische Geist gab ihm sein Gewicht. Diese Anschauung, welche in der Westminster-Konf. a. 21, 7 ihren Ausdruck gefunden hat (der Sonntag ist beständig bis zum Ende der Welt wie der Sabbat zu feiern), hat durch Volksgesetz die eigentümliche Sonntagsfeier geschaffen, welche in England und Nord-Amerika herrschend wurde und sich trotz vieler, nicht immer durch christliche Gedanken getriebener Opposition, im ganzen bis heute behauptet hat. Im deutsch-lutherischen Gebiet wurde gegenüber der laxen Sonntagsfeier die von Joh. Gerhard eingeschlagene Richtung durch Spener wenn auch mit gemäßigtem Schritt weiter verfolgt. In dem in unserem Jahrhundert entbrannten Streit über den Sonntag ist ebenso die sabbatarische wie die lutherisch-schriftgemäße Anschauung vom Sonntag zum Vorratskommen. Da das Gewicht der Wahrheit bei der letzteren ist, hat sie, obwohl die erstere sich für die Praxis gegenüber der Sonntagsnot bef. empfahl, doch allmählich die Oberhand gewonnen. Vgl. bes. Th. Zahn, Die Geschichte des Sonntags, 1878; E. Haupt, Der Sonntag und die Bibel, 1878; Uhlhorn, Über die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung, 1870; W. Baur, Der Sonntag und das Familienleben. Weitere Literatur bei Luthardt, Compendium der Ethik, welches, wie auch die ethischen Lehrbücher von Nothe, Martensen und Kübel, die Frage ausführlich bespricht. Was nun die Sonntagsfrage der Gegenwart anlangt, so hatte man unter Aufrechterhaltung der richtigen dogmatischen Gedanken in Deutschland durch eine verständige staatliche Gesetzgebung dafür Sorge getragen, daß nicht Geiz, Dabgier und Zwang der Großen oder eigene Thorheit den gemeinen Mann der Möglichkeit beraube, sich am Sonntag mit der Gemeinde zu erbauen und an diesem Tage die Ruhe und leibliche Erquickung zu finden, welche er nach Gottes durch das Sabbatgebot in alttestamentlicher Form ihm Ausruhen geschenkt. auf die Natur des Menschen und seine Bestimmung Rücksicht nehmenden Willen haben soll. Der unsinnige Versuch der französischen Revolution, die Woche durch die Detasé zu ersetzen, hat seinen Entschluß ausgeübt und in als Entlassung gestorben. Aber eine zunehmende Verweltlichung der Massen, oben und unten, ein immer steigender Verkehr, die wachsende Industrie, welche meinte die Feuer nicht löschen zu dürfen, der Konkurrenzkampf, die wachsende Not, die sich steigende Vergnügungssucht, der wachsende Sinn für Naturgenuss, wenig-

stens im Biergarten, der Sport in allen seinen Gestalten, sonderlich der der Radfahrer, haben teils die alten Gesetze durchbrochen, teils sie illusorisch gemacht, da sie tausend neue Bahnen der Verwendung des Sonntags für irdische Zwecke eröffneten. Man sah mit Trauer, wie hier Tausende von Arbeitern gezwungen wurden, zu arbeiten, wie ihnen der Besuch des Gottesdienstes und der Genuß der Ruhe unmöglich gemacht wurde, und wie unter der Herrschaft des Zeitgeistes andre Tausende in den Strudel ruheloser Sonntagsarbeit und Sonntagsvergünstigungen hineingezogen wurden. So entstand, seitdem Wichern 1849 das Signal gegeben hatte, eine sich verbreitende Bewegung, welche es sich zum Ziel setzte, den Segen des gottesdienstlich gemeinten stillen Sonntages wieder zu schaffen. Zu diesem Zweck wurden zahllose Broschüren geschrieben, Vereine gebildet, Versammlungen gehalten. Die Sonntagsfrage bildete oft den Gegenstand der Verhandlungen auf Synoden und wurde oft durch Petitionen den Regierungen an das Herz gelegt. Blätter, welche noch immer die Sonntagsfrage ex professo behandeln, sind die „Fliegenden“ aus dem Rauhen Hause und Th. Schäfers Monatschrift für innere Mission. Die Bewegung ist in Deutschland nicht erfolglos gewesen. Es ist doch das neue Reichsgesetz vom Jahre 1893 zustande gekommen, das recht wertvolle Bestimmungen enthält. Die Bewegung kann indessen noch nicht haltmachen. Es gilt vor allem den antireligiösen Geist zu bekämpfen, welcher auch das beste Sonntagsgesetz illusorisch macht. Sonst wird nur dies das Resultat sein: statt der entnervenden Arbeit entnervende und zugleich entstillende Lustbarkeit. Nur wird, um der Wahrheit willen, die Bewegung sich von der sabbatarischen Anschauung frei halten müssen. Es war zwar begreiflich, daß beim Blick auf den handgreiflichen Segen, welchen seine Sonntagsfeier dem englischen Teil der evangelischen Christenheit gebracht hat, man im Anfang meinte, daß nur dieselben Grundsätze, welche dort zur Herrschaft gekommen waren, auch bei uns der entseflichen Verwüstung des Sonntags würden wehren können. Jetzt, wo man die evangelische Wahrheit wieder erkannt hat, wo man zudem es weiß, welchen Anteil der englische Volkscharakter an dem Erfolg seiner Sonntagsgesetzgebung hat, wo man ferner sieht, wie auch diese, wo der Geist schwindet, sich machtlos erweist, da z. B. das Radfahren auch dort jetzt eine Verwüstung anzurichten beginnt, welche bei uns die sonntäglichen Extrazüge vollbrachten, muß man anders verfahren. Der Sonntag ist, wie wir gesehen, nur ein geschichtliches Produkt. Er hatte im Anfang nur eine religiöse Seite, er gewann seit den Tagen Konstantins auch eine soziale. Es ist Gottes Wille und für das ewige Leben notwendig, daß wir Gottes Wort lernen und daß die Gemeinde Gottesdienst hält. Es ist Gottes schöpfungsmäßige Einrichtung und für das zeitliche Wohlergehen unerlässlich, daß in

regelmäßigem und zwar siebenartigem Turnus die Arbeit ruhe. Beides hat die Christenheit zweckmäßig und fromm in pietätvollem Anschluß an die beiden großen Tage, welche die Schöpfung und die Veröhnung abschlossen, auf den Sonntag gelegt und vereinigt. So dient eins dem andern. Die Arbeitsruhe dem Gottesdienst, dieser der Weiße der Erholung. Es ist darum dahin zu streben, daß vor allem jedem Christen wirklich die leichte Möglichkeit gegeben wird, sich am Gottesdienst zu beteiligen — und daß niemand gezwungen wird, die Zeit, in welcher er sich erholen darf, mit Arbeit auszufüllen. Was dabei die Frage der Sonntagsarbeit betrifft, dürfte der Kanon Luthards (Kompend. d. Ethik, S. 289) zutreffend sein: „Daß alle Arbeit erlaubt ist, welche dem andern nicht seinen Sonntag nimmt oder verdirbt und der eigenen Person nicht die Erfüllung jenes doppelten natürlichen und geistlichen Bedürfnisses verkümmert, soweit nicht die Liebe solche Verkümmern um Gottes Willen fordert.“

Sonntag, 1. D. Christoph, lutherischer Theolog und Liederdichter, geboren 1654 in Weida, gestorben 1717 als erster Professor der Theologie in Altdorf, vorher Superintendent in Schleusingen. Er pflegte zu sagen: quo propior Luthero, eo melior theologus. Von seinen Liedern haben „Jesus lieb' ich ewiglich“ und „Seht auf, ihr Menschen, Gottes Sohn“ weitere Verbreitung gefunden. — 2. **Karl Gottlob**, lutherischer Theolog und Liederdichter („Feiert laut, o heilige Chöre“; „Fest des Lebens, sei willkommen“; „Gott sah aus ferner Ewigkeit“), geboren 1765 in Nadeberg, gestorben 1829 als Generalsuperintendent von Livland und Präses des Oberkonsistoriums in Riga, wo er früher Gymnasialrektor gewesen war.

Sonntagschule (Kindergottesdienst). Die Sonntagschule hat geschichtlich in zwei Arten und Formen existiert: 1. als Ersatz für den anderweitig fehlenden Religionsunterricht, ja auch für den fehlenden Elementarunterricht, und in dieser Form ist sie im eigentlichen Sinne Sonntagschule; 2. als Versuch den Kindern, für welche der Gemeindegottesdienst noch nicht ganz geeignet ist, einen gerade für sie passenden Gottesdienst zu schaffen, und in dieser Form wird er zum Kindergottesdienste. Als Sonntagschule ist sie 1780/81 durch den Buchdrucker und Rebateur Robert Raites zu Gloucester begründet, um die verwilderten Kinder wenigstens am Sonntage im Lesen und in der Bibel zu unterweisen und sie zugleich in den Gottesdienst zu führen. Aus den zu Anfang bezahlten Lehrkräften sind freiwillige geworden, und bei den allmählich besser werdenden Schulverhältnissen in England beschränkte man sich immer mehr auf die religiöse Unterweisung. In dieser Form ist die Sonntagschule für die ganze „englisch sprechende Welt“ das Hauptmittel für die kirchliche Unterweisung und Erziehung der heranwachsenden Jugend in den

verschiedenen Denominationen geworden. Beim 100 jährigen Jubiläum der englischen Sonntagschule hat Robert König in Schäfers Monatschrift f. X. M. (1883 und 1884) eine Übersicht über den Umfang dieses Instituts in den englisch redenden Ländern gegeben. Aus der neuesten Statistik von 1890 (sechste internationale Sonntagschul-Konvention zu Pittsburg) fügen wir hinzu: Großbritannien und Irland 44 944 Sonntagschulen, Indien 2757, Australien und Neuseeland 5609, Kanada 6706 und die Vereinigten Staaten 108 939. — Aus ähnlichen Gründen entstand und ähnliche Ziele wie die englische Sonntagschule verfolgte das durch (den späteren Papisten) Oden und den Pastor Kauteenberg in St. Georg = Hamburg gegründete Institut, welches durch die Beteiligung Wicherns von so weittragender Bedeutung geworden ist (vgl. Odenberg, Wicherns Leben I 280 ff.). Auch in Bremen ward 1826 durch Treviranus eine ähnliche Sonntagschule gegründet, an beiden Orten aber sollte durch dieselbe vor allem ein Ersatz für den mangelnden Schulunterricht überhaupt geschaffen werden. Was so hier und noch an anderen Orten (z. B. Berlin durch Baron v. Kottwitz, Elberfeld u. s. w.) unternommen wurde, veraltete bei der eintretenden Verbesserung des Volksschulwesens.

Einen neuen, lebenskräftigen Aufschwung aber nahm die Sache, als im Jahre 1863 von Amerika aus in Deutschland Propaganda für die dortige rein religiöse Sonntagschule gemacht wurde. Allerdings war damals Albert Woodruff aus Brooklyn nach Deutschland bringen wollte, war an sich ein für uns absolut nicht passendes, exotisches Gewächs, denn es setzte eben die in Amerika bestehenden Verhältnisse in Kirche und Schule voraus; aber bald erkannten einsichtige Männer, daß in dem Dinge doch ein Kern stecke, der auch für unsere Verhältnisse brauchbar sei, um so eine fühlbar werdende Lücke in dem gottesdienstlichen Leben unserer Kirche auszufüllen. Je mehr sich Woodruff von der Sache zurückzog, desto mehr trat der für uns brauchbare Kern der Sache hervor, nämlich die gottesdienstliche Versorgung der heranwachsenden Jugend. Woodruff fand einen begeisterten Gehilfen in dem früheren Bremer Kaufmann Bröckelmann. Beide Männer bereisten Deutschland, um ihren Ideen Eingang zu verschaffen (vgl. den Reisebericht von Bröckelmann im Sonntagschulfreund 1888 Nr. 7) und gewannen dann in dem Lehrer Ostermeyer aus Lindau einen ständigen Reiseagenten. Neben diesem war besonders thätig Pastor Prochnow in Berlin, an dessen Stelle hernach als Reiseprediger traten zuerst Basche und dann Reinhard. In Berlin hat sich ein Komitee für die Sonntagschulsache gebildet, dessen bekannteste Mitglieder Propst v. d. Goltz, D. Dalton und Graf Andreas Bernstorff sind. Um die Gemeinjamkeit unter den einzelnen Schulen zu pflegen, sind nicht bloß landeskirchliche Verbände ins Leben getreten, sondern alljährlich sammelt sich auch eine allgemeine Sonntagschulkonvention (die letzte —

9. — tagte im Mai 1896 in Halle). Eine umfangreiche Litteratur beschäftigt sich mit der Sonntagschule, und in Berlin besteht eine eigene „Deutsche Sonntagschulbuchhandlung“. Die bedeutendsten Zeitschriften sind „Der Sonntagschulfreund“ von Dalton und „Der Kindergottesdienst“ von Tiesmeyer, Volkmann und Zaulied. Nach einer noch von Brückelmann 1878 aufgestellten Statistik gab es damals in Deutschland 1466 Sonntagschulen, die eben genannte internationale Statistik gibt für 1890 schon 3231 Sonntagschulen an, und 1894 hatte Berlin mit Vororten 113 Sonntagschulen mit 1892 Helfern und Helferinnen und 33 691 Kindern (Sonntagschulfreund 1894, Heft 9).

Wie schon bemerkt, hat die Sonntagschule in Deutschland allmählich einen anderen Charakter angenommen, als sie in den englischen Ländern hat. Das durch die Taufe der Kirche eingefügte Kind wird zunächst durch Haus und Schule im Worte Gottes unterwiesen; solange aber, wie in Deutschland, namentlich die Schule noch dieser ihrer Pflicht eingedenk ist und in dieser Beziehung von der Kirche beaufsichtigt werden kann, wird es keiner weiteren, eigentlich kirchlichen Veranstaltung in dieser Richtung bedürfen. Zur Zeit wenigstens ist die nordamerikanische Sonntagschule für Deutschland noch kein Bedürfnis; was aber werden wird, steht in Gottes Hand. Doch bei der Loslösung der Familien vom gottesdienstlichen Leben bedarf es jetzt noch mehr als früher, wo die Teilnahme am Gottesdienst zur selbstverständlichen Familiensitte gehörte, einer frühzeitigen Gewöhnung der Kinder an das gottesdienstliche Leben, und da man sie nicht unbeaufsichtigt in die ohnehin nicht für sie, sondern für Erwachsene bestimmten Gottesdienste führen kann, so folgt daraus die Notwendigkeit, besondere Gottesdienste eben für Kinder einzurichten (vgl. das Eisenacher Feserfest von v. d. Goltz. „Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßigste Art ihrer Einrichtung“ 1888). Schon 1837 schrieb Hölting: „Daß wir in unserer gegenwärtigen kirchlichen Praxis für die Katechumenen nur einen Unterricht, aber keinen Kultus, keine liturgischen Handlungen haben, durch welche dieselben zur Taufe oder zur Konfirmation allmählich vorbereitet hingeführt werden, scheint zu beklagen zu sein.“ Auch 1881 auf dem Kongress für innere Mission in Bremen wurde von Dibelius dieser Zweck der Sonntagschule entchieden betont: „Wir bedürfen keiner Ergänzung für die Schule, sondern eines Gottesdienstes, daher ist es gut, auch den irreführenden Namen Sonntagschule aufzugeben und den Namen Kindergottesdienst dafür anzunehmen“. Wenn auch noch in einzelnen Kreisen, namentlich in den englischer Art sich zueigenden, der Name Sonntagschule als Stichwort beibehalten ist, so ist doch in lutherisch gerichteten Kreisen Name und Gedanke des Kindergottesdienstes acceptiert worden. Das Kind, wenn es die nöthigen Kenntnisse durch Haus und Schule gewonnen hat, wird, um auch ihm den Sonntag zu einem Tage gottesdienstlicher Feier zu machen, in den

Kindergottesdienst geführt, und seine Teilnahme an diesem dauert solange, bis es mit Verständnis am Gottesdienste der Erwachsenen teilnehmen kann. Zu beachten ist dann noch das Verhältnis des Kindergottesdienstes zu den kirchlichen Katechisationen (Kinderlehren), an welchen ja meist die der Konfirmation entgegenreisenden Kinder, also etwa vom 11.—13. Jahre teilnehmen. Hat das Kind ein Jahr die Schule besucht, so tritt es, etwa mit 7 Jahren, in den Kindergottesdienst ein und bleibt in diesem, bis es mit 11 oder 12 Jahren zur „Kinderlehre“ geht, welche letztere, namentlich da, wo sie sich an den Gemeindegottesdienst schließt, auch mehr gottesdienstlich als schulmäßig auszugestalten sein wird.

Bei der Einrichtung des Kindergottesdienstes selbst (vgl. Tiesmeyer, die Praxis der Sonntagschule) hat sich eine Differenz darüber erhoben, ob er nach Analogie des Gemeindegottesdienstes vom Pastor allein und zwar mit Predigt oder mehr nach Analogie der englischen Sonntagschule in catechetischer Form und zwar unter Heranziehung von Laienhelfern (Gruppensystem) zu halten sei. Ohne die Möglichkeit von Ausnahmen in Abrede nehmen zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß es sehr schwer sein wird, Kindern in dem bezeichneten Alter zu predigen, daß vielmehr die catechetische Form für diese sich besser eignet, und daß dann die Gruppenkatechese vor der Generalkatechese den Vorzug verdient, woraus weiter folgt, daß es ohne Heranziehung von Laienkräften nicht gehen wird (über die dagegen erhobenen Bedenken vgl. v. d. Goltz a. a. O. und Schäfer, die weibliche Diaconie II, S. 28 ff.). Diese Hilfskräfte werden indessen von dem leitenden Pastor für jeden einzelnen Kindergottesdienst besonders vorbereitet werden müssen, was den weiteren Segen hat, daß sich hier eine „Bibellasse“ und ein fester Stamm von Gehilfen des Pastors innerhalb der Gemeinde bildet. Bei der Vorbereitung ist natürlich besonderes Gewicht auf catechetische Einübung zu legen, aber daneben ist nicht zu versäumen, den Helfern durch tiefere Einführung in das gerade vorliegende Gotteswort einen Erwerb für die eigene Seele zu bieten. Die Arbeit der Helfer ist somit für diese selbst gerade so wichtig wie für die Kinder. Der rechte Tag für den Kindergottesdienst ist der Sonntag, der rechte Ort ist die Kirche. Die Weihe des Ortes braucht bei einiger Disziplinargabe des Leiters durch eine auch große Kinderchor nicht gestört zu werden, und daß die einzelnen Gruppen sich bei der Katechese unter einander nicht stören, hat die Praxis zur Genüge bewiesen. Reichliche liturgische Ausgestaltung wird allgemein für den Kindergottesdienst gefordert, doch hat sich eine übereinstimmend anerkannte liturgische Form noch nicht gebildet, ja es bleibt noch fraglich, ob die Form des gemeindlichen Hauptgottesdienstes oder die der Meuten und Beipern grundlegend zu machen ist. Aber wie man auch ordnet, immer wird der Hauptzweck im Auge zu behalten sein, nämlich bei den

Kindern schon Freude und Teilnahme an der Liturgie zu erwecken (vgl. die vorzügliche Zusammenstellung des Liturgischen beim Kindergottesdienste in Schäfer, „Agende für die Feste und Feiern der Inneren Mission“, 1896). Als Gesangbuch ist die Berliner „Kinderharfe“ und das von Diesmeyer und Zaulack herausgegebene „Deutsche Kindergesangbuch“ zu nennen. Es wird sich indessen vielleicht empfehlen, auch schon im Kindergottesdienste das eigentliche Gemeindegesangbuch zu benutzen; bei neu einzuführenden Gesangbüchern müßte dann der Kindergottesdienst berücksichtigt werden. Die Textwahl für den Kindergottesdienst ist nicht ganz leicht zu treffen. Das Nächste wäre ja, die kirchlichen Perikopen zu benutzen; aber da sich für Kinder doch namentlich historische Abschnitte eignen, so wird man manche Perikopen, z. B. die zwischen Ostern und Pfingsten, beiseite lassen müssen. Am zweckmäßigsten scheint es, so weit es geht, die Perikopen zu benutzen und nur an die Stelle der aus irgend einem Grunde für Kinder nicht ganz geeigneten leichtere historische Schriftabschnitte zu setzen. Im übrigen gibt der Elberfelder Erziehungsverein einen biblischen Lehrplan heraus, dessen Texte sehr viel benutzt und von den beiden Fachzeitschriften regelmäßig für den katechetischen Zweck bearbeitet werden. Die in den Einzelgruppen nach den in der Vorbereitung festgestellten gemeinsamen Gesichtspunkten gehaltenen Katechesen werden zum Schluß von dem Leiter in der Generalkatechese (ausnahmsweise auch in einer Ansprache) zusammengefaßt, in welcher namentlich das erbauliche Moment zu betonen ist. — Schließlich ist noch auf einige Gefahren beim Sonntagsschulbetrieb hinzuweisen. 1. Man hüte sich vor allen methodistischen Treibereien und sei recht mißtrauisch gegen die Kinderbefehlungen in der Sonntagsschule, wie namentlich englische Traktate reichlich davon zu erzählen wissen. 2. Der Leiter halte darauf, daß die Sonntagsschule nicht zu einer Art von „Sport“ für vornehme Damen werde, er halte unachtsamlich auf nüchternes Wesen und auf Treue in der Arbeit. 3. Man suche nicht die Kinder zu locken und verwöhne sie nicht durch Geschenke, Vergnügungen etc., man lasse die Sache selbst wirken und wende keine außer derselben liegenden Lockmittel an. — Zu weiterer Orientierung sei besonders empfohlen: Diesmeyer, Praxis etc., und Schäfer, Agende. In letzterer findet sich die Literatur wohl erschöpfend bezeichnet.

Sooner = Sooner, i. d.

Sopater, zusammengezogen aus Sosipater, ein aus Verba stammender Begleiter des Paulus auf der dritten Missionsreise, Apg. 20, 4, wo die besten Handschriften hinzufügen: Sohn des Pyrrhus, vielleicht um ihn von Sosipater (i. d. 2.) zu unterscheiden.

Sophach, i. Sobach.

Sophan ist nicht, wie die Lutherbibel 4 Mos. 32, 35 schreibt, eine besondere Stadt, sondern, wie richtig in der rev. Bibel geschrieben, Zusatz zu dem vorhergehenden Athroth (i. d. 1).

Sopher, s. Schreiber.

Sophereth, eine Familie der sogenannten Knechte Salomos, Esr. 2, 55; Nehem. 7, 57.

Sophia, Name vieler Jungfrauen und Märtyrerinnen. Nach der Legende hieß so auch die Mutter der heiligen Fides (Glaube), Spes (Hoffnung) und Caritas (Liebe), deren Tag auf den 1. August, bez. 1. Juli fällt.

Sophia, 1. Äbtissin des Stiftes Gandersheim (1002—39), dem sie schon in früher Jugend zur Erziehung übergeben worden war, schürte durch ihr unweibliches und ungeistliches Wesen den langjährigen Streit, welcher zwischen Mainz und Hildesheim um die Diözesanrechte über Gandersheim entbrannt war und vor Kaiser, Papst, Synoden und andern Instanzen geführt wurde. — 2. Königin von Dänemark, Dichterin des Liedes „Gott ist mein Heil“, geboren 1498 als Tochter des Herzogs Bogislaw von Pommern, seit 1518 mit Friedrich I. von Dänemark vermählt, gestorben 1568. — 3. Kurfürstin von Sachsen, eine brandenburgische Prinzessin, betriebe als Witwe Christians I. von Sachsen das Verfahren gegen Crell (s. d.) und bat den Kaiser Rudolph II. ausdrücklich um eine „recht ernste Strafe“, wohnte auch der Hinrichtung des Verurteilten bei. Sie wurde 1568 geboren und starb 1622 zu Colbitz in Sachsen.

Sophie Eleonore, Prinzessin von Braunschweig, Kanonissin des Stifts Gandersheim, geboren 1674, gestorben 1711, Dichterin von inniger Jesusliebe erfüllter Lieder, 1712 u. d. T. „Die Rechte des Herrn“ in 2. Aufl. erschienen.

Sophie Elisabeth, Herzogin von Sachsen-Weitz, geboren 1653 in Homburg, von wo aus sie Spener in Frankfurt a/M. kennen und lieben lernte, gestorben 1684 als Witwe des Herzogs Moritz von Sachsen-Weitz, gilt mehrfach als Dichterin des Liedes „So komm, geliebte Todesstund“. Vgl. dagegen Fischer, Kirchenliederlex. II S. 264f.

Sophientirche. Der Hagia Sophia, d. i. Christo, widmete Konstantin d. Gr. die bedeutendste Basilika, die er in seiner Residenz am Bosporus erbaute. Als der Aufstand der Nika unter Justinian 532 dieselbe zerstörte, ließ dieser durch Anthemius von Tralles eine neue Kirche erbauen, die er unter Vermeidung des Holzweskes mit einer metallgedeckten Kuppel krönte und nach deren Vollenbung 537 er im Anblick ihrer gewaltigen Dimensionen und blendenden Pracht ausgerufen haben soll: *ὡς τοκοῦν*. Diese von Justinian erbaute Sophientirche ist der Typus der byzantinischen Zentralbauten geworden. Der Bau bildet, abgesehen von der im Westen der ganzen Breite nach vorgelegten doppelten Vorhalle, ein dem Quadrat sich näherndes Rechteck (252 Fuß lang, 228 Fuß breit), das, in drei Längenschiffe geteilt und in der Mitte durch ein Querschiff geschnitten, das griechische Kreuz zeigt. Über der Mierung erhebt sich die Hauptkuppel, nach gewölbt, so daß die gesamte Höhe derselben nur 170 Fuß beträgt. An dieselbe schließt sich im Osten und Westen, also über dem Mittelschiff, je eine

Halbkuppel an, jede derselben von drei mit kleineren Halbkuppeln gedeckten Nischen bekrönt. Die Nische am Ostende durchbricht das Rechteck und bildet eine Apsis. Die am westlichen Ende wird dagegen durch die Wand der Vorhalle rechtwinklig abgetrennt. Die Seitenschiffe sind zweistöckig angelegt. Die Längsrichtung der Basilika ist, wie man sieht, nicht völlig verlassen. Die Hagia Sophia gehört bis heute zu den größten kirchlichen Bauwerken der Welt. Sie überragt an Flächenraum den Kölner Dom und wird außer von der Peterskirche nur von der Paulskirche in London und dem Mailänder Dom übertroffen. Bei der Einnahme Konstantinopels durch die Türken 1453 wurde die Sophienkirche sofort mit Beischlag belegt und in eine Moschee umgewandelt. Die Kuppel wurde durch vier schlanke Minarets flankiert, die prachtvollen Mosaiken übermalt und mit Koranprüchen übermalt. Um den Betern die Richtung nach Mekka zu geben, wurden die Teppiche schräg gelegt, so daß jetzt die ganze Moschee dem Eintretenden einen schiefen Eindruck gewährt.

Sophronica, eine Einsiedlerin aus Tarent, die ihr ganzes Leben in der Wüste zubrachte. Ihren Leichnam sollen Vögel mit Blumen und grünem Laub bedeckt haben.

Sophronius aus Damaskus, Patriarch von Jerusalem seit 634, trat in den monotheistischen Streitigkeiten als entschiedener Gegner der Häresie auf: er verteidigte auch bereits als Mönch eines ägyptischen Klosters mit seiner Gelehrsamkeit, die ihm den Namen eines „Sophisten“ eintrug, das in Chalcedon gegen die Monophysiten aufgestellte Bekenntnis. Näheres s. Monotheismus. — Ihm werden außerdem einige Schriften, insonderheit das von Johannes Moschus (s. d.) verfaßte und dem S. gewidmete Buch: *ἡσυχαστικὰς ἀποφθέγματα* zugeschrieben. Im Jahre 636 hat er, als Jerusalem von den Sarazenen erobert wurde, den Christen freie Religionsübung ausgewirkt.

Sophronius, ein aus Griechenland stammender Zeitgenosse und Freund des Hieronymus, der selbständig Schriften schrieb (z. B. de subversione Serapis), aber auch die lateinischen Commentare des Hieronymus zu den Psalmen und Propheten ins Griechische übertrug. Nach Erasmus soll er auch die Schrift *de viris illustribus*, in welcher Hieronymus seines Freundes Sophronius (c. 134) Erwähnung thut, ins Griechische übertragen haben, während spätere Forscher diese Uebersetzung — wohl mit Recht — in eine spätere Zeit verlegten (vgl. Vallarsi, opp. Hieron. II. p. 2 u. 818).

Sora, rabbinische Akademie, s. Saboräer.

Sorben (Sorabi, ob von Serb, die Sichel?), Name eines slavischen ganz- oder halbnomadischen Volksstammes, der nach Zerstörung des thüringischen Königreiches 531 geschichtlich zwischen Elbe bis Saale von Osten her auftritt. Das Volk lebte in Gauen, Sudpanien (Suppanien, Zubpanien) genannt, unter denen 2 Hauptgaue: Momaci (Somassch) und Nisani (Nisen) besonders hervortraten. Der erstere, von den

Daleminziern (Thalmenschen) bewohnt, umfaßte ungefähr den nördlichen Teil der Kreishauptmannschaft Dresden und der Leipziger Kreishauptmannschaft, während der andere etwa die südliche Kreishauptmannschaft Dresden mit einem Stücke der Baugener sowie den südlichen Teil der Zwickauer umschloß. Um diese gruppierten sich dann die kleineren Sudpanien. Jedem dieser Gaue stand ein Sudpane, eine Art Richter — Saupenrichter — vor. Die Heerführer der Sorben hießen Kräts, ihre größeren Grundbesitzer Hospodare oder Knjes. Seit dem 7. Jahrhundert fielen die Sorben ins Frankenreich ein, wurden aber im Laufe der Zeit durch die Markgrafen, besonders Gero, wiederholt besiegt und schließlich unter die Botmäßigkeit der deutschen — sächsischen — Könige gebracht. Durch Otto des Großen Errichtung der 3 Marken: Nord-, Süd-Thüringen und Meissen und der 3 Bistümer Zeitz, Merseburg und Meißen wurden sie germanisiert und christianisiert. Die 3 Bistümer kamen nach verschiedenen Streitigkeiten zwischen den Erzbischöflichen Halberstadt und Magdeburg durch Beschluß der Synode von Ravenna 968 endgültig zum Erzbistum Magdeburg.

Außer den genannten Daleminziern find noch die Milziener und Lufizer als Zugehörige des Sorbenvolkes anzusehen. Die jetzigen oberlausitzer Wenden nennen sich noch heute Serbjo, weshalb man auch von Sorbenwenden spricht. Als Nachkommen der Sorben sind die Angehörigen des Meißner Volksstammes anzusehen. S. Litteratur z. Gesch. Sachsens.

Sorbonne, die, ursprünglich ein von dem Kanonikus und Hofkaplan Robert in Sorbon um 1256 zu Paris für bedürftige Studenten der Theologie zur Leitung und Förderung ihrer Studien gestiftetes Konvikt, zunächst für 16 Jünglinge berechnet, aber bald erweitert; 1271 durch die auf etwa 500 Knaben berechnete Vorbereitungsanstalt der „kleinen Sorbonne“ (Collège de Calvi) ergänzt, was mit der faculté des arts in nähere Verbindung führte. Bei Roberts Tode (1274) fiel der congregatio pauperum magistrorum studentium in theologia facultate ein reiches Erbe zu. Den Namen „Sorbonne“ (Domus Sorbonica, Collegium Sorbonicum) erhielt die Anstalt erst im 14. Jahrhundert. An der Spitze stand der Provisor, zwar vom Archidiaconus von Paris und der Universität abhängig, aber, weil in der Regel hoher Cleriker, von großem Einfluß. Neben den eigentlichen Gliedern des Hauses befanden sich die Gäste (hospites, ceux de l'hospitalité), Doctoren und Vacheliers, welchen die reichen Bildungsmittel (magna libraria) des Hauses zur Verfügung standen. Hatte der hospes den Doktorgrad erlangt, wurde er socius oder verließ die Anstalt, behielt jedoch den Titel: Docteur de la Maison de Sorbonne. — Verwaltung, Disziplin, Zeiteinteilung und Gesamteinrichtung der Sorbonne wurden als muster-gültig angesehen. Statuten der Doktors. Univ. Paris. Tom. III, 223). Neben der kirchlichen Theologie wurde philosophische Pro-

pädeutisch getrieben, außerdem etwas klassische Sprachkenntnis erworben. In der Theologie fanden, wie Roger Bacon klagte, nicht die heil. Texte, sondern die Sentenzen der dogmatischen Schulweisheit den ersten Platz. Bei der großen Disputation am Ende des langjährigen Studienganges hieß die wichtigste These die Sorbonnique (s. d.). — Durch hervorragende Lehrer wie Wilh. von St. Amour u. a. gelangte die Anstalt bald zu hohem Glor: der Docteur en Sorbonne genoss ein Ansehen wie kein anderer Doktor der Theologie; die Sorbonne war es, „welche das Auge, den Mund, die Feder der theol. Fakultät, ja selbst der Universität leitete.“ Daher kam es, daß man Aussprüche der theol. Fakultät einfach als Aussprüche der Sorbonne anzusehen und zu bezeichnen pflegte, eine Meinung, die noch dadurch unterstützt wurde, daß die theol. Fakultät ihre Sitzungen in den Räumen der Sorbonne hielt.

Im allgemeinen Vertreterin der kirchlichen Tradition, war jedoch die Sorbonne bis zum 16. Jahrhundert nicht selten von einem reformfreundlichen Geiste bejeelt. So veranlaßte sie durch die Bischöfe die Abschaffung der Karrenfesse, opponierte der Inquisition wie der römischen Gelderpressung mittels des Peterspfennigs, vertrat auf den großen Reformkonzilien gegenüber den absolut monarchischen Ansprüchen der Kurie die Idee der in Konzilien repräsentierten omnipotenten allgemeinen Kirche, ließ trotz des Widerstands der Handschreiber, Illuminierer u. dgl. in den Gebäuden des Collège die erste Presse in Paris aufstellen und griff auch sonst vielfach mit wissenschaftlichem Sinn und sittlichem Ernst in die Kämpfe der Zeit ein. Mit der Reformation aber wußte die Sorbonne nichts anzufangen. Die 21 Doctoren ließen die Fadel der Wissenschaft sinken, beugten sich vor dem Papste, verurtheilten mehrere Sätze Luthers, und Melanchthons Beantwortung der Pariser Zensur wurde vom Parlament verbrannt. Fortan kämpfte die Sorbonne gleichzeitig gegen protestantische Bestrebungen und jesuitische Übergriffe; wie einerseits die Bibelübersetzung des eigenen Fakultätsmitgliedes René Benoît (als von Gens beeinflusst) verboten und er selbst aus der Fakultät ausgeschlossen wurde, so wurde im Jahre 1554 die Gesellschaft Jesu von der Sorbonne (d. h. von der theol. Fakultät) als gefährlich erklärt für den Glauben, für den Frieden und die monastische Disziplin; ähnlich verfuhr sie in Konsequenz dieser antijesuitischen Richtung bei konkreten Anlässen zu einzelnen Bücherzensuren in den Jahren 1612, 1625 und 1626. — Dann folgten traurige Zeiten oder waren damals vielmehr schon längst angebrochen. Die Sorbonne war ein Werkzeug in den Händen der Guisen geworden. Die früher Sorbonne Bourguignonne oder anglaise geheißen hatte, ward jetzt Sorbonne guizarde oder espagnole und Sorbonne ultramontaine geschildert. — Besser wurde es, als unter Ludwig XIV. die Sorbonne die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigte und am 8. Mai 1663 dem Könige die sechs Sätze überreichte, welche den berühmten

Propositionen (s. Gallikanische Kirche) von 1682 den Weg bereiten halfen. — Im Kampfe zwischen Jesuiten und Janesisten suchte die Sorbonne zu vermitteln. Anton Arnauld sträubte sich und wurde ausgeschlossen; daraufhin traten viele Doctoren aus. Pascal schrieb ebendamals (1656) seine Provinciales, von Arnauld angetrieben, zunächst gegen die Jesuiten, aber in den Konsequenzen zum Teil gegen die Sorbonne. Im Jahre 1751 erschien Voltaire's Schmähschrift: Le Tombeau de la Sorbonne, die Revolution legte sie 1792 wirklich zu den Toten. Die 2000 Manuskripte wurden Eigentum der Bibliothèque nationale. Napoleon rief sie 1808 wieder ins Leben und gliederte sie als eigentliche theologische Fakultät in die neu organisierte Universität. Da sie aber ihre Glieder auf die vier gallikanischen Artikel verpflichtete, wendete sich der Klerus fast ausschließlich dem von dieser Verpflichtung befreiten St. Sulpice zu, und die Sorbonne verödete. Gegenwärtig ist sie in ihren öffentlichen Gebäuden der Hauptsitz der Académie de Paris.

Die Sorbonne hat eine weitreichende Geschichte, weitreichend war ihr Einfluß, namentlich politisch; wie dieser Einfluß stieg und sank, ist auch psychologisch von Interesse. — Das Hauptwerk ist der bereits erwähnte Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, 6 Folio-bände, Paris 1665 ff. Das Werk ist von der Sorbonne mit Zensur belegt. Orevier, Histoire etc. (Paris 1761) ist nur ein Auszug davon. Duvernet, Histoire de la Sorbonne etc., Paris 1720, gilt für rhetorisch gefärbt. Dubarle, Histoire de l'université de Paris, 1844. Bergier, Dictionnaire de Théologie, unter dem Artikel „Sorbonne“ (in der Encyclopédie méthodique, Paris 1790, t. III). Vgl. Matter, Herzogs R.E.² Bd. 14.

Sorbonnicum (actus Sorbonnicus oder certamen Mayronicum), s. Mayron. Sorbonnicum hieß die 12 Stunden währende, nur durch eine kurze Mittagspause unterbrochene Disputation, weil sie in den Räumen der Sorbonne gehalten wurde.

Sorek, ein Bach, genauer ein Thal im Stammgebiet Juda, aber später zu Dan geschlagen, Richt. 16, 4; der Name ist noch erhalten in der Ruinenstätte Surik, die nahe bei Simsons Geburtsort Beza liegt, und das Onomasikon des Eusebius kennt Sorek als Dorf.

Soreth, Johann, Begründer der Nonnenhäuser des Karmeliterordens, s. Karmeliter.

Sorobabel, bei Luther Sir. 49, 13 für Serubabel.

Sorores (ἀδελφαί = Schwestern) hießen nach 1 Kor. 9, 5 die Jungfrauen, die Asketen bei sich aufnahmen, um mit ihnen in kindlicher Vertraulichkeit zu leben und durch solche geistliche Liebe alle Versuchungen des Fleisches zu dämpfen. Die erste Spur dieser Unmitten bei den Katholikern finden wir schon im Hirten des Hermas (Sim. IX, 11). Seit Cyprian kommt sie häufig vor und reißt besonders bei ehelosen Weiblichen ein. Cyprian bekämpfte sie aber und auch mehrere Synoden erklärten sich wider sie.

Sosimus (Sosimus), s. Augustus.

Sospater, 1. ein Hauptmann unter Judas Makkabäus, 2 Makk. 12, 19. 24. — 2. Ein Verwandter des Apostels Paulus, Röm. 16, 21; da der Name Sospater eine Zusammensetzung aus Sospater ist, so hat man den Reisegefährten des Apostels Sospater (s. d.) für identisch mit diesem gehalten ohne durchschlagenden Grund.

Sotihenez, 1. ein Synagogenvorsteher zu Korinth, der als Feind des Apostels Paulus vor dem Prokonsul Gallion erschien, Apg. 18, 17. — 2. Ein Christ, der 1 Kor. 1, 1 als Mitabfender, also wohl Schreiber des Briefes genannt ist; er ist oft als dieselbe Person wie Nr. 1 bezeichnet worden, mußte jedoch dann erst Christ geworden sein, worüber jede Nachricht fehlt.

Sopratus, Hauptmann in der Burg zu Jerusalem unter Antiochus IV Epiphanes, 2 Makk. 4, 27, 29.

Sotkeisch, lutherischer Theolog und Pädagog, geboren 1552 in Seesen (Braunschweig), um 1577 Kantor und Schullehrer in Halberstadt, dann Rektor in Burg im Magdeburgischen, später Professor der Theologie in Helmstedt, gestorben Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts als General Superintendent des Fürstentums Göttingen, Verfasser einer trefflichen, durch ihre zergliedernde Methode sich auszeichnenden Katechismusauslegung, die im nordwestlichen Deutschland, besonders im Bremischen sehr verbreitet war.

Soter, Papst nach römischer Zählung von 168–177, nach Lipsius etwa 166–174, hat, wie sich aus einem Briefbruchstück von dem Bischof Dionysius von Korinth in Eusebius' Kirchengeschichte (IV, 23) ergibt, notleidenden Christengemeinden reichliche Unterstützungen zukommen lassen und sich der nach Rom kommenden fremden Christen lieblich angenommen.

Soteriologie (von σωτηρία = Heil) der Teil der Dogmatik, welcher von der Heilsordnung (s. d.) handelt.

Soto, 1. Franciscus, ein Name, den er nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden 1525 mit dem Namen Dominicus vertauschte, der Erneuerer des Thomismus in Spanien, wurde 1494 zu Segovia geboren, seit 1520 Lehrer der Philosophie an der Universität Alcalá, dort Gegner des Nominalismus, 1525 Lehrer der Theologie in Burgos, 1532 in Salamanca, 1545 von Karl V. auf das Konzil zu Trient gesandt, wo er besonders zu den Bestimmungen der 5. und 6. Session (Erbünde und Rechtfertigung) beitrug. Der Gegensatz, in den er hier als Thomist mit dem Scotisten Ambrosius Katharinus (s. d.) geriet, hatte noch einen Schriftkampf zur Folge. Karl V. ernannte ihn 1547 zu seinem Beichtvater. Doch legte er dies Amt schon 1550 nieder, um das Priorat der Dominikanerkloster zu Salamanca zu übernehmen, wofür er auch wieder zurücktrat, nachdem er 1552 als Lehrer der Theologie an der dortigen Hochschule thätig gewesen war, und starb 1560. Er war Gegner des von Karl V. erlassenen Bettelverbots und der Beschränkung der Freigebigkeit für Bettler. — 2. Petrus, geboren zu Cordova, seit 1519 eben-

falls Dominikaner zu Salamanca, Karls V. geheimer Rat und Beichtvater, von seinem Orden zum Bischof der niederdeutschen Provinz ernannt, übernahm das Amt eines Lehrers der Theologie zu Dillingen, als der er mit Brenz in einen litterarischen Streit geriet und mit Pole (s. d.) in Berührung kam. Er half dann der blutigen Maria, die ihn an die Oxford Hochschule berief, bei der Wiedereinführung des römischen Kirchenwesens, kehrte aber nach deren Tode 1558 nach Dillingen zurück, nahm seit 1561, von Pius IV. berufen, am Tridentinum teil und starb 1563.

Sotties (Marzenspöffen), eine in Frankreich beliebte gewesene Art der geistlichen Schauspiele, s. Gringoire.

Soubirous, Bernadette, s. Lourdes.

Souhaitty, Jean Jacques, französischer Franziskaner, erlangte die 1. Bifferionschrift. Er bezeichnete die Noten mit Zahlen (c=1), um die Erlernung des Gesanges zu erleichtern, beschränkte sie aber auf 4 Oktaven, die er durch verschiedene Signa rechts neben der Tonzahl kennzeichnete. Für Stärke des Tones benutzte er unter diesen die Buchstaben (a u. f. w.); die Längenwerte drückte er durch die geraden Zahlen (2 u. f. w.) aus. Ähnlich schwerfällig blieb diese Notenschrift auch bei Rousseau (1742). Erst Carnop hat es verstanden, sie für Schulzwecke brauchbar zu machen. Souhaitty's Hauptchrift ist: Nouveaux éléments du chant etc. 1677, die unter anderen Titeln schon 1665 und dann noch 1679 erschien.

Soutane, s. Sutane.

South, Dr. Robert, bedeutender englischer Kanzelredner. Schon mit 27 Jahren public orator der Universität Oxford geworden (1660), starb er nach glänzender Laufbahn 1716 als Kanonikus der Christ Church ebenda. Seine Stärke besteht in der klaren, lichtvollen Anordnung und Diktion, sowie in dem Ernst, mit dem er die Sünden seiner Zeit geißelte. Die Größe des Eindrucks, den er machte, kann man ermessen, wenn man mit seiner Laufbahn zusammenstellt die überaus große Zahl von Streitigkeiten, die er ausgefochten hat und in denen er auch auf der Kanzel das rechte Maß oft weit überschritt. In den damaligen revolutionären Zeitläufen war er aus einem Anhänger Cromwells ein leidenschaftlicher Parteilanger des Königtums geworden, der sich zu Sähen versteigen konnte, wie „die alten royalists sind die besten Christen“. Überhaupt zeigt seine durchaus polemische Natur eine arge Vermengung von geistlichen und weltlichen, von kirchlichen und staatlichen Dingen. So sind denn unter seinen Gegnern Puritaner, Independanten, Presbyterianer, Socinianer, Arminianer, Antitrinitarier. Durch sein oft nicht gerechtes Urteilen hat er sicherlich manchen Erfolg, den er durch Predigt und Armenpflege erlangte, wider eingebüßt. Aber neben Diktion ist er als einer der bedeutendsten Prediger zu nennen. Er in England im Gegensatz zum puritanischen Zwangsbetrieb dem Äußern der Predigt ihre besondere Beachtung schenkte und darin eine Reform herbeiführte.

South American Missionary Society (Südamerikanische Missionsgesellschaft). Angeregt durch das Beispiel des heldenmütigen Oberst Allen Gardiner (f. Gardiner 2.) bildete sich nach dessen Tod (1851) 1856 eine englische Missionsgesellschaft zur Christianisierung der wilden Indianerstämme Patagoniens (daher früher Patagonische Gesellschaft genannt) und des Feuerlands, wo sie noch unter den Fesseln (f. d.) arbeitet, ebenso unter den Anstrengungen im südlichen Chile; auch in Paraguay, Uruguay, Argentinien und Brasilien treibt sie, wenn auch teilweise noch in sehr bescheidenem Umfang, Heidenmission, indem sie dabei zugleich auch die englischen Einwanderer und andere Namendriften mit dem Worte Gottes bedient. Ihr Sitz ist in London, ihr Organ das South American Miss. Magazine; ihre Einnahmen betragen etwa 226 000 M., ihre Richtung ist evangelisch.

Southcote, Johanna, geboren 1750, f. Sabbatarier 2.

Southern Baptist Convention, südamerikanische Baptisten, die sich 1845 wegen der Sklavenfrage von denen im Norden trennten und nun in China, Afrika, Japan, Mexiko, Brasilien und Italien missionieren. Auf die eigentliche Heidenmission kommen 51 Missionare, 34 eingeborene Gehilfen, 16 Gemeinden und 1079 Kirchenglieder. Ihre Einnahmen betragen etwas mehr als 400 000 M. Ihr Organ ist das Foreign Mission Journal.

Sozialdemokratie, f. Politische Thätigkeit des Faktors.

Soziale Frage. I. Allgemeiner Begriff. Die soz. Frage ist im allgemeinsten Sinne die Frage nach der vollkommensten Gestalt der menschlichen Gesellschaft, d. h. nach einem Ideal, das nie erreicht wird, aber eben darum die treibende Kraft aller gesellschaftlichen Umwälzungen, aller wirtschaftlichen, kulturellen und zumeist auch der politischen Entwicklung ist. Das Ideal betrifft einerseits das Verhältnis der Stände zu einander, eine wesentlich politische Frage, andererseits das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit, eine wesentlich ethische Frage. — Der Begriff „Gesellschaft“ bedeutet im wirtschaftlichen Sinne einen Organismus von Gruppen, die sich in Erwerb, Verwaltung und Genuß der irdischen Güter gegenseitig ergänzen und dienen, also Berufsgruppen. Sofern diese Berufsgruppen durch gleiche Interessen in sich verbunden und durch öffentliches Recht darin gesichert sind, bilden sie Stände. Große Umwälzungen auf wirtschaftlichem Gebiet, namentlich in der Güterproduktion, erzeugen neue Berufsgruppen, die anfangs isoliert und vom geltenden Rechte nicht geschützt, sich allmählich als Stand erkennen und nach entsprechenden Rechten streben. Der Kampf zwischen altem und neuem, zwischen bestehendem und gefordertem Rechte ist die wesentlich politische Seite der soz. Frage. Daneben geht ein anderer Gegensatz her. Die Gesellschaft als Ganzes umschließt mit ihren Gliederungen die Individuen. Ein idealer Gesellschaftszustand erfordert, daß Recht und Freiheit der Individuen mit dem Recht

und Wohl der Gesamtheit in Einklang stehen. Daher gravitiert die soz. Bewegung abwechselnd nach zwei Richtungen hin: bald iret sie nach der einen Seite, gebundene Individuen zu befreien und Rechte der Persönlichkeit zu entwickeln — Zeitalter des Individualismus —, bald nach der anderen Seite, die Interessen der Gesamtheit gegen Willkür und Übermacht der einzelnen geltend zu machen — Zeitalter des Sozialismus. Das Problem, Individualismus und Sozialismus zu versöhnen, ist demnach die andere, die wesentlich ethische Seite der soz. Frage, da sie es mit Überwindung der menschlichen Sünde, der Selbstsucht zu thun hat.

II. Geschichtliche Erscheinung der soz. Frage in der Gegenwart. In der Gegenwart handelt es sich um die weltgeschichtl. Auseinandersetzung zwischen den beiden Gesellschaftsständen, welche aus der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts hervorgegangen und in einen natürlichen, aber jähhaft gesteigerten Gegensatz getreten sind: „Bourgeoisie“ und „Proletariat“. Der Gegensatz beider wurzelt in der modernen Form der Güterproduktion, dem auf der Maschinenteknik beruhenden, kapitalist. Großbetrieb der Industrie, welcher den früher in der Einheit der Zünfte verbundenen Gewerbebestand in die beiden Klassen der Unternehmer und der lebenslänglichen Lohnarbeiter auseinandergerissen hat. Der letztere Stand ist das treibende Element in der soz. Frage. Er begann sein Dasein gewissermaßen rechtlos unter dem Drucke schwerer materieller Notstände, suchte sich dann sein Recht zu erkämpfen und schritt schließlich, alle unzufriedenen Elemente der Gesellschaft nachziehend, zu der Forderung fort, die ganze Gesellschaft in seinem Sinne umzugestalten. Die soz. Frage unseres Jahrhunderts zeigt danach drei Momente, welche die allerdings nicht zeitlich abzugrenzenden Stadien ihrer Entwicklung bilden. Sie erscheint zuerst in einer Summe von Notständen, welchen der noch nicht organisierte Arbeiterstand schutzlos preisgegeben ist: übermäßige Ausnutzung der Arbeitszeit und Arbeitskraft, Frauen- und Kinder-, Nacht- und Sonntagsarbeit, Wohnungsnot infolge Anhäufung großer Massen in den Industriezentren, wirtschaftliche und sittliche Zerrüttung des Familienlebens, Arbeitslosigkeit und ungenügende Löhne infolge chronisch wiederkehrender Absatzkrisen, Unsicherheit der ganzen Existenz. In diesem Stadium wird die soz. Frage zuerst vom Auge der Liebe erblickt, ist aber noch kein öffentliches Problem. Das zweite Moment der Entwicklung ist dies, daß der bis dahin leidende Stand sich erhebt und organisiert zum Kampf um sein Recht: der Klassenkampf. Dieser Kampf wird in verschiedener Form geführt. In England, wo die Notlage der Industriearbeiter am frühesten und intensivsten auftrat, setzt die Bewegung zunächst revolutionär ein, in der Chartistenbewegung von 1837—48, mündet aber nach relativen Erfolgen in das Bett einer großen, gesetzmäßigen Reformbewegung, der kraftvollen Organisation der Arbeiter in Gewerkschaften, trade

unions. Die Gewerkschaften, seitdem auch auf andere Länder übertragen, bilden als solche keine politische Partei, sie führen den legalen Kampf zur Verbesserung der Arbeiterlage direkt mit den Arbeitgebern, im äußersten Fall mit dem Mittel des Streiks, und begnügen sich mit schrittweise zu erringenden Erfolgen. In Frankreich hat der Kampf, entsprechend dem leidenschaftlichen Volkscharakter, einen dauernd revolutionären Typus. Fortlebend in den Traditionen der großen bürgerlichen Revolution sucht der Arbeiter seine ökonomische Lage durch gewalttätige Aufstände zu bessern, als deren bedeutendste hervortreten: der Aufstand zu Lyon 1835 mit der Devise: „Arbeitend Leben oder kämpfend den Tod“, die Februarrevolution 1848 und zuletzt das blutige Drama der Pariser Kommune 1871. In Deutschland zielt der Kampf der Arbeiterklasse, seit 1863 durch den genialen, ehrgeizigen Agitator Ferdinand Lassalle einfach, auf parlamentarische Machteroberung. Lassalles Bedeutung liegt nicht so sehr in seiner jetzt überwundenen Theorie vom „ehernen Lohngefeß“, noch weniger in seinem positiven Programm, die Arbeiter durch Bildung staatlich unterstützter Produktivgenossenschaften vom Kapital unabhängig zu machen, sie liegt vielmehr darin, daß er die Arbeiter als selbständig organisierte Partei auf den politischen Kampfplatz rief, auf welchem ihr insolge des allgemeinen und direkten Wahlrechts, das Bismarck 1867 aus ganz anderen Motiven einführte, ungeahnte Erfolge zu teil wurden. — Das dritte und gefährlichste Moment der Entwicklung aber ist dies, daß nunmehr der Arbeiterstand sich der schon früher vorhandenen kommunistischen Ideen bemächtigt und sich international zum Kampfe gegen die gesamte bestehende Wirtschafts- und Rechtsordnung der Gesellschaft organisiert (vgl. Art. „Internationale“ und „Kommunismus“). Dies ist das Stadium der Sozialdemokratie. Sie repräsentiert das Prinzip des radikalen Sozialismus gegenüber dem bisher in der Nationalökonomie herrschenden und in der Gesetzgebung durchgeführten wirtschaftlichen Individualismus, d. h. ein Gesellschaftsideal, in welchem die kapitalist. Privatwirtschaft durch die Gemeinwirtschaft ersetzt und jeder Klassenunterschied beseitigt werden soll. Sie setzt aber dieses Prinzip in Verbindung mit einer atheistisch-materialistischen Weltanschauung vgl. Art. „Sozialismus“. Hierdurch bekommt die soziale Bewegung einen antichristlichen Charakter, sie erstrebt ein Ziel, dessen Sieg nicht nur den Untergang der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch der christlichen Kultur bedeuten würde. Die soz. Frage ist damit zu einer sittlich-religiösen Frage von höchster Bedeutung geworden.

III. Die Stellung der Kirche zu den soz. Problemen hängt davon ab, welches von den wichtigsten Momenten: die Verhinderung des Klassenkampfes oder das wirtschaftlich-kommunistische Ziel des Kampfes, sie vornehmlich ins Auge faßt und wie sie überhaupt ihre Aufgabe in der Welt versteht. Hier tritt zuerst der kon-

fessionelle Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus hervor. Die katholische Kirche hat einen zwiespältigen Zug. Nach dem monchisch-asketischen Lebensideal, das ihre Ethik beherrscht, kann sie das gewaltige moderne Wirtschaftsgetriebe als eine gottgewollte Entwicklung überhaupt nicht begreifen, klagt die Reformation als Ursache aller damit verbundenen Schäden an und würde am liebsten die ganze Entwicklung auf die einfachen mittelalterl. Wirtschaftsformen zurückschrauben. Da das aber unmöglich ist, so strebt sie danach, dieselbe unter die Leitung des äußerlichen Kirchentums zu bringen und beansprucht als Kirche auch die weltlichen Ordnungen zu bestimmen. Und weil das römische Christentum als solches schon einen soz. Grundzug hat — Unterordnung des Individuums unter das Gesamtinteresse der Kirche —, so wird es ihr auch nicht schwer, auf dem wirtschaftl. Gebiet Berührungspunkte mit dem sozialist. System zu finden und einen offiziell kirchlichen Sozialismus zu pflegen. Der Protestantismus, der unter dem römischen Gegensatz als die individualistische Form des Christentums erscheint und die klare Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes zum Grundgesetz erhoben hat, kann nicht die gleichen Ansprüche für die Kirche erheben. Es ist gemeinsam protestantische Überzeugung, daß die Kirche nur mit geistlichen Mitteln, d. h. nur mittelbar, an der Lösung der sozialen Frage mitarbeiten kann. Wie weit aber Pflicht und Recht solcher Mitarbeit gehen, darüber sind die Ansichten theoretisch verschieden.

Es lassen sich auf evangelischem Boden je nach der Auffassung vom Zweck der Kirche drei Grundrichtungen unterscheiden. 1. Die pietistische Richtung, welcher das Christentum eine rein innerliche persönliche Angelegenheit ist, verhält sich zu den Fragen des öffentlichen Lebens indifferent und lehnt jede Einwirkung darauf ab. Sie beschränkt des Christen soziale Pflicht auf persönliche Liebestätigkeit und fürchtet, daß die Kirche durch Beschäftigung mit öffentlichen Fragen den Mittelpunkt des Heils verlieren könne (vgl. Kibel: „Bedenken eines Sorgenvollen“). Auch gewisse eschatologisch gestimmte Kreise, welche, den Blick auf die Parusie des Herrn gerichtet, eine Besserung der Verhältnisse in diesem bald ablaufenden Leben nicht erwarten, teilen diese ablehnende Stellung. 2. Im Gegensatz zu diesen eine Minderheit bildenden Kreisen steht die in Deutschland namentlich seit Wicherns und Stöckers Auftreten erstarkte evangelisch-soziale Richtung, welche im Interesse des Volks und der Kirche ein öffentlich soziales Wirken fordert. Sie geht dabei von der Überzeugung aus, daß das Evangelium nicht bloß individuelle Gerechtigkeit und Seligkeit darbietet, daß vielmehr in der Lehre vom Reiche Gottes dem Evangelium auch ein soziales Element eignet, das die Kirche entwickeln und im Volksleben zur Geltung bringen müsse. Bedeutet nämlich das Reich Gottes einen Zustand, in welchem der Wille Gottes „wie im Himmel, also auch auf Erden“ geherrscht, so muß dasselbe auch seines persönlichen

Ursprungs doch in dieser Welt sich auswirken und aus einem individuellen Besitz eine sozial gestaltende Macht werden. Die Wirtschaftsformen und Rechtsordnungen mögen für den einzelnen Gläubigen indifferent sein, sie sind aber nicht gleichgültig für das von der Volksgemeinschaft zu erziehende christliche Volk. Um des Volkes willen müssen sie so gestaltet werden, daß sie die Bildung christlicher Persönlichkeiten nicht hemmen, sondern fördern. Darum muß die Kirche nach Mitteln und Wegen suchen, ihre Stimme auch öffentlich zu Gehör und zur Anerkennung zu bringen. In Bezug auf letzteren Punkt erheben sich aber die Fragen: Inwieweit kann die Kirche aus dem Evangelium selbst Normen für das soziale und speziell das wirtschaftl. Leben gewinnen? Welche Mittel sind ihr außer Predigt und Seelsorge für ihr soz. Wirken gegeben? Wie weit geht insbesondere Pflicht und Recht des geistlichen Amtes zu solcher Mitarbeit und wo liegen die Grenzen derselben? In der Beantwortung dieser Fragen scheidet sich von der evangelisch-soz. eine dritte Richtung, die z. als die kirchlich-individualistische bezeichnet werden kann und namentlich unter den lutherischen Theologen vertreten ist. Nach ihr ist die Aufgabe der Kirche, mit Berufung auf Augustana VII. wesentlich die ihrer Selbsterbauung durch die ihr anvertrauten Gnadenmittel. Ihr soz. Wirken kann und soll sich nur auf die Besserung der Personen, nicht auf die der Verhältnisse erstrecken. „Die wirtschaftlichen Verhältnisse betreffen Leib und Gut, und darüber ist der Kirche nichts befohlen. Sie zu bessern ist Sache der Politiker. Die Kirche hat keine andere Aufgabe, als das Wort Gottes zu predigen und die Sacramente zu verwalten und dadurch die sittlichen Kräfte darguireichen, die zur Besserung der Verhältnisse nötig sind.“ So Ullhorn gegen Stöber. So grundsätzlich eine Reihe von Rundgebungen kirchlicher Behörden seit 1895. Die Einseitigkeit dieses Standpunkts liegt darin, daß die soz. Frage lediglich als eine wirtschaftlich-technische, gleichsam außerhalb des Reiches Gottes liegende betrachtet wird, eine Abstraktion, die durch die oben dargelegten Erscheinungsformen derselben nicht begünstigt wird.

Aus diesen Erscheinungsformen ergeben sich vielmehr folgende Direktiven: a. Soweit die soz. Frage in tatsächlichen Notständen erscheint und vom Auge der Kirche gesehen wird, kann die Kirche nicht warten, bis sich Politiker und Nationalökonomien wegen Überwindung der technischen Schwierigkeiten geeinigt haben. Sie wirkt, soweit ihr Arm reicht, durch Werke der Liebe und, soweit ihr Mund reicht, auch durch Zeugnis an die Beteiligten und durch Appell an die öffentlichen Gewalten, daß dem Reich und Willen Gottes widersprechende Zustände gebessert werden. b. Soweit die soz. Frage im Stadium des Klassenkampfes erscheint, muß die Kirche anerkennen, daß solche Kämpfe auf dem Boden des natürlichen Lebens begreiflich, berechtigt, ja unter Umständen geistlich notwendig sind. Sie soll in diesen Kämpfen nicht Partei ergreifen, denn das

Christentum darf nicht für eine bestimmte, sei es gegenwärtige, sei es zukünftige Wirtschafts- oder Rechtsordnung in Anspruch genommen, es darf weder zum Deckmantel der Selbstsucht für die Besitzenden, noch zum Agitationsmittel für die nichtbesitzenden Massen gemacht werden; aber es soll helfen, das Gift der Ungerechtigkeit und des Bruderkampfes aus den Massen zu entfernen, und im Verlauf derselben die Christen in der Furcht Gottes und im Gehorham seiner Gebote zu erhalten. c. Soweit die soz. Frage als Prinzipienkampf zwischen Individualismus und Sozialismus erscheint, hat die Kirche zu bedenken, daß beide Prinzipien nur dann unverfälscht sind, wenn sie vom Christentum losgelöst in rein diesseitigem materialistischen Interesse sich durchsetzen wollen, daß aber beide im Christentum ihre höhere Wahrheit und Einheit haben. Sie hat daher gegen die geschichtliche widerchristliche Erscheinung der Prinzipien zu kämpfen, zugleich aber deren weltliche ethische Wahrheit und Einheit im Reiche Gottes zu verkündigen, den Notständen gegenüber erbarmend und helfend, den Kämpfen gegenüber mildernd und versöhnend, den Prinzipien gegenüber reinigend; das ist die Stellung der Kirche zur soz. Frage. — Vergl. Art. „Sozialismus“ und die Literatur dafolgt; ferner d. Art.: „Politische Thätigkeit des Pastors“ und „Seelsorge“ 4.

Sozialethik, s. Moralstatistik.

Sozialismus, im allgemeinen diejenige Gedankenrichtung, welche die Interessen der Sozialität, der Gemeinschaft, gegenüber den Ansprüchen des Individuums betont. Der Begriff kann ebenso wie sein Gegensatz, der Individualismus, ethisch-religiös gebraucht werden (vgl. Martensen, Ethik, Bd. I), wird aber technisch vorwiegend auf das Wirtschaftsleben angewandt und bezeichnet hier diejenige Richtung, welche der in der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Übermacht des Kapitals entgegentritt und eine größere Ausgleichung der Besitzunterschiede erstrebt. Je nach der Stärke, mit welcher er auftritt, ist ein radikaler und ein gemäßigter Sozialismus zu unterscheiden. Der erstere will die individualistische Form des Wirtschaftslebens gänzlich beseitigen, der letztere nur die gesellschaftsgefährdenden Einseitigkeiten desselben überwinden. Der erstere ist revolutionär, der letztere reformatorisch.

I. Der radikale Sozialismus hat als Gedankensystem seine Vorläufer in den kommunistischen Theorien, welche schon im Altertum (Plato), im ausgehenden Mittelalter (Thomas Morus) und besonders zur Zeit der französischen Revolution entstanden (s. „Kommunismus“). Neue kommunistischen Theorien richteten sich vorwiegend und direkt auf die Gleichheit des Besitzes und Genusses der wirtschaftlichen Güter, der Sozialismus mehr auf die Art ihrer Erzeugung, auf eine neue Organisation der Arbeit. In der Entwicklung der sozialistischen Theorien des 19. Jahrhunderts lassen sich deutlich drei Stufen unterscheiden, eine unpolitisch-idealistische, vertreten durch die älteren französischen

Sozialistischen St. Simon und Fourier, eine praktisch-politische, vertreten durch Louis Blanc und Ferd. Lassalle, die ihre Ziele noch im Rahmen des nationalen Staates erreichen wollen, und eine internationale, vertreten durch Karl Marx.

a. St. Simon, der geistige Vater des modernen Sozialismus, nimmt einen religiösen Ausgangspunkt. Ein neues Christentum der Bruderliebe und werktätigen Moral (*Le nouveau christianisme* 1825) soll an Stelle des vorwiegend transscendentalen Christentums der Kirchen gesetzt werden. Das Ziel der neuen christlichen Gesellschaft soll sein, allen ihren Gliedern die freieste Entfaltung ihrer Fähigkeiten zu sichern. Um das zu erreichen, muß das Privilegium des erbten Besitzes hinfallen, die Arbeit zum einzigen Eigentumsmittel gemacht und ihr Ertrag nach dem Prinzip: „Jeder nach seinen Fähigkeiten und jede Fähigkeit nach ihren Leistungen“ verteilt werden. Das dünne religiöse Gewand, welches der Sozialismus bei St. Simon noch trägt, fällt schon vollständig bei Ch. Fourier. Sein Gesellschaftsideal ist ein Zustand, in welchem alle natürlichen Triebe sich harmonisch entfalten können und die Arbeit selbst zum Genuß wird. Dies wird erreicht durch das gemeinschaftliche Leben in den „Phalansterien“ (i. Fourier). Der materialistische Grundzug beider Systeme brach schon bei den Schülern der genannten Theoretiker, Enfantin und Considérant, in abschreckender Weise hervor. Was aber die Gesamtrichtung beider im Unterschied von der folgenden Gruppe charakterisiert ist dies, daß sie noch jedes Eingreifen des Staates und jeden gewalttätigen Umsturz verschmähen, ihre Ideen vielmehr auf dem Wege der Belehrung zum Gemeingut machen wollen und schließlich durch den guten Willen aller friedlich verwirklicht zu sehen hoffen, — also der Glaube an die natürliche Güte aller Menschen, die bloß überzeugt zu werden brauchen, um dann sofort die besseren Zustände herbeizuführen — idealistische Träumerei.

b. Eine praktisch-politische Wendung erhält der Sozialismus durch Louis Blanc, welcher sich auf den Arbeiterstand stützte und durch denselben den Staat in eine demokratische Republik umwandeln will, welche durch stufenweise Übernahme aller wirtschaftlichen Privatbetriebe die Güterproduktion allmählich in einen einzigen großen Staatsbetrieb vereinigen soll. Hier tritt das Schlagwort „Organisation der Arbeit“ und zugleich der sozialdemokratische Gedanke zum erstenmal klar hervor. Die Februarrevolution 1848 bot auch die erste Gelegenheit, denselben praktisch zu verwirklichen. Das „Arbeiterparlament“ bewilligte bedeutende Summen zur Errichtung von Rationalwerkstätten, die aber schon nach wenigen Jahren an der Uneinigkeit ihrer Mitglieder zu Grunde gingen. 15 Jahre später tritt in Deutschland Ferd. Lassalle mit wesentlich ähnlichen Gedanken vor die Arbeiterwelt. Er fordert die Zerbrechung des „ehernen Lohngesetzes“, nach welchem der Arbeiterstand seinen Lebensunterhalt nur durch die Erlangung seiner Erlöse erlange und als

Mittel dazu die freiwillige Begründung von Produktivgenossenschaften mit anfänglicher Staatshilfe. Diese würden dann von selbst alle Privatbetriebe in sich aufsaugen. Die Form des Staates, ob Monarchie oder Republik, ist ihm zunächst gleichgültig, vorausgesetzt nur daß die Arbeiter die parlamentarische Macht erlangen.

c. Alle diese Theoretiker werden an eindringendem Scharfsinn und an dauerndem Einfluß weit übertroffen von Karl Marx, der, ein atheisistischer Prophet, auf Grund einer materialistischen Geschichtsauffassung eine vollständige Theorie der sozialen Bewegung aufstellt, indem er Vergangenheit und Zukunft mit den Denkformen der Hegelschen Dialektik und der Darwinschen Evolutionstheorie zu begreifen sucht. Nach ihm ist alle bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen. Die einander bekämpfenden Klassen aber waren jedesmal Erzeugnisse bestimmter Produktions- und Verhältnisse. Aus diesen erklären sich alle rechtlichen und politischen Einrichtungen, in letzter Instanz auch alle religiösen und philosophischen Vorstellungsweisen eines Zeitalters. Immanente Kräfte wälzen unausgesetzt die Produktions- und damit alle ökonomischen Verhältnisse um. In der Gegenwart sind die von der Bourgeoisie erzeugten ungeheuren Produktionskräfte dieser bereits über den Kopf gewachsen. Die Existenzbedingungen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung verschlechtern sich zusehends, da sie die chronischen Kriegen und den Pauperismus der Massen, den sie erzeugt hat, nicht zu überwinden vermag. Dagegen bilden sich die Existenzbedingungen für eine Gesellschaft ohne Klassen heraus. Die Bewegung des Proletariats ist nichts anderes als die Organisation derjenigen Elemente der Gesellschaft, die berufen sind, die Klassenherrschaft der Bourgeoisie zu brechen und an die Stelle der privaten die kollektivistische Produktion zu setzen. Diese Entwicklung geschieht naturnotwendig durch Evolution. Die jetzige Gesellschaft birgt schon die künftige in ihrem Schoße. Der Klassenkampf des Proletariats ist selbst nichts anderes als eine Erscheinungsform dieses Entwicklungsprozesses. Eine kurze Diktatur des Proletariats wird den Übergang in die neue Gesellschaft vermitteln. Das Marx'sche Hauptwerk, „Das Kapital“, in welchem diese Lehren entwickelt sind, wird von seinen Anhängern als die „Bibel der Arbeiterklasse“ gepriesen. Wie sich die künftige Gesellschaft im einzelnen gestalten werde, darüber lehnen die Marxisten eine offizielle Auskunft als unmöglich ab. Grundzüge derselben sollen aber sein nach Bebel: Übernahme aller Produktionsmittel durch die Gesellschaft, gleiche Arbeitspflicht aller ohne Unterschied des Geschlechts, Feststellung der Bedürfnisse und der verfügbaren Arbeitskräfte durch eine Zentralbehörde, Ersetzung des Geldes durch Arbeitsnoten, Übergang der monogamischen Ehe, die nur eine Gemeinschaft des Privatlebens ist, in eine freiere Form des geschlechtlichen Zusammenlebens, Verschwinden des Staates, der nur eine Einrichtung der herrschenden Klassen ist, sowie der Religion, die ebenfalls nur eine dem Privat-

eigentum entsprechende Ideologie, eine Verleumdung der Armen auf das Jenseits ist. Dies der Gipfel der sozialistischen Weisheit, die für den Christen ihre Kritik in sich selbst trägt. Die Theorie ist gemacht ohne Rücksicht auf den lebendigen Gott und auf die ethischen Mächte, die die Welt im Guten wie im Bösen bewegen.

II. Die Sozialdemokratie ist die politische Partei, welche die Gesellschaftsordnung nach den eben entwickelten Prinzipien umgestalten will. Sie hat in keinem Lande auch nur annähernd eine solche Ausdehnung und Kraft gewonnen wie in Deutschland. Ihr Begründer ist Ferd. Lassalle insofern, als er zuerst ein polit.-soz. Programm für die Arbeiteragitation entwarf und in dem „allgemeinen deutschen Arbeiterverein“ die erste politische Organisation der Arbeiter schuf. Nach seinem Tode 1864 drangen jedoch die Marxisten internationalen Ideen immer mächtiger vor, ihre Anhänger sammelten sich 1869 um das Eisenacher Programm. Im Jahre 1875 kam nach heftigen Kämpfen eine Verschmelzung der Lassalleaner und Eisenacher durch das Gothaer Kompromissprogramm zustande. Die Bewegung schwoll einer wilden Flut gleich mit ausgeprochen revolutionärem und religionsfeindlichem Charakter. Ein Rückschlag erfolgte seit 1878 durch das infolge der Attentate auf Kaiser Wilhelm I. beschlossene Ausnahmegezet gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Soz.-Dem., durch die nun beginnende soz.-polit. Gesetzgebung des Reichs und, wenigstens in Berlin, durch die Störversuche christl.-soz. Agitation. Doch wuchs die Bewegung rasch wieder zu der früheren Höhe und darüber hinaus. Nach Erlöschen des Sozialistengesetzes stellte die Partei 1891 ein neues, das Erfurter Programm auf, das den vollen Sieg der marxistischen Richtung bedeutet. Dasselbe zerfällt in einen allgemeinen theoretischen Teil, „das Glaubensbekenntnis der Partei“, und einen speziellen, der die gegenwärtigen zum Teil distinktablen Forderungen enthält. In letzteren wird die Religion zur Privatsache erklärt und die Abschaffung aller Anwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken gefordert; die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, die ihre inneren Angelegenheiten vollkommen selbstständig ordnen. — Die weitere Entwicklung der Partei, welche bei der Reichstagswahl 1893 bereits 1 786 000 Stimmen auf sich vereinigte, bildet die große Frage der Zukunft. Es wäre ungerecht, ihr gewisse indirekte Verdienste abzusprechen. Sie hat durch ihre Kritik die Nationalökonomie zur Erkenntnis gebracht, daß sie nicht eine einfache Naturwissenschaft des menschlichen Egoismus sein dürfe, daß man sie als ein System der ethischen Wirtschaft und der soz. Interessen aufzufassen habe. Sie hat Veranlassung zu heilsamen Reformgesetzen gegeben. Diese relativen Verdienste erklären es, daß große Volkskreise, die mit Kirche und Religion keineswegs brechen wollen, in ihr die Vertreterin ihrer Standesinteressen finden. Ihre Kraft zu

brechen ist nur möglich, wenn es gelingt, ihre relativen Wahrheitsmomente im christlichen Geiste zu verwirklichen. Dies die Aufgabe, welche sich der gemäßigste Sozialismus stellt.

III. Der gemäßigste Soz. ist durchweg christlich-ethisch bestimmt. Er ist gegenwärtig vertreten in einer Gruppe von Nationalökonomern (Kathedersozialisten: Wagner, Schmoller, Brentano, Schulze-Gävernitz, Scheele u. a.), welche im Gegensatz zu der alten „klassischen“ Schule (Smith, Ricardo) „auch die Volkswirtschaft als ein Mittel zur Erreichung des sittlich-rel. Ideals betrachten, das als Ziel der menschlichen Entwicklung überhaupt vorzeichnet“, und die im Gegensatz zum Manchesterium ein Eingreifen des Staates zu gunsten der wirtschaftlich Schwachen fordern. Eine Frucht dieser Richtung ist die neuere deutsche Sozialpolitik mit ihren Arbeiterversicherungs- und Schutzgesetzen, die durch die kaiserliche Botichaft vom 17. November 1881 eingeleitet und dort ausdrücklich aus den Pflichten eines christlichen Gemeinwesens abgeleitet wurde. Neben dieser sittlich-staatlichen steht eine noch entschiedener religiöse Richtung, der christl. Soz. im engeren Sinne, und zwar in zweifacher konfessioneller Ausgestaltung. Dem katholischen Soz. ist eigentümlich, daß er die maßgebenden Grundsätze der Volkswirtschaft aus der christlichen Offenbarung ableiten und die Hauptarbeit in der Leitung der soz. und wirtschaftlichen Angelegenheiten den Organen der Kirche zuweisen will. Diese Richtung trat fast gleichzeitig mit dem Saint-Simonismus in Frankreich auf. Ihr erster Vertreter war Lamennais (s. d.), der zuerst ein begeisterter Anhänger des Papsttums, später zu radikalern Ansichten fortgerissen, in Konflikt mit der Kirche kam. Nach ihm entwickelte sich eine reiche kath.-soz. Litteratur, durch hervorragende Gelehrte vertreten. Als das eigentliche Haupt dieser Schule gilt Börsen mit seinen Hauptwerken *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* 1861; *Les lois de la société chrétienne* 1875; *Le socialisme chrétien* 1879. Er sieht die Versöhnung zwischen dem Privat- und Gemeininteresse in der Beziehung des Menschen zu Gott, „dem unendlichen Gute, das, indem es sich allen gleichmäßig gibt, doch immer selbst bleibt und von dessen Fülle jeder genießen kann, ohne daß sich der Besitz eines einzigen darum zu vermindern brauchte“. Speziell katholisch ist, daß er die Entfaltung zur soz. Grundtugend macht. In Deutschland war es vornehmlich Bischof Fettele von Mainz („Arbeiterfrage und Christentum“, 3. Aufl. 1864), der die katholische Geistlichkeit zu eifriger Tätigkeit in Presse und Vereinswesen anregte und das Entstehen einer reichen soz. Litteratur (Moufang, Hise, Bongarz, Gatzrein, Rasinger) veranlaßte. Als soz. Hauptaufgaben der Kirche betonen die Römischen die christliche Volksbildung, die Liebestätigkeit und eine weitgehende Pflege des Gemeindefortschritts, wogegen die Bedeutung des Staates und dessen Mitwirkung von ihnen nicht genug gewürdigt wird. Auf evangelischem Boden bildete sich ein christl. Soz. zuerst in England aus. Hier

hatte Thomas Carlyle die furchtbare Lage der Arbeiter aufgedeckt und mit dem heiligen Ernst eines Bußpredigers eine neue Gesinnung des Glaubens gefordert. Durch ihn wurde ein Kreis hochbegabter christlicher Männer, allen voran das Dreigestirn Kingsley, Maurice, Ludlow, zu christl.-soz. Wirken angeregt. Ihre Grundgedanken waren: Christus ist König, sein Reich das Ziel der menschlichen Entwicklung, seine Gebote die höchste Norm für die christliche Gesellschaft. Das herrschende System der Volkswirtschaft, auf die Selbstsucht erbaut, ist durchweg unchristlich, unchristlich vor allem die freie Konkurrenz. Das soz. Grundgesetz muß sein: Unsere Interessen gemeinsam, aber jeder voll Pflichten gegen die anderen! Da es ihnen vor allem auf die Gesinnung ankam, erwarteten sie vom Staat wenig Hilfe. Ihr praktischer Vorschlag, freiwillige Assoziationen im christlichen Geist, war von großem Erfolg begleitet. Ihr Wirken hat wesentlich zu der friedlichen Wendung der Arbeiterbewegung in England (Trades unions) beigetragen. Gegenwärtig hat England eine ganze Reihe kirchlicher Vereinigungen, die sich die Lösung der soz. Probleme nach christlichen Grundätzen zur Aufgabe stellen. — In der evangelischen Kirche Deutschlands hat zuerst Viktor Almqvist die kirchlichen Kreise auf die soz. Frage hingewiesen und die Kenntnis der verwandten englischen Bestrebungen vermittelt. „Es thut dringend not, daß die Gläubigen gerade auf diesem Gebiete mehr und mehr als die Wissenden und Handelnden auftreten.“ Auch Wichern erfaßte die innere Mission von vornherein in ihrer soz. Bedeutung und sah eins ihrer Ziele darin, daß aus Hilfsvereinigungen für die Bedürftigen selbstthätige Vereinigungen der letzteren hervorgingen. Das mächtige Anschwellen der Sozialdemokratie in den 70er Jahren trieb zu energischerer Stellungnahme. Farrer Todt entwarf in seinem Buch „Der radikale Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ 1877 ein vollständiges volkswirtschaftliches Programm aus christlich-biblischen Prinzipien, dabei den wirtschaftlichen Forderungen der Sozialdemokraten weit entgegenkommend. Sein Buch war trotz mancher Einseitigkeiten, die einem ersten klünnen Wurf anhaften und die Kritik herausfordern, epochenmachend. Bald nach seinem Erscheinen gewann der christl. Soz. in der von Stöcker begründeten christl.-soz. Partei (1878), die es in Berlin auf 6000 Mitglieder brachte, eine greifbare Gestalt und trat auf den Kampfplatz des öffentlichen Lebens. „Es ist der Kirche große, heilige Aufgabe,“ so motiviert Stöcker sein Auftreten, „das öffentliche Leben zurückzuerobern.“ Das speziell wirtschaftliche Programm der Partei stellt Stöcker nicht im Namen der Kirche auf, weil die Kirche ein solches nicht habe, sieht aber doch darin Gedanken der Bibel, die hier in einer durch die Zeitverhältnisse geforderten Form und Richtung zum Ausdruck kommen sollen. Es handelt sich ihm in der soz. Frage erstlich um eine der modernen Industrie entsprechende Organisation der Arbeiter, um den Unterschied der Stände

in jener Organisation ausgleicht. Von da aus richtet sich sein Kampf ebenso gegen die mammonistische Gesinnung des Bürgerthums wie gegen die unchristliche, unpatriotische und unpraktische Sozialdemokratie. Während Stöcker sich vom konserv. Standpunkt an das ganze Volk wendet, ist seit 1894 eine jüngere christl.-soz. Richtung unter Führung von Friedrich Naumann (geb. 1860 in Störmthal, Agr. Sachsen, 1886 Pfarrer in Langenberg bei Hohenstein-Ernstthal, 1890 Nachfolger Gustav Schloßers in Frankfurt a. M., jetzt Redakteur u. Schriftsteller in Berlin) hervorgetreten, die einen mehr demokratischen Charakter hat und sich entschieden auf die Seite der Arbeiterwelt stellt, in der Hoffnung, diese aus der Umklammerung der internationalen Sozialdemokratie zu lösen. Auf ihrer Versammlung zu Erfurt 1896 hat sich diese Richtung den Namen „National-sozialer Verein“ gegeben und damit ausgesprochen, daß das Christentum für sie zwar die allgemeine Grundlage, aber nicht mehr Quell und Norm ihrer Bestrebungen sei. Sie tritt damit aus dem Rahmen des christl. Soz. im engeren Sinne heraus. Seit 1890 besteht der ev.-soz. Kongreß als ein Sprechsaal von Theologen und christlichen Nationalökonomten mit dem Zweck, „die soz. Zustände unseres Volks vorurteilslos zu untersuchen, sie an dem Maßstabe der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und dieses selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher.“ Die Hoffnung, daß sich auf diesem Kongreß alle Richtungen der evangelischen Kirche zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigen würden, hat sich nicht erfüllt, da sich von vornherein die kirchlich gerichteten Luthreraner fernhielten, die katholisch-überwiegenden Einfluß erlangten und infolgedessen selbst die positiv gesinneten Mitbegründer Stöcker, Weber, v. Nathusius ausschieden, um eine besondere kirchlich-soz. Vereinigung zu gründen. So bietet die ev.-soz. Bewegung in Deutschland seit 1896 ein Bild betrübender Zerrissenheit. Der Verlauf der Bewegung, die obendrein durch das Mißfallen der staatlichen und kirchlichen Autoritäten, nicht ohne Schuld ihrer Träger, gebrüht wird, ist ungünstig genug. Sie nötigt die evangelische Kirche, die biblischen und bekenntnismäßigen Grundätze für ein gesundes evangel.-soz. Wirken mit neuer größerer Klarheit herauszuarbeiten.

Aus der Fülle der neueren Litteratur über soz. Frage und Sozialismus sei nur hervorgehoben: M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der soz. Frage. 2 Bde. 1893; Uhlhorn, Katholizismus und Protest. gegenüber der soz. Frage. 1887; Schall, Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Zerrümpfen 1893; Naumann, Das soz. Programm der ev. Kirche 1891; Naumann, Was heißt Christlich-Sozial. 2 Hefte 1897; Seeberg, Die Kirche und die soz. Frage 1897; Bebel im Lichte der Bibel I. 1898. Endlich die Berichte über die ev.-soz. Kongresse 1890—1897. Aus diesen bei-

lichen, ihr Recht und ihre Grenzen“, von v. Soden und Plank, Siebenter eb.-jög. Kongreß in Stuttgart 1896.

Sozialismus, internationaler, s. d. Artt. Internationale und Kommunismus.

Sozialpolitik, s. Politische Thätigkeit des Pastors, Bd. V, S. 360 b ff.

Sozomenos, Hermias Salamanes, Sachwalter in Konstantinopel, aus Palästina stammend, unter mündlichem Einfluß erzogen, hat 439 eine Kirchengeschichte in 9 Büchern geschrieben, welche die Regierungszeiten von Konstantin d. Gr. bis auf Theodosius II., dem das Werk gewidmet ist, näher die Jahre 323–423 umfaßt. Er benutzte die gleichzeitig verfaßte Kirchengeschichte des Sokrates Scholasticus (s. d.) so stark, daß sein Werk nur in der etwas gemilderten Beurteilung der Lehrstreitigkeiten, in der größeren Begeisterung für das Mönchtum, „die kirchliche Philosophie“, schließlich in der reichlicheren Mittheilung von kleinen Geschichten, insbesondere den Kriegsthaten des Theodosius II., die zu dessen Verherrlichung beigefügt sind, die Selbstständigkeit beansprucht, während sie im ganzen lediglich als ein Plagiat aus Sokrates angesehen werden müssen und quellenkritischen Wert nicht besitzen.

Sozzini = Socinus, s. d.

Spagnaleto = Ribera, Joseph de, s. d.

Spalatin, eigentlich Georg Burkhardt, gehört zu den verdientesten und einflussreichsten Männern der Reformationszeit. Er war am 17. Januar 1484 in dem fränkischen Städtchen Spalt geboren. Nach diesem Orte nannte er sich Spalatinus, während er ursprünglich nach seinem Vater, einem schlichten Notgerber, Burkhardt hieß. Nachdem er den ersten Unterricht in seiner Vaterstadt erhalten hatte, besuchte er vom 13.–15. Lebensjahre die Sebaldusschule in Nürnberg. Im Jahre 1499 bezog er die Universität Erfurt und erwarb noch in demselben Jahre die Würde eines Baccalaureus. In Wittenberg, wohin er sich im Gründungsjahre der dortigen Hochschule wandte, wurde er Magister, lehrte dann aber 1505 nach Erfurt zurück, um hauptsächlich Jurisprudenz zu studieren. Gleichzeitig war er als Hauslehrer in einer Patrizierfamilie thätig. Daneben muß er bald auch mit theologischen Studien sich beschäftigt haben, von denen allerdings nichts Näheres bekannt ist. Wir finden ihn nämlich im Jahre 1508 als Priester in einem nicht weit von Gotha gelegenen Dorfe. Von da aus wurde er in ein benachbartes Cisterzienserkloster versetzt, um die jüngeren Mönche zu unterrichten. Seine Richtung war damals jedenfalls noch eine vorwiegend humanistische, wie er denn mit den Vertretern dieser Richtung, einem Gobanus Hessus, Grotius u. a. in nähem Verkehr stand. Vielleicht hat auch seiner in jener Zeit begonnenen Beschäftigung mit der Heil. Schrift, von der sich Sp. nach seinem eigenen Berichte ein Exemplar um hohen Preis gekauft hatte, mehr ein humanistisches Interesse zu Grunde gelegen — wie dies Kolbe vermutet (Art. Sp. in der 2. Aufl. von Herzogs R. E.). Das Jahr 1509 brachte für Sp. eine unvermutete Veränderung seiner

Lage. Von seinem väterlichen Freunde Mutian empfohlen erhielt er den ehrenvollen Auftrag, die Erziehung des 6-jährigen Kurfürsten Johann Friedrich zu leiten. Zwei Jahre später begleitete er 2 ältere Neffen des Kurfürsten Friedrich des Weissen nach Wittenberg, um deren Studien zu überwachen. Dann aber zog ihn der eben genannte Kurfürst ganz an seinen Hof. Er ernannte ihn 1512 zum Bibliothekar, 1514 zu seinem Hofkaplan und Geheimschreiber. Der mit diesen Stellungen verbundene weitreichende Einfluß sollte dem Werte der Reformation nicht wenig zu gute kommen. Mit Luther hatte sich Sp. sehr bald eng befreundet und lernte dessen Gedanken immer besser verstehen. Von dem rückhaltlosen Vertrauen, mit dem sich der große Gottesmann in den verschiedensten Angelegenheiten an ihn wandte, geben die mehr als 400 Briefe Zeugnis, die noch erhalten sind, während die des Sp. fast sämtlich abhanden gekommen sind. Ebenso fleißig verkehrte Sp. mündlich und schriftlich mit Melanchthon. Als ein weiser Berater stand er seinem Fürsten bei allen wichtigen Fragen zur Seite. Er begleitete ihn z. B. zu den Reichstagen in Augsburg, Worms und Nürnberg. Trotz der daneben zu bewältigenden ausgedehnten Korrespondenz fand er noch Zeit zu mancherlei Forschungen und Niederschriften, die sich besonders auf die sächsische Geschichte bezogen. Nach dem Tode Friedrichs des Weissen erbte und erhielt Sp. seinen Abschied vom kurfürstlichen Hofe, um nach Altenburg überzusiedeln. Seit Jahren schon hatte er die Einkünfte eines Kanonikus am dortigen Georgenstifte bezogen. Nun aber ward er im August 1525 als Pfarrer dafelbst eingeführt, wogu später Titel und Amt eines Superintendents kamen. Dem Rate und Beispiele Luthers folgend, verheiratete er sich mit Katharina Heidenreich — was ihm freilich die Anfeindung der päpstlich gesinnten Domherren in verstärktem Maße zuzog.

Außer den nächsten Amtspflichten beschäftigte ihn während der folgenden Jahre besonders die für ganz Kurfachsen angeordnete Kirchenvisitation, wobei ihm speziell deren Ausführung in Oster- und Vogtlande zufiel. Wie sehr ihn auch Kurfürst Johann der Beständige zu schätzen wußte, bewies seine Minnahme zum Augsburger Reichstage 1530. Sp. hat nachher selbst einen gründlichen Bericht darüber geliefert. Ebenso begleitete er seinen früheren Zögling, den Kurfürsten Johann Friedrich, 1532 nach Schweinfurt. An die Evangelischgesinnten in dieser Stadt hat er bald darauf ein ausführliches, treffliches Sendschreiben gerichtet. Im Auftrage Johann Friedrichs, der mittlerweile in den Besitz der Kurwürde gelangt war, beteiligte sich Sp. weiterhin an der Fortsetzung der Visitation, die sich auch auf das Gebiet der Herren von Schönbürg und Reuß erstreckte. Anfang 1535 finden wir ihn in Wien, wo sein Kurfürst vom Kaiser befehlt ward, im Mai 1536 in Wittenberg, wo er in Sachen der Universität beschäftigt war, 1537 in Schmalkalen, von wo er den erkrankten Luther zurückbegleitete. Als Herzog Heinrich

von Sachsen an Stelle seines Bruders Georg die Regierung angetreten hatte, berief auch dieser Mithin den vielerproben Mann zur Mitwirkung bei der Neuordnung des Kirchenwesens in den Meißner Landen.

Indessen machten sich bei einer ohnedies nicht besonders kräftigen Konstitution die Beschwerden des Alters verhältnismäßig frühe geltend. So sah sich Sp. genötigt, seine Thätigkeit nach außen hin mehr und mehr zu beschränken. Nur selten unternahm er noch weitere Reisen — so im Jahre 1542 nach Raumburg, wo er der Einführung Ambsdorffs in sein bischöfliches Amt beirrachte, und nach Burzen, wo er noch einmal als Visitator fungierte. Um so eifriger setzte er neben der Ausübung seiner amtlichen Funktionen seine litterarischen Arbeiten fort. Den Erbanprüchen des Herzogs Heinrich von Braunschweig gegenüber verfaßte er 1541 eine Verteidigungsschrift unter dem Titel: „Chronica und Exekumen der Kurien und Fürsten des löblichen Hauses Sachsen“. Seine „Annalen“ führte er bis zum Jahre 1543 fort. Sein letztes Werk war eine 1544 herausgegebene Sammlung von „tröstlichen Beispielen und Aussprüchen edler christlicher Zeugen“, in lateinischer Sprache. Als ein Kranker trat er in das Jahr 1545. Am 16. Januar dieses Jahres ist er nach dem Empfange des heil. Abendmahls verstorben und in der Bartholomäuskirche zu Altenburg beigesetzt worden.

Der umfangreiche Nachlaß Spalatins ist größtenteils nur handschriftlich vorhanden. Eine von Neudeder und Preller begonnene Gesamtausgabe ist leider bei dem 1. Bande stehen geblieben. Bei der vorstehenden Skizze wurde außer dem oben angeführten Artikel von Kolbe benutzt: Georg Spalatins Leben aus den Quellen erzählt von Ewald Engelhardt (in Meurers „Leben der Ältern der lutherischen Kirche“ Bd. III). Außerdem ist die einzige Biographie die bereits im Jahre 1693 zu Jena erschienene *Historia vitae Georgii Spalatini etc.* von Christian Schlegel.

Spalbing, 1. Geo. Ludw., Dichter des Liedes „Hätte nicht, o Gott, dein Sohn unser Schwachheit Trost gegeben“, geboren 1762 als Sohn von Joh. Joachim Spalbing, gestorben 1811 als Professor der alten Sprachen am Grauen Kloster zu Berlin. — 2. Johann Joachim, bekannt als Kanzelredner in Berlin und als kirchlicher Schriftsteller, wirkte in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Geboren am 1. November 1714 zu Triebsee in Schwedisch Pommern, wurde er 1747 Hilfsprediger im väterlichen Hause, 1749 Geistlicher in Lassahn, 1759 in Barth, 1764 Propst, Oberkonsistorialrat und Geistlicher an der Nikolai- und der Marienkirche zu Berlin, wo er bis zum Jahre 1788 wirkte und, nur durch das Willenerde Religionsedikt veranlaßt, in den Ruhestand trat, um noch bis zu seinem Tode in Stille seinem Familien- und Freundeskreis zu leben. Er starb, fast 70 Jahre alt, am 22. Mai 1804. Durch seine Predigten, die wegen ihrer einfachen Sprachweise gern gehört und nachgedacht wurden, und durch

seine Schriften geht ein populärer, auf die praktische Seite des Christentums gerichteter Sinn, frei von tiefen Spekulationen, aber durchdrungen von persönlicher ernster Herzensfrömmigkeit. In seiner 1772 anonym, später unter seinem Namen erschienenen Schrift: „Über die Nützbarkeit des Predigamtes und seine Beförderung“ trat er für Vorseitigung der Dogmatik aus der Predigt zu Gunsten der „moralischen Wahrheiten“ ein, d. h. er war nahe an der Vernunfttheologie seines Spezialkollegen Teller angelangt, wenn er anstatt der Lehre von der Trinität oder Genugthuung Christi nur die Vorbildlichkeit, die menschliche Idealität Christi festhielt und predigte. Erwähnt sei noch seine Erntingschrift: „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“ (1748, 13. Auflage 1794), gerichtet gegen den Materialismus, der in Lammert's Schrift: „L'homme machine“ (1748) am deutlichsten zum Ausdruck gekommen war, sowie seine letzte Schrift (1797): „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“. Für seine Lebensgeschichte bildet die Hauptquelle seine in den Jahren des Ruhestandes aufgeschriebene Selbstbiographie, die 1804 von seinem Sohne herausgegeben wurde. Als „Kanzelredner“ wird Spalbing erwähnt in der „Geschichte der protestantischen Theologie“ von Frank und Dörner, in der „Geschichte der Predigt“ von Eck, v. Beschwitz, Rothe u. a. — 3. Martin John, war seit 1863 Erzbischof von Baltimore und Primas der römischen Kirche Nordamerikas. In Rom selbst zum Priester geweiht (1834), in seiner amerikanischen Heimat unmittelbar der Propaganda unterstellt, war er nach allen Seiten hin unbedingter Vertreter der Gedanken und Pläne Pius' IX. Als apostolischer Delegat auf dem 2. Plenarkonzil zu Baltimore 1866 arbeitete er hin auf Einheitslichkeit der amerikanischen Kirche im Festkalender, dem Fasten, Gründung einer Universität (eröffnet 1889 in Washington), Missionsthätigkeit an Soldaten, Matrosen und Negern, Einrichtung von Bruderschaften, Verbreitung katholischer Schriften in deutscher und englischer Sprache, größerer Strenge in der Kirchenzucht, Errichtung von Wohltätigkeitsanstalten; alles dies zu festerer Organisation seiner Erzdiozese in den verschiedenen Sprengeln. Ferner trat er hervor auf dem vatikanischen Konzil, auf dem er gehoramt dem Willen des h. Vaters seine Vermittelungsgedanken aufgab, um als Sprecher der Glaubenskommision die Einwände der Minorität gegen die Infallibilität zu entkräften (30. Mai 1870). Schließlich hat er einen ziemlichsten Namen sich erworben durch seine schriftstellerische Thätigkeit, die sich besonders auf Reformationsgeschichte und zeitgenössische katholische Verhältnisse erstreckte. Durch seinen Tod (1872) verlor die römische Kirche einen gelehrten, ihr unbedingt ergebenen Vertreter, zu dessen Ersatz seit 1895 ein besondrer apostolischer Legat in den Vereinigten Staaten bestellt worden ist.

Spaltung, s. Schisma.

Spange braucht Luther an vielen Stellen im Schmiedegewand, die jetzt nicht mehr so

genannt werden. S. zunächst Bd. IV, S. 3 a. E. Das Wort steht also mit oder ohne Zusammenfügung zur Bezeichnung von Nasen-, Ohr-, Hals- und Armringen oder -ketten, die an anderen Stellen wieder als Ringe oder Ketten benannt werden. Auf Mißverständnis beruhen die Spangen (rev. Bibel: Kettschen) Hohesl. 1, 10f., wo Metallgehänge oder Kettenketteln gemeint sind, die um den Kopf gewunden waren oder herabhängen, die die Spangen am Ephod (s. d.) 2 Mos. 28, 13 u. d., die vielmehr Fassungen für die Edelsteine bezeichnen. Das einzige Mal, wo von einer Spange die Rede ist, die wir so nennen würden, 1 Matt. 10, 89 (so rev. Bibel), hat Luther Gürtel gesagt.

Spangenberg, 1. August Gottlieb, M., Bräuerbischof und Gemeindeorganist daheim wie in der Mission, 1704–1792, als fünfter, jüngster Sohn des Hofpredigers und Konfistorialrates Georg Spangenberg geboren in Rietzenberg am Harz am 15. Juli 1704. Die ernst und tief angelegte Mutter, die ihre älteren Kinder oft auf die derzeitig mangelhafte Verkündigung des Blutes Christi hingewiesen, verlor er schon im vierten, den bekenntnistreuen Vater, der als Gegner eines neuen, in der Lehre heftigen Gesangbuches geistert hatte, in seinem neunten Lebensjahr, worauf er 1714 nach Ilfeld ins Pädagogium, 1722 nach Jena ging und zwar zunächst als Jurist, dann aber durch Buddeus' Umgang erweckt, zur Theologie gelangte und statt der einseitigen Gegensätze von Halle und Wittenberg die einseitige Pflege von Lehre und Leben genoß. — In Jena die Mystiker treibend, bald einiam separatistisch in Abendmahlszweifeln und Enthaltung befangen, bald als Leiter des Erbauungsvereins von Buddeus und Walch und deren erweckten Schülern thätig, 1726 Magister, 1728 als Dozent wie auch als Lehrer an der Freischule der Vorstadt hervorragend, verkehrt er mit Herrnbutern, lernt Zinzendorf kennen, besucht Herrnbut 1730 und 32, folgt aber Herbst 32 zögernd dem Ruf nach Halle als Adjunkt der theologischen Fakultät und Aufseher der Schulen im Waisenhaus, nimmt dort Anstoß an der oft toten Form der Privatbeichte wie der allgemeinen Zulassung zum Sakrament, an der Kirche von lauter Unbekannten, die weder eine Kirche sei noch eigentliche Sakramente besitze, geht zu separaten Abendmahl, Agapen, Fußwaschung über, alles unabhängig, ja trotz Widerstands von seiten Zinzendorfs, hält in den drei diesbezüglichen Fakultätskonventen wie in der schriftlichen Antwort auf die an ihn gerichteten Fakultätsfragen, auf Christi Vorbild sich berufend, mit offener Aussprache zurück, wird nach dem Fakultätsbericht, der den König um sachtliche und gnädige Dimission bat, Oitern 1733 polizeilich ausgewiesen und trifft in Herrnbut zu rechter Zeit ein, zunächst um Zinzendorfs neue Missionspläne alsbald verwirklichen zu helfen.

Bald in Dänemark, England, Holland die Brüderkolonisation mit Mitteln ausrichtend und bei Behörden wirkend, besonders für Surinam, Georgien, Sta. Cruz, Gründer der Sozietät zur

Förderung des Evangelii unter den Heiden 1742, selbst viermal Führer nach Amerika, 1734–39, 44–49, 51, 53–62, dazwischen nach der ersten Rückkehr vorübergehend in Marienborn 1739, Vorsteher in London, 1742 Yorkhire, in Burau in Schlesien 1744, nach der zweiten Heimkehr Seminardirektor in Barbh 1750, Bekenner und Verteidiger der Brüder in der Deklaration gegen landeskirchliche, teils ungläubige Angriffe 1751, zwischen der dritten und vierten Reise in London 1752, hat er in Gefahren des Seesturms wie Landkriegs (s. Indianermission Bd. III S. 431 b.), in Hungers- und Krankheitsnot seine ungetrübte, gottesfindliche Zuversicht sowie seine von entbehrungsreicher Jugend her gewohnte Anspruchslosigkeit bewahrt. Heimgekehrt 1762 war er, nach Zinzendorfs Tod, bis 1792 Mitglied der Unitätsältestenkonferenz, organisierte in fünf Synoden die Brüderverfassung, währenddessen er 1762 in Herrnbut die Unitätsdirektion, 64 in Zeit das Oekonomat, d. h. die allgemeine Aufsicht über die oberlausitzer Gemeinden, 69 in Herrnbut und Großenhennersdorf das Provinzialbiseramt d. h. die besondere Aufsicht der genannten Gemeinden, 1771 in Barbh die Leitung der Ältestenkonferenz, 89 das Präsidium der Unitätsdirektion inne hatte (s. Herrenhuter Brüdergemeinde). Er starb am 18. September 1792 in Wertheßdorf.

Die „heilige Einsamkeit“, die er als „Gnadewunder“ besungen und im Sieg des Heiligen Geistes über sein verschloffen sprödes, oft rücksichtslos kritisches Wesen sich mit den Jahren erkämpft hat, leuchtet aus seinen „Kinderreden“ voll köstlicher, kindlicher Erzählungsgebe — er selbst war zweimal verheiratet, aber kinderlos —, aus den verständnisvollen, urteils milden Apologien und Predigten, aus den weltersfahrenen, in schlichter Demut nur den Heiland ehrenden Missionschriften, aus den praktisch gefunden Gemeindevorrichtungen hervor. Seine nichterne, fernige Art klärt und festigt die geistlich weiche Ueberschwänglichkeit Zinzendorfscher Richtung. Seine hohe, bischöfliche Gestalt ragt, geistig zugleich, über die engere Gemeinschaft hinaus in vielseitiger Beziehung und Bedeutung. Dem Rationalisten Rosenmüller in Leipzig gegenüber, der die „Andächtler“ unter Berufung auf St. Pauli „Vorträge“ nicht „immer über Jesu Blut und Wundenhöhlen reden“ lassen will, drängt sein heilandsgläubiges Herz zu dem Bekenntnis, „übernommen von der Liebe Jesu, in Erfahrung der Worte lebend: an ihm die Erlösung durch sein Blut zu haben, darum viel zu lieben, weil ihm viel vergeben sei“. Dem Pädagogen Basedow wirft sein gerader Freimut die Herabwürdigung der Gottheit Christi sowie den Leichtsin über Sitte und Mäßigkeit vor. Den Oberhofprediger Reinhard in Dresden stärkt er in der Werthschätzung des Bekenntnisstandes, Sachsen solle festhalten über der Lehre, die unsere Vorfahren mit Draufwagung Leibes und Lebens in Augsburg bekannt haben. Dem allgemeinen Glaubensbekenntnis seiner Zeit setzt er „eines alten Dieners Christi gläubiges Bekenntnis“ zwei Jahre vor seinem Tode als letzte öffentliche Schrift entgegen.

Seine hauptsächlichlichen Schriften sind: Die Deklaration 1731: Antwort auf 500 Fragen, dazu die Schlußschrift „Verteidigung gegenüber 1000 Beschuldigungen Zinzendorfs und der Brüdergemeinden“ über Verfassung, Barby 1774. Zinzendorfs Leben, 1772—75. Idea fidei fratrum 1779, ohne eigentliche Dogmatik zu sein, mit besonderer Ausführung der christologischen §§ 7, 9, 10, 20, 22, in schwedische, englische, französische, holländische und böhmische Sprache überjert, ferner auf landeskirchliche Anfrage hin: Arbeit unter den Heiden, worin er die Schriftgrundlage, Christum den Gefreuzigten ausführt, sodann Anlaß und Maßregeln, nämlich Gottes Wille von außen her und eigene Entscheidung, „ohne jemand zu bereden noch zu nötigen“, auch ohne Salarium, endlich die Methode, „Christi Tod, den Diamant der Lehre“, als Bekenntnis unserer Liebe zu ihm zu predigen, wobei er des merkwürdigen Erfolges der geistlichen Lieber bei den Heidenjelen gedenkt. Kinderesangs-büchlein, Barby 1789. Unter seinen warm empfundenen, klar reflektierenden Liebern (Osterlieb: Der, den man durch den Kreuzestod gedachte auszuerothen; von der Glaubensfreudigkeit: Auf unsres Lammes Bundesblut, da wagen sich die Kriege gut; von der Kirche: Die Kirche Christi, die er geweiht, ferner: Der König ruht und schauet doch, ferner: Der Friede Gottes geh mit euch; das Danklied: Wertt man auf des Herrn Regieren) ist nur: Heilige Einsalt, Gnadenwunder, weiter bekannt geworden. Quellen: Biographie von Nisler, Barby 1794. Piper, Ev. Jahrbuch 1855; Walsh, Religionsgeschichte VIII; Knapp, Beiträge zu Ep.s Lebensgeschichte, von Fried. Halle, erläutert. — 2. Chriakus, namhafter Flacianer, geb. 1528 zu Morbhausen als Sohn des Johannes Ep. (4), bezog bereits mit 14 Jahren, trefflich vorgebildet, die Universität Wittenberg, hier persönlich von seinem Vater den beiden Reformatoren vorgestellt, lange Zeit Luthers Hausgenosse. Im Jahre 1546 ward er Lehrer am Gymnasium zu Gisleben, trat 1550 nach dem Tod seines Vaters daselbst ins Amt und ward 1553 Stadt- und Schulprediger in Mansfeld und Generalsekretar der Grafschaft. Er wirkte nicht nur in diesen Ämtern in großem Segen, sondern hatte sich auch bald in weiteren Kreisen kirchlich und literarisch einen hochangeesehenen Namen gemacht. Als treuer Schüler Luthers nahm er an den theologischen Streitigkeiten, welche die Kirche alsbald nach dem Tode des Reformators bewegten, lebhaften Anteil. Gegen Major, eine Zeitlang Superintendent in Gisleben, behauptete er schon während seiner dortigen Amtierung samt den meisten seiner Zeitgenossen eine exegetische Stellung und legte dann dessen Bekämpfung auf den Synoden zu Gisleben (1554) und Eisenach (1556) fort. Gleich nachher wandte die immerwährende Streitigkeit aus. Spangenberg erklärte sich samt der Mansfelder Geistlichkeit gegen die Lehre Strigels und adoptierte die Flacianische Lehre von der Substantialität der Erbsünde, welche Lehre er als die echte und wahr christliche Lehre

Luthers ansah. Da auch die Mansfelder Herren hierin einstimmen und ein Angriff von außen nicht erfolgte, war zunächst Friede im Lande. Spangenberg konnte sich die folgenden Jahre fast lediglich bauernder Arbeit widmen. Im Jahre 1566 folgte er auf einige Zeit einem Rufe nach Unterpörsen, um in Gemeinschaft mit Flacius u. a. das evangelische Gemeinwesen nach der Augustana zu ordnen. Seit 1570 verschärfte sich aber der Gegensatz zwischen „Accidentariern“ und „Substantialianern“, besonders als Wigand (Von der Erbsünde 1571) den Flacianismus für Manichäismus erklärte und der bisher flacianisch gesinnte H. Menzel sich hierdurch mit einem Teil der Geistlichkeit umstimmen ließ, während Spangenberg für die durch Wigand arg entstellte Lehre eintrat und durch Disputationen, Predigten, Ansprachen und Schriften den Streit bezulegen suchte. Endlich erschien Flacius 1572 selber in Mansfeld, um in einer Disputation, an welcher sich auch Spangenberg beteiligte, das Feld zu behaupten. Die Verbitterung der Gemüter nahm aber auf beiden Seiten zu, namentlich als Spangenberg 1573 die Akten des Kolloquiums veröffentlichte: in die niederen Volksschichten wie in die geistliche Familie drang der Hader der Parteien ein. Da hielt sich endlich der Kurfürst von Sachsen als Lehnsherr berufen, schloß und Stadt durch Soldaten besetzen zu lassen und die Flacianer ins Gefängnis zu werfen oder zu verjagen. Spangenberg floh in Frauenkleidern und lebte zunächst, durch den Grafen Volrad von Mansfeld unterstützt, im Thüringischen. Nach einem im Jahre 1577 mit J. Andrea in Sangerhausen gehaltenen Kolloquium und dessen Veröffentlichung ward er mit seinem Schutzherrn auch dort vertrieben und folgte diesem nach Straßburg. 1581 kam er als Pfarrer nach Schütz (Oberhesen). Wegen seiner Lehre über die Erbsünde auch von dort ausgestoßen, suchte er unter dem Schutz des Landgrafen Wilhelm in Bacha an der Werra kümmerlich sein Leben mit litterarischen Arbeiten. Hier aufs neue verfolgt, ward er endlich von dem Kanonikus Graf Ernst Mansfeld in Straßburg aufgenommen, wo er am 10. Februar 1604 starb. Unter seinem Bilde steht: Die Substanz war ihm Ja, das Accidens ihm Nein, drum mußte er bis in den Tod ein Exulante sein. Er hinterließ sehr zahlreiche Schriften: Auslegungen verschiedener paulinischer Briefe; gehaltvolle, bei aller Lehrhaftigkeit anschauliche, volkstümliche Predigten, z. B. den Ehepiegel (70 Brautpredigten), Cithara Lutheri, worin die geistlichen Lieder Luthers zu Grunde gelegt sind (neu herausgegeben von Thilo 1855); historische Schriften, wie den Adelspiegel, verschiedene Oberrufen darunter besonders wertvoll die Mansfeldische, später zu einer „Sächsischen Chronika“ 1583 erweitert; populär-theologische Traktate, wie Formularbüchlein der alten Domsprache (neu herausgegeben von Kempe 1887); polemische Schriften, so außer vielen, den in den immerwährenden Streitigkeiten veröffentlichten: Wider die bösen Seelen in Teufels Ränkespiel gegen Rom, Tagteufel

(über die Jagd); geistliche Lieder (Christlich's Gesangbüchlein; Ganzer Psalter Davids), die aber keine sonderliche Verbreitung fanden. Über Leben, Lehre und Schriften Spangenbergs schrieb Leuckfeld, *Historia Spangenbergensis*, Quedlinburg 1712. — 3. Gustav, Maler, geboren am 1. Februar 1828 in Hamburg, gestorben am 19. Nov. 1891 in Berlin, wo er sich nach dem Besuch der Akademien in Antwerpen und Paris und nach einem Aufenthalt in Italien 1858 niederließ und Mitglied der Akademie wurde. Seinen Ruf als Maler begründete er vor allem durch historische Bilder, namentlich aus der Reformationszeit, die seinen Namen auch in Christenhäusern bekannt und beliebt machten: Luthers Hausmüßli und Luther im Kreise seiner Familie musizierend, Luther als Junker Georg, Luther die Bibel übersetzend, Luther und Melancthon, Luthers Einzug in Worms, Luthers Verlobung, Hans Sachs seine Dichtungen vorlesend, Die 3 Frauen am Grabe Christi u. a. Am berühmtesten wurde sein „Zug des Todes“ (1876 mit der großen goldenen Medaille ausgezeichnet). 1888 wurde er von Halle zum Dr. phil. ernannt. — 4. Johannes, trefflicher luth. Theolog der Reformationszeit, geboren 1484 in Hardeggen bei Göttingen, daher auch *Hardegensis* genannt, der Sohn eines Handwerkers. Nach dem Besuch der Schulen in Göttingen und Einbeck ward er in jugendlichem Alter Rektor der Stiftsschule zu Gandersheim, ging aber 1508 zu seiner weiteren Ausbildung für mehrere Jahre nach Erfurt (s. Goban Hesse), von wo ihn Graf Bischo zum Rektor nach Stolberg am Südbach berief. 1521 erhielt er die Stelle des Archidiaconus oder Mittagspredigers daselbst, um die Reformation, für die er schon längst gewonnen war, auf alle Weise zu fördern. 1524 berief ihn der Rat zu Nordhausen zum ersten evangelischen Prediger an der St. Blasiuskirche. Zwanzig Jahre wirkte er hier durch Lehre und Wandel für die Begründung und Durchführung der Reformation, so daß er mit Recht „der Reformator Nordhausens“ genannt worden ist. Wiederholte Berufungen nach außen lehnte er ab. Als aber Luther kurz vor seinem Tode zur Befestigung des von ihm unter den Grafen von Mansfeld mühsam erreichten Friedens keinen geeigneteren Mann zu empfehlen wußte, als den alten Spangenberg, da glaubte dieser nicht mehr ablehnen zu dürfen. Nachdem er noch im März 1546 bei der Reformation des Klosters Walkenried mitgewirkt, siedelte er im Juni als Prediger an der Andreaskirche und Superintendent der Grafschaft Mansfeld nach Göttingen über, erlag aber schon nach 4 Jahren, am 13. Juni 1550, der Last seiner Amtsarbeiten. Sein Wahlspruch war: *Dootrinam falsam vitae cano pejus et angue*. Seine Postille (einfache, „bis zur Durchsichtigkeit klare“, aus reicher geistlicher Erfahrung erwachsene Predigten, häufig in dialogischer Form), zuerst Magdeburg 1542 ff. erschienen, ward neben der Luthers die verbreitetste des 16. Jahrhunderts. Von seinen übrigen zahlreichen Schriften sind hervorzuheben: *Margarita theologica* (ein für Pastoren

bestimmtes dogmatisches Compendium); *Catech. Luth. per quaestiones explicatus*; *Neu Trostbüchlein* für die Kranken und wie sich ein Mensch zum Sterben bereiten soll; Anweisung zum Singunterricht; Alte und neue geistliche Lieder und Lobgesänge von der Geburt Christi; Kirchengesänge deutsch, auf die Sonn- und Festtage durch's ganze Jahr. Auch Dichter eigener Lieder war er; doch haben sich hier von nur wenige in Gebrauch erhalten, z. B. Kyrie, Gott Vater in Ewigkeit (neues sächsisches Gesangbuch). — 5. Maria, Aug. G. Spangenberg's erste Frau, geb. 1696, gest. 1751. Von ihr Zufüge zu dem Eifer Grünbeck'schen Lied „Nun hab ich mein Kleid“.

Spanheim, 1. Ezechiel, Sohn des folgenden, geboren 1629 zu Genf, ein frühreifes Talent, das schon im 16. Lebensjahr in einer Disputation an der Kontroverse zwischen Buztorf und Cappelus über die hebräischen Buchstaben teilnahm, für den Erstgenannten eintretend. Als Erzieher des nachmaligen Kurfürsten Karl von der Pfalz wandte er sich staatswissenschaftlichen Studien zu, war kurpfälzischer Gesandter an verschiedenen Höfen und trat 1680 als Staatsminister in kurbrandenburgische Dienste über, verhalf als Gesandter in Paris nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes vielen Reformierten zur Auswanderung, wurde bei der Krönung des Kurfürsten Friedrich III. zum König in den Freiherrnstand erhoben, starb 1710. — 2. Friedrich (der ältere), geboren am 1. Januar 1600 zu Amberg, 1626 Professor der Philosophie, 1631 der Theologie zu Genf, von wo er 1642 in gleicher Eigenschaft nach Leiden übersiedelte, entschiedener Verteidiger der calvinischen Prädestinationslehre gegen Amhrault, gest. 1649. — 3. Friedrich (der jüngere), als Sohn von 2. in Genf 1632 geb., 1655 von Karl Ludwig von der Pfalz zum Professor der Theologie in Heidelberg berufen, dessen Wohlwollen ihn nicht hinderte, freiwillig wiewohl fruchtlos ihn von der Scheidung von seiner Gemahlin abzumachen, 1670 Professor primarius in Leiden, schriftstellerisch ungemein fruchtbar, eifriger Polemiker gegen Arminianer, gegen die schon seine Doktor-dissertation die Dordrechter Beschlüsse verteidigt hatte, die Cartesianer, Coccejaneer, Jesuiten und Episkopalisten, starb 1701.

Spanien, das Land, im Hebräischen wahrscheinlich שְׁפָרַן vergl. 1 Mos. 10, 4; Ps. 72, 10; 1 Kön. 10, 22; 22, 49 (im Text) u. ö. bei den Propheten, im Griechischen Ταγορ, οόος (vergl. Diodor 5, 35–38; Strabo III, 148 Casaub.), nach einer Handelsstadt im Westen genannt, war ursprünglich von den Ibern bewohnt, die sich mit den von Norden her eingewanderten Kelten unter dem Namen Keltiberer, sowie mit phönizischen, karthagischen, römischen, (zur Zeit der Völkerwanderung) gotischen und (nach dem Eindringen des Mohammedanismus) arabischen Völkern vermischten. Die Tyrrer holten dort ihr Silber (1 Kön. 10, 22), auch die Römer kannten den Reichtum des Landes und legten daselbst Kolonien und die meisten alten Städte mit Bauwerken, Brücken u. dgl. an.

Die Gründung der christlichen Kirche ist uns dunkel: ob die Röm. 15, 28 u. 1. Clem. ad Cor. I, 5 erwähnte Reise des Apostels Paulus *ἐπὶ τὸ δεῖμα τῆς δόξης* Spanien zum Ziel gehabt, läßt sich nicht sicher feststellen; die Volkssage, die aber erst im 9. Jahrhundert auftritt, nennt Jakobus den Älteren (s. d.) als Apostel und Märtyrer in Spanien. In die Kirchengeschichte tritt Spanien erst ein mit dem Priscillianismus 380–563 (s. d.) und mit dem Arianismus, der von den Westgoten angenommen und im 5. Jahrhundert nach Gallien und Spanien verpflanzt wurde, zu dem auch viele katholisch gesinnte Völker, z. B. die Sueben unter Mennimund (s. d.) sich bekennen mußten. Erst Recared (s. d.) schloß mit der katholischen Kirche durch sein und seines Volkes Uebertreten für Spanien endgültigen Bund, so daß nach dem Konzil von Toledo (s. d.) 589 der Arianismus als überwunden und die spanische Kirche als katholisch angesehen werden kann.

Bis zum Einfall des Islams (711) erlebte die katholische Kirche des Westgotenreiches, die sich unter dem Erzbischof von Toledo als Primas der spanischen Kirche ziemlich selbständig und unabhängig von Rom entwickelte, eine Blütezeit, die unter Isidor von Sevilla (s. d.) ihren Höhepunkt erreichte. Der Islam dämpfte zwar die Selbstständigkeit des römischen Klerus nicht wenig, war aber gegen das Christentum und die Organisation der Kirche namentlich im Anfang sehr bösartig. Durch die mohammedanische Religion und ihren Abscheu vor dem Begriff der Gottes Sohnschaft wenigstens zum Teil mit veranlaßt (s. im übrigen d. Art. Migtius), ging von Spanien der Adoptianismus 782–799 (s. d.) aus, der zu mehreren Synoden Anlaß gab. Während der 700 jährigen Anwesenheit der Moslems kam es zu mehrmaligen Kämpfen mit den Christen, die sich unter dem Namen Mozaraber vereinigt hatten; Alfons I. der Katholische, der von Asturien aus bis zum Duero vordrang, Karl d. G., der die spanische Mark, bis zum Ebro reichend, gründete, Alfons IV., der Andalusien mit Toledo den Mauren entriß, Alfons VII. von Kastilien, der als Kaiser von Spanien bis nach Granada vordrang, und endlich Ferdinand von Aragonen, vormalig mit Isabella von Kastilien, der die Mauren auch aus Granada vertrieb (1492), bezeichnen das allmähliche Vordringen und den endlichen Sieg der Christen. Die Not der katholischen Kirche in Spanien hatte eine größere Annäherung an Rom hervorgerufen, die nun auch blieb, als es sich um Unterdrückung reformatorischer Bewegungen der Waldenser, Albigenser und namentlich der Protestanten handelte; ja Spanien wurde das Land der Inquisition (s. d.), da dieselbe in der von jeher vorhandenen Befehrungsnot gegen Keger, Mohammedaner und Juden geeigneten Boden fand.

Die Reformation fand nämlich, wie früher schon der Humanismus (s. Kimenes, Complutum) in Spanien sehr bald begeisterte Aufnahme. Alfons und Juan Valdes (s. d.), Francisco und Juan Enginas (s. Orlander), Juan

Diaz (s. d.), Cassiodoro de la Reina (s. Rayna) wirkten durch ihre Schriften, Rodrigo de Baler (s. d.) und Juan Gil (s. d.), Alguirín Cazalla (s. d.), Bartholomäus von Carranza (s. d.) und viele andere, die der Inquisition so oder so zum Opfer fielen, durch ihr Martyrium für den Eingang und Fortgang der lutherischen Lehre; von den Heldinnen seien noch erwähnt Maria und Juane de Bohorques und Maria de Virues. Bei der fortwährenden Unterdrückung der sich bildenden evangelischen Gemeinden durch die katholische Priesterherrschaft, die vom Königsstern aus genährt wurde, ist es erklärlich, daß erst dieses Jahrhundert, welches die Aufhebung der Inquisition (1808 u. 1834), das erneute Verbot des Jesuitenordens (1868) und die allgemeine Religionsübung (1869), letztere freilich mit einigen Beschränkungen, brachte, ein Aufleben der reformatorischen Ideen und die eigentliche Evangelisation Spaniens wenigstens in ihren Anfängen gezeitigt hat. Francisco Ruet (s. d.) seit 1855, Manuel Matamoros (s. d.) seit 1860 und Fritz Fiedner seit 1870 sind es vornehmlich, denen die evangelische Kirche Spaniens ihren heutigen Bestand verdankt. Daneben helfen jetzt Sekten, wie Baptisten, Methodisten, sowie irische, schottische und amerikanische Kongregationen und Bibelgesellschaften Spanien allmählich aus den Fesseln des Katholizismus befreien, wozu der Bruch zwischen Madrid und Rom (1842), der aber durch die Entsendung eines päpstlichen Nuntius nach Madrid wieder gemildert wurde, den Anfang gegeben hat.

Seit der Errichtung der ersten evang. Kirche in Madrid, welche durch die in der neuen Staatsverfassung gewährleistete Religionsfreiheit (1869) ermöglicht wurde, hat sich die Zahl der Gemeinden auf mehr als 60 vermehrt, die gleichfalls ihre Kirchen oder wenigstens Versäle errichteten — in Sevilla erwarb die Gemeinde eine ehemalige Jesuitenkirche für ihre Gottesdienste. Die Zahl der Protestanten steigt von Jahr zu Jahr und hat 15000 überschritten. Unter dem Einfluß des Protestantismus hat insbesondere der Schulunterricht einen erfreulichen Fortschritt zu verzeichnen, zumal die Regierung auf diesen vorhanden gewordenen großen Notstand ihr Augenmerk gerichtet und die Bevölkerung nach besserer Bildung Verlangen trägt — konnten doch nach dem Zensus von 1877 von der Bevölkerung 72% weder lesen noch schreiben! Zu den 3 Akademien, 10 Universitäten und 63 Gymnasien des Staates hat sich neuerdings unter Fiedners Leitung auch ein evangelisches Gymnasium zu Madrid gestellt, welches für die Heranbildung eines protestantischen Nachwuchses von größter Wichtigkeit ist.

Die herrschende Staatsreligion im Mutterlande und seinen Kolonien ist die römisch-katholische, mit altspanischen Elementen untermischt (s. Mozarabische Liturgie). Sie zählt in 9 Kirchenprovinzen, 46 Bisthümern und ca. 22000 Pfarchien 17900000 Seelen. Die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, welche im Mutterlande durch das Justizministerium, in den überseeischen Besitzungen durch

die Regierung geregelt werden, ist fast gänzlich vom päpstlichen Stuhl losgelöst, der sich nur die Berechtigung zur Ordination vorbehalten hat. Das Zurücktreten des römischen Einflusses datiert aus diesem Jahrhundert, das reich ist an Revolutionen, die gegen die Geistlichkeit und die unermesslich aufgehäuften Kirchengüter gerichtet waren und teilweise den Verkehr zwischen Rom und Madrid unterbanden.

Noch zu erwähnen ist die seit 1881 bestehende Iglesia Española, welche, auf englisch-amerikanische Anregung gegründet und zuerst von einem anglikanisch geweihten (früher römischen) Bischof Cabrera geleitet, den Charakter einer spanisch-bischöflichen Kirchengemeinschaft, dem deutschen Altstaltzismus vergleichbar, trägt und z. B. aus 8 Gemeinden besteht.

Spanische Bibelübersetzungen, s. Romanische Bibelübersetzungen, Bd. V, S. 656.

Spanische Liturgie, s. Mozarabische Liturgie.

Spannader heißt in Luthers Sprache, die auch Nerven und Muskeln Ader nennt, der Hüftmuskel, der von der Hüfte bis zum Knie läuft und dem stärksten Kern des Körpers, dem nervus ischiadicus entspricht. Von ihm heißt es 1 Mos. 32, 32, daß die Israeliten ihn zur Erinnerung an Jakobs Lähmung nicht essen; das Gesetz kennt das Gebot nicht, sondern erst die Mischna.

Spanne, die ausgespannte Hand, ist Jer. 40, 12 erwähnt; über das daher genommene Maß s. Bd. IV, S. 491. Irrthümlich erscheint der Ausdruck Klage. 2, 20: es sind Kinder, die man auf Händen trägt (rev. Bibel), gemeint.

Spanrose, s. Rosenpocken.

Sparta, die Hauptstadt von Lakonien, ist im ersten Makkabäerbuch mehrfach erwähnt. Kap. 12, 2 ff. wird erzählt, daß Jonathan Makkabäus Gesandte wie nach Rom, so auch nach Sparta gesandt und sich dabei berufen habe auf ein früheres Bündnis zwischen dem König Areus von Sparta und dem Hohenpriester Onias. Entweder nimmt man an, daß es sich hier um Onias III. (s. d.) und den Parteiführer Areus handele, der sich den Königtitel angemahnt habe, oder man hält einen Verkehr zwischen Onias I. und König Areus I. für möglich, wie H. J. E. Palmer in seiner Dissertation über diesen Briefwechsel (Darmstadt 1828) thut. Der Brief des Areus, der das Bündnis begründete, steht B. 20 ff. Hier findet sich die Äußerung, Spartaner und Juden seien Brüder, da sie beiderseits von Abraham abstammten. Sie hat der früheren Theologie Anlaß zu weitläufigen Untersuchungen gegeben, entweder in der Absicht, diese Verwandtschaft zu beweisen, oder zum Nachweis, wie der Gedanke habe aufkommen können. In neuerer Zeit führt man die Äußerung auf den auch bei Josephus erwähnten Versuch ausgewanderter Juden zurück, sich für Verwandte des Volkes, bei dem sie sich aufhielten, auszugeben. Auch bezweifelt man, daß der Botschafter des Makkabäerbuches diesen Brief, wie den des Jonathan (B. 6 ff.) wirklich eingesehen habe. Dasselbe gilt von dem Briefe Kap. 14, 20 ff., in dem nicht mehr ein König, sondern Behörden und Stadtgemeinde (Luther:

Nat und Bürger) von Sparta nach Jonathan's Tode das Bündnis mit Simon Makkabäus wirklich abschließen. Dabei bezweifelt man nicht die Möglichkeit eines solchen Briefwechsels und Bündnisvertrags, verzichtet aber bei der Unsicherheit der Quellen auf klare Erkenntnis der Sachlage. Nochmals erwähnt ist Sparta Kap. 15, 23 und aus früherer Zeit als Vatedämon (s. d.) 2 Matt. 5, 9. In christlicher Zeit ist Sparta nie besonders hervorgetreten.

Spätgotik, s. Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit, Bd. I, S. 318.

Spaeth, Dr., f. Pennsylvania.

Spätlinge nennt Luther 1 Mos. 30, 42 die schwächlichen Schafe, deren Brunstzeit erst im Herbst eintritt, im Gegensatz zu den kräftigen, die im Sommer brünstig werden und deshalb Frühlinge heißen. Die Stelle, die einen der Kunstgriffe Jakobs zur Vermehrung seines Viehbestandes beschreibt, ist wegen des Wortes Frühlinge oft mißverstanden worden. Es handelt sich nicht um die Jahreszeit, auch nicht um die Lämmer, sondern um die brünstigen Schafmütter, die der Grundtier als kräftige und schwächliche, Luther als „Früelinge“ und „Spelinge“ bezeichnet. Allerdings überträgt letzterer dann die Ausdrücke auf die Lämmer, die als frühere oder spätere denselben Namen führen. Aber um den Frühling als Jahreszeit handelt es sich auch hier nicht; vielmehr sind die in der Spätbrunstzeit empfangenen und im Frühling geborenen Lämmer gerade die schwächeren.

Spätregen, im Gegensatz zu dem Frühregen, der Ende Oktober eintritt und das Land für die Winterfaat reichet, auch während des Winters sich öfter wiederholt und dann Regen schlechweg heißt, so genannt, weil er nach sonniger Zeit Ende März oder April eintritt und wie zu letzter Frist die Winterfrucht zur Reife bringt, auch gleichzeitig die Sommerfaat ermöglicht. So war der Spätregen unentbehrlich und erquickend und konnte als Gleichnis für die Güte Gottes dienen, Jos. 6, 3. Außer hier und Sach. 10, 1 sind immer Früh- und Spätregen zusammen genannt, 5 Mos. 11, 14 u. d. Spr. 16, 15, wo Luther „Abendregen“ sagt, ist die Huld des Königs mit einer Wolke des Spätregens verglichen.

Spaulding, Levi, Dr. phil., einer der segneten Missionare des American Board auf Ceylon (Provins Jaffna), der mit Dr. Scudder (s. d.) und anderen am 8. Juni 1819 über Kalkutta nach Jaffna abreiste, um hier nun 54 Jahre hindurch mit unermüdlicher Treue seines Amtes als Missionar zu warten, davon über 40 Jahre auf der Station Udumwille, wo er auch am 18. Juni 1873 starb. Besonders nahm er sich der 1824 gegründeten Mädchenschule an. In weiten Kreisen ist er durch seine zahlreichen tamulischen Schriften bekannt geworden, obwohl er nie etwas unter seinem Namen veröffentlicht hat. Er verfaßte mehr als 20 Traktate, viele tamulische Lieder, eine neue Übersetzung von Bunyans Pilgrim's Progress und hatte einen bedeutenden Anteil an dem großen tamulischen Lexikon von Winslow.

Spaulding, Cal., † 1816, f. Mormonen.

Spazier, Johann Gottlieb Karl, sächsischer Hofrat zu Newwid, verfaßte das erste Buch über die Umgestaltung der Liturgie gemäß den Errungenheiten der Aufklärung: „Freie Gedanken über Gottesverehrung der Protestanten“, 1788. Er war ein begabter Dilettant in der Musik, dessen Lieder zeitweilig eine allgemeinere Beliebtheit sich erworben. Unter dem Pseudonym „Karl Pilger“ schrieb er eine Selbstbiographie als „Beitrag zur Erziehung und Kultur der Menschen“. Eine Zeitlang wandte er seine pädagogischen, von Bajedow herübergenommenen Grundsätze an als Erzieher am Philanthropin Altona in Dessau. Am meisten hat er sich Verdienste erworben durch die seine, aber entschiedene Verteidigung Goethes und der Romantiker in seiner „Zeitung für die elegante Welt“, Leipzig 1801 ff. Er starb 1805 zu Dessau.

Spee, Friedrich von, geboren 1591 zu Kaiserwerth, aus adligem Geschlecht, trat in den Jesuitenorden ein und war um 1625 Lehrer am Jesuitenkolleg zu Köln, predigte als Jesuitenmissionar in Würzburg, wo er unter Fürstbischof Philipp Adolf (von Ehrenberg) so viele als Hexen verurteilte Weiblein zum Scheiterhaufen geleiten mußte, daß sein Haar vor der Zeit ergrauete, dann in Bamberg, starb 1635 als Lazarethegeistlicher in Trier, angestekt bei der Pflege der bei der Belagerung der Stadt durch die Kaiserlichen und Spanier Verwundeten. Nüchtern bekannt gemacht hat er sich einmal durch seine *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber* (Kinteln 1631), in der er als einer der Ersten mannhaften Protest erhob gegen die Hexenprozesse, ferner durch seine „Truchznachtigal“ (Köln 1649) und sein „Güldenes Tugendbuch“ mit seinen durch reine Form wie durch Wahrheit und Innigkeit der Empfindung gleich ausgezeichneten Liedern.

Speer übersezt Luther 2 Sam. 21, 16 ein Wort, das nur hier für eine Lanze gebraucht wird, und Joh. 19, 34 die Lanze des Kriegsknechtes. Seine gewöhnlichen Ausdrücke sind *Speiß* und *Lanze* (s. d.).

Speichel galt schon in Israel als ekel-erregende Absonderung, die der Anstand zu verbergen gebot, Hiob 30, 10, daher das absichtliche Bewerfen eines anderen mit demselben die größte Schmach und Verachtung bedeutete, Jes. 50, 6 u. 8; unrein war er jedoch nur, wenn der betreffende Mensch schon unrein war, 3 Mos. 15, 8. Am Sprichwort bedeutet das Schlingen des Speichels eine ganz lange Zeit, Hiob 7, 19. Die Vermentung des Speichels bei den Heilungswundern des Herrn Jesu (Matth. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6) hat die Ansicht zu weitläufigen Unterredungen über etwaige Vertheilung des Speichels namentlich bei Kranken veranlaßt, während die Berichte nicht weiter sagen, als daß Jesus aus uns wohl bekannten Gründen ihn zum Tragen und Vermittler seiner Heilskraft gemacht hat, wobei man sich nicht zu weitläufigen Unterredungen betheiligen kann, daß die unzureichende Beteiligung des Kranken an dem Vorgang gemacht werden sollte.

Speier, das uralte Noviomagus der Re-

meter, seit Drusus (12 v. Chr.) römische Station in Germania superior, spiegelt in seiner Geschichte, wie wenige andre deutsche Städte die gesamte geschichtliche Entwicklung Deutschlands wieder. Im 3. bis 7. Jahrh. litt es unter den Kämpfen der Germanen (Alemannen, Franken, noch 644) und Hunnen (451). 843 ins ostfränkische Reich eingegliedert, wurde es schon unter Konrad II. (1024–39) kaiserliche Residenz und steht sofort im Mittelpunkt des politischen Lebens. Speiers Bischöfe hielten fast ausnahmslos die Partei des Kaisers; so war Bischof Otgar ein Vertrauter Ottos I., Konrad III. seit 1210 Hofkanzler der Staufer, Brun eng verbunden mit Heinrich V. Die kaiserlichen Privilegien führten eine Blütezeit herbei, die vom 12. bis ins 17. Jahrh. währte. Seit 1039 war Speier Begräbnisstätte der Kaiser über 3 Jahrhunderte hindurch; hier fiel 1146 die Entscheidung Konrads III. für den Kreuzzug; hier wurde 1338 der Fürstentum geschlossen gegen die französische Politik der Päpste in Avignon; hier schloß sich 1381 der rheinische Städtebund zusammen; hier spielten sich furchtbare Judenverfolgungen ab um 1100 und 1333; hier entstand der Bundschuh 1502; hier wurden eine Reihe von Städtetagen und 29 Reichstage abgehalten. Besonders im 16. Jahrh. zeigt sich Speiers Bedeutung: 1526 wurde das Reichskammergericht hierher verlegt (bis 1689); 5 Reichstage, 2 Deputationsstage, eine ganze Anzahl Städtetage fanden hier statt. Im 30 jährigen Kriege hatte es besonders 1635 zu leiden. Aber erst 1689 verlor es seine Bedeutung durch die Verwüstung der Franzosen, welcher 1792 eine neue folgte. Nachdem es von 1801 bis 1814 französisch gewesen war, kam es 1816 unter Bayern; heute ist es die Hauptstadt der bayerischen Rheinpfalz, aber seinen früheren Glanz hat es nicht wieder erlangt.

Neben dieser allgemeinen Bedeutung Speiers tritt die speziell kirchengeschichtliche zurück und beschränkt sich in der Hauptsache auf das 16. Jahrh. Zweifellos entstand hier schon sehr früh eine Christengemeinde, wenn auch der erste Bischof, Principius, erst von 650 bis 659 nachweisbar ist. Aber schon um 665 erhielt Bischof Dragobodo die Fürstrechte. Seit 748 stand das Bistum unter Mainz (Bonifacius) und blieb in diesem Suffraganverband bis zu seiner Aufhebung im Anfang des 19. Jahrh.; durch das Konkordat von 1817 neu errichtet, umfaßt es jetzt als Suffragan von Bamberg das Gebiet der bayerischen Rheinpfalz. Die Machtverhältnisse dieser Bischöfe über die Stadt entsprechen genau der ionnigen Entwicklung des deutschen Städtewesens. Die anfängliche Fürstengewalt wurde besonders seit der Staufenzzeit (Heinrich V. 1111) durch Privilegien durchbrochen und allmählich verwandelt in städtische Selbstverwaltung, die, besonders durch Kaiser Karl IV. begünstigt, am Ende des 14. Jahrhunderts nach einem schweren Kampfe durchgesetzt wurde; Speier wurde freie Reichsstadt und blieb es bis 1801. Schon seit Ende des 13. Jahrh. hatten die Bischöfe meist in Bruchsal residirt.

So iſt es auch erklärlich, daß Speier raſch der Reformation Eingang gewährte. Schon 1524 erklärte ſich ein Städtetag hier gegen das Wormſer Edikt; ſeit 1540 hat die Stadt den erſten proteſtantiſchen Geiſtlichen in dem früheren Auguſtinerprior Mich. Diller (ſ. d.), der mit ſolchem Erfolge wirkte, daß trotz ſeiner Flucht bis 1560 faſt die ganze Stadt proteſtantiſch war. Wieviel die römische Kirche dadurch einbüßte, mögen folgende Daten zeigen: es beſtanden nicht weniger als 10 Pfarren in der Stadt mit ihren Vororten und Niederlaſſungen der Benediktiner, Dominikaner, Karmeliter, Franziskaner, Kapuziner, Auguſtinereremiten, Brüder des heil. Grabes, Deutſchherren (1220 bis 1809), Auguſtinerchorfrauen und Beguinen. Um den Schaden wieder gut zu machen, hielten unter lebhaftem Proteſt des Rates die Jeſuiten ihren Einzug (Dekret des Generals vom 10. Juni 1571). Heute iſt von der Bevölkerung der Stadt (1895: 19045) die größere Hälfte (ca. 10100) römisch, die kleinere proteſtantiſch (8409).

Von einzelnen kirchengeschichtlichen Ereigniſſen ſind noch hervorzuheben: die Predigt des heil. Norbert, nachmaligen Erzbischofs von Magdeburg, 1126; die Anlegung der erſten Anſiedlung der Franziskaner in Deutſchland durch Caſarius von Speier 1221; die Anweſenheit des Thomas von Celano als Franziskanerkoſtus um 1225; die Predigten des Berthold von Regensburg 1254; die Geiſtlerfahrt 1349; die Vorbeſprechung der katholiſchen Stände über den „heiligen Bund“ 1538; die Diſputation zwischen Scultetus und Huber über die Prädeſtination 1596 (nicht in Heidelberg, ſ. Huber); 2 Deputationstage über die kirchlichen Verhältniſſe Deutſchlands 1595 und 1599 bis 1600. Berühmte Männer, die mit Speier in Verbindung ſtanden, ſind z. B. Mönch Dietrich im Benediktinerkloſter Weißenburg, das unter dieſem Biſtum ſtand, und Gabriel Biel, der hier geboren wurde. Auch Reuchlin hat 1514 durch den Biſchof von Speier in der Angelegenheit der jüdiſchen Bücher gegen den Dominikanerprior Hoogſtraten ſeine Rechtfertigung erhalten.

Von den Reichstagen ſind folgende zu erwähnen:

1. 1146 hielt auf ihm Bernhard von Clairvaux ſeine berühmte Predigt, durch welche Konrad III. für den Kreuzzug gewonnen wurde.

2. 1526 hatte Karl V. durch den Madrider Frieden die franzöſiſche Gefaßr beſeitigt; in Deutſchland ſelbſt waren mehrere katholiſche Bündniſſe abgemacht worden. So ſollte der Reichstag die Vernichtung der Evangelischen durch ſtrikte Durchführung des Wormſer Edikts beſchließen unter dem Drucke des kaiſerlichen Übergewichts. Aber ſchon im Fürſtenausſchuß, ebenſo im ſtädtiſchen, ſiegten die Evangelischen. In den Hauptverhandlungen ſelbſt wurde eine ſo ſcharfe Sprache gegen den Papſt geführt, wie noch nie, beſonders durch die Städte. Dazu kam noch der Abſchluß der Ligue von Cognac gegen Karl. So mußte er aus politiſchen Gründen nachgeben. Die Entſcheidung wurde verſagt: jeder ſolle ſo handeln, „wie ein jeder ſolches gegen Gott und kaiſerliche Majeſtät hoffen und vertrauen zu verantworten“. Seit dieſer

Tagung wurde Philipp von Heſſen, beſſen eban-geliſcher Hoſtprediger öffentliche Gottesdienſte abhielt, der Vorkämpfer der Reformation.

3. 1529. Im vorhergehenden Jahre hatte Karl die Ligue von Cognac übermunden; die Paſſiſchen Händel hatten große Erbitterung hervorgerufen; ſogar die Einmütigkeit der Städte für die neue Lehre war geprengt: die Folge war die äußerſte Schärfe des Tons gegen alle kirchlichen Neuerungen der letzten Jahre. Die erregte Majorität beſchloß das Verbot aller Neuerungen und beſonders Entſetzungen geiſtlicher Stände; ſie beſah Duldung der Meſſe, ſetzte die Reichsacht auf Eingriffe in die Rechte eines anderen Standes, beſonders in Bezug auf Einkünfte. Damit waren die Evangelischen der Jurisdiktion der Biſchöfe preisgegeben. In dieſer äußerſten Exiſtenzgefahr legten die evangelischen Stände am 19. April ihre Proteſtation ein, der ſie am 20. noch eine Appellation an den Kaiſer, ein Konzil und die deutſche Nationalverſammlung folgen ließen. Die Bedeutung dieſes Schrittes wird im allgemeinen überſchätzt; irgendwelche große Folgen hatte er nicht, da der Rechtsbeſtand nicht abgeändert wurde; ſ. auch „Proteſtantiſmus“, „Proteſtation von Speier“.

4. Von geringerer Bedeutung ſind die Reichstage von 1542 und 1544, auf welchen Karl weitgehende Zugestiſſenſen machen mußte, um die Hilfe der proteſtantiſchen Stände gegen Frankreich und die Türken zu erkaufen.

Gegenwärtig hat Speyer als Sitz des unteren Konſiſtoriums für die Rheinpfalz 3 evangelische Kirchen („Proteſtationskirche“ im Ban), ſowie ſeit 1859 ein Diaſoniſſenhaus. Die römische Kirche hat ebenfalls 3 Kirchen inne, darunter den berühmten Dom mit Biſchof und Domkapitel. Als Begräbniskirche von den ſaſſiſchen Kaiſern erbaut, 1030 bis 1061, nach dem Brande von 1159 als erſter Heumagazin benutzt, wurde ſie 1822 nach einem Umbau durch Max I. von Bayern zum Gottesdienſt wieder gebraucht werden. Jetzt iſt er in großartiger Pracht vollendet, nachdem Ludwig I. ihn durch Schraudolph hat ausmalen und bis 1858 auch äußerlich hat wiederherſtellen laſſen. Er iſt eines der gewaltigſten Denkmäler der romantiſchen Baukunſt. In höheren Schulen hat Speier ein Gymnaſium, eine Realschule, ein katholiſches Schullehrer- u. ein ſekularſeminar.

Speiſegeſetze bei den Iſraeliten.

Der den Iſraeliten durch die Speiſegeſetze angelegte Raum erſtreckt ſich nicht allein auf beſtimmte Arten von Speiſen, ſondern in der ſpäteren Zeit auch auf die Art der Bereitung derſelben. Hauptſächlich handelt es ſich hier um Fleiſchnahrung. Wenn bereits 1 Moſe 9, 4 geboten iſt: „Allein eſſet das Fleiſch nicht, das noch lebt in ſeinem Blut,“ ſo hat dieſes Gebot erſt Bedeutung und Deutung im moſaiſchen Geſetz erlangt.

Die Beſchränkungen des Speiſegenusses beziehen ſich:

1. auf diejenigen Gegenstände, welche als Opfer dargebracht wurden oder eine heilige Ausgabe waren. Hierin gehört zuerst das Blut und zwar sowohl das aufgefangene als auch das im Körper zurückgebliebene, so daß das Fleisch mit verboten war, 3 Mose 3, 17; 7, 25 ff.; 17, 10–14; 5 Mose 12, 16. 23 ff. u. 6; 1 Sam. 14, 32 ff. Als Grund des Verbotes gibt 3 Mose 17, 11 an: „Denn das Leibes Leben ist im Blut, und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit veröhnet werden.“ Ein weiterer Grund wird nach Ezechiel 33, 25 darin gefunden, daß Blutgenuß Teilnahme am heidnischen Opfer voraussetzt. Von dem Opfer der wurde dies Verbot allgemein auf Blutgenuß außer oder in und mit dem Fleisch bezogen, 3 Mose 7, 25 ff., daher man das Blut von nicht geopferten und opferbaren Tieren auf die Erde auslaufen lassen soll wie Wasser, 5 Mose 12, 16. Dies Verbot erstreckte sich nicht nur auf den Israeliten, sondern auch auf den im Lande weilenden Fremdling, welcher nach 5 Mose 14, 21 andere, dem Israeliten verbotene Speise essen durfte. Die Strafe war Ausrottung.

Ferner waren verboten gewisse für den Altar bestimmte Fettstücke der Rinder, Schafe und Ziegen, 3 Mose 7, 23. Dieses Fett ist nicht das mit dem Fleisch verwachsene, sondern dasjenige, welches die eblen und unedlen Eingeweide umgab und daran saß, 3 Mose 3, 3; 7, 25; ferner bei Schafen der Fettschwanz, 3 Mose 3, 9 ff. Alles dies kam als Heiliges auf dem Altar zur Verbrennung, wogegen das betreffende Fett von gefallenen oder zerrissenen Tieren zu sonstigem Gebrauch verwandt werden durfte, 3 Mose 7, 24.

Der Grund, warum gerade dies Fett auf den Altar kam und damit verboten war, wird in der Schrift nicht angegeben, und daher sind alle Erklärungen nicht maßgebend.

Endlich gehört hierher das Verbot, die Erstlingsfrüchte von Bäumen und Feldern zu gemessen, und zwar soll die Baumrinde während der ersten drei Jahre unangetastet als etwas Unvollkommenes gehalten werden, die Rinde des vierten Jahres ist dem Herrn heilig, ein Preisopfer dem Herrn, und erst im fünften Jahre durfte der Ertrag gebraucht werden, 3 Mose 19, 23 ff.

Von den Abdrückungen gehören die ersten Früchte des Jahresertrags dem Herrn, welche am Festtag als Opfer gebracht wurden, 3 Mose 24, 14, was die Rabbinen dahin erweiterten, daß nichts vom Ader gegessen werden durfte, es sei denn es enthalte in. Daraus Verbot kann offenbar der Gedanke zu Grunde, daß der Mensch durch die Erstlingsgabe sich dem Segen und Wohlgefallen Gottes dankbar erweisen soll.

2. Da der Genuß verboten sind alle unreinen Tiere; das Verzeichnis dieser siehe 3 Mose 11 und 5 Mose 14. Der Grund, warum diese Tiere als unrein galten, i. reine und unreine Tiere. Die Speisegesetze über diese Tiere haben eine sehr verschiedene Herleitung. So wurde zum Beispiel der Genuß auch des kleinsten Insektes als Fleisches mit Weisung bestraft;

und Antiochus der Große bestimmte, daß, wer Fleisch von unreinen Tieren nach Jerusalem hineinbrachte, 1000 Silberdrachmen an die Priester zahlen solle (Joseph. Ant. 12, 3, 4).

3. Auch das Fleisch reiner Schlacht- und Jagdtiere darf nicht gegessen werden, wenn es nicht ordentlich geschlachtet ist, so daß das Blut aus dem Körper entfernt ist. Dahin gehört alles verendete sowie vom Wild zerrissene Vieh und das Ersticke sowie der geistigste Dohle, 2 Mose 21, 28 ff. Da ein völlig richtiges Schlachten beim Wilde nicht möglich ist, so genügt es, dem Tiere eine Halsader zu durchschneiden.

Hierher gehört auch das Fleisch, welches eine unreine Person berührt hat, 3 Mose 15, 12, sowie auch solches, auf das Aas gefallen ist, 3 Mose 11, 32 ff., oder welches im offenen Gefäß in einem Leidenzimmer gestanden hat, 4 Mose 19, 14, unrein ist.

Ferner war der Genuß heidnischen Opferfleisches verboten, 2 Mose 34, 15, welcher Teilnahme an heidnischem Opfer involviert.

4. „Du sollst das Böcklein nicht kochen, wenn es noch an seiner Mutter Milch ist“ (Luther), 2 Mose 23, 19; 34, 26; 5 Mose 14, 21. Nach dem Grundtext heißt es: Du sollst das Böcklein nicht kochen in seiner Mutter Milch. Der Grund für dieses Verbot ist nicht klar. Riehms Handwörterbuch erinnert daran, daß der Gesetzgeber einen zu seiner Zeit vielleicht üblichen heidnischen Aberglauben im Sinne hatte, daß nämlich Götzenbilder im Morgenland Böckchen in ihrer Mutter Milch kochten und mit dieser Milch Bäume, Felder u. a. besprengten, weil man glaube, es fördere die Fruchtbarkeit.

Neben diesen Gesetzen ist durch die Rabbinen den späteren Juden ein hartes Joch auf den Nacken gelegt, unter welches zum Teil die strengeren Juden noch heute geknechtet sind. Es handelt sich hier um die Lehre des terephah (treipher) und Kochens des geri in der Milch seiner Mutter und des von Nichtjuden herkommenden Weines.

So ist z. B. verboten der Genuß von Eiern und Milch unreiner Tiere, angebrüteter Eier wenn am Doter ein Blutstropfen ist, Milch von einem Nichtjuden gekauft, es sei denn, daß er beim Melken zugegen gewesen.

Zusätzliche sind über das Schlachten die eingehenden Vorschriften gegeben, welche zum Teil schon vorchristlich sein mögen.

Der Schlachter, ein von der Gemeinde angestellter Mann, muß nüchtern sein und die Parakologie, namentlich der Lunge, verhüten.

Ein Tier wird treipher, wenn beim Schlachten ein Innehalten stattfindet, wodurch das Tier gequält wird, wenn sein Hals durchhauen oder durchgeschnitten wird, wenn zu tief hineingestoßen wird, so daß das Weiser ganz verdeckt wird, wenn Speise- und Luftröhre zu nahe dem Kopf oder der Brust durchgeschnitten wird, ferner wenn ein nochmaliger Schnitt zur Tötung notwendig wird.

Der Schächter hat vor dem Schlachten 12 mal das Messer durch Strich auf Haut und Nagel zu prüfen, daß es keine Scharte hat.

Nachdem das Tier, an den Beinen zusammengebunden, niedergeworfen und der Kopf rückwärts gebogen ist, hat der Schächter zu sprechen: „Gelobet seist du Jehovah, unser Gott, König der Welt, der du uns mit deinen Gesetzen geheiligt und uns geboten hast, zu schlachten.“ Bei den letzten Worten muß der Schnitt durch einmalmiges Hin- und Herziehen des Messers gemacht werden, und nachdem der Schächter nochmals das Messer geprobt, ob keine Scharte entstanden ist (die Wirbelsäule darf nicht getroffen werden), der Schächter dann auch noch die edlen Eingeweide untersucht und hier alles in Ordnung gefunden hat, ist das Tier koscher und darf gegessen werden. Im andern Fall wird es an Nichtjuden verkauft.

Diese Art des Schächtens ist pathologisch die denkbar humanste Art, da bei dem gewaltigen Schnitt das Gehirn momentan von allem Blut entleert wird und so das Tier völlig besinnungslos wird.

Eine ähnliche Schlachtvorschrift findet auch beim Geflügel statt. Das unter Nr. 4 angeführte Gebot ist dahin ausgedehnt, daß alles gleichzeitige Genießen von Fleisch und Milch oder die mit Milch bereiteten Speisen verboten sind (z. B. Fleisch und Milchbrühen).

Endlich ist es ein altes Herkommen, daß die Juden mit Berufung auf 1 Moje 32, 32 die Spannader (s. d.) nicht essen.

Speisemeister. In der Schrift nur Joh. 2, 8 genannt, hatte er für die Ordnung beim Mahl, die rechte Rangordnung der Gäste und die erforderliche Güte und Fülle der Speisen und Getränke zu sorgen und daher die Speisen vorher zu kosten. Es war ein Ehrenamt, mit dem in der Regel ein Freund des Hauswirts betraut wurde, dem damit auch der Vorsitz am Tisch gebührte.

Speis- und Trankopfer. s. Opferkultus.

Spekulation, wörtlich: Erforschung. Aushandlung, ist, soweit der Ausdruck seine Anwendung auf die Theologie findet, im weiteren Sinne Bezeichnung derjenigen menschlichen Geistesthätigkeit, welche durch das Mittel wissenschaftlich geschulten, korrekt logischen Denkens zum Verständnis des christlichen Lehrganges und seiner Teile zu gelangen trachtet. Da christliche Wahrheitskenntnis außerhalb des Christentums nicht vorhanden, so ist dieses objektiv wie auch subjektiv die Voraussetzung theologischer Spekulation. Ein Spekulieren, das nur von dem Kausal- und Finalnegus der Sinnwelt ausgehend sich zu metaphysischen Schlussfolgerungen erhebt, die Wahrheit also vom denkenden Subjekt aus konstruieren will, hat, auch wenn es zufälligerweise in seinen Resultaten mit christlichen Anschauungen zusammentrifft, kein Heimatsrecht in der Theologie. Daneben ergibt sich aus der Geschichte theologischer Spekulation, daß dieselbe allerdings nach Form und Inhalt nie in so enger Verbindung mit dem christlichen Heißglauben gestanden, wie diejenige christliche Gnosis (vgl. den Art. Erkenntnis), welche von der Person Christi als dem Zentrum aller Wahrheit und

vom Glauben als dem unentbehrlichen Organ der Wahrheitskenntnis ausgeht. Die Spekulation hat vielmehr von Anfang an vornehmlich darin ihre Aufgabe gesucht, die Offenbarung auch mit der natürlichen Wahrheitskenntnis im weitesten Umfange in Einklang zu bringen. Daß das Christentum die Spekulation in diesem Sinne nicht nur verträgt, sondern gewissermaßen fordert, ist zuzugestehen, wennschon seine Existenz davon unabhängig ist, wie einzelne Epochen seiner Geschichte ausreichend bezeugen. Was die Kirche nicht entbehren kann, ist systematische Darstellung des christlichen Lehrgehaltes, und diese unterscheidet sich von der spekulativen dadurch, daß die letztere allemal die Neigung in sich trägt, die letzten logischen Konsequenzen zu ziehen, auch auf die Gefahr hin, daß sie damit gegen klar bezeugte Offenbarungswahrheiten verstoße, während die systematische Darstellung der Lehre deren organischen Zusammenhang aufdeckt, indem sie sich an das offenbarungsgemäße That- und Wortzeugnis hält und auch das der Spekulation irrational erscheinende respektiert. Die theologische Position kann sich so vielfach nur auf Kosten der spekulativen Konsequenz behaupten, aber sie nimmt diese nach einseitigem und beschränktem Urteil ihr als wissenschaftlichen Defekt zugerechneten Kosten auf sich und trägt sie in Berücksichtigung der Thatfache, daß das rein spekulative, mit dem Mittelpunkt christlicher Heißerfahrung in loferem Zusammenhang stehende Denken die Bedürfnisse des Gewissens und gläubigen Herzens, welche die Theologie zu berücksichtigen und zu vertreten hat, prinzipiell zurückstellt.

Spekulative Theologie. Faßt man das Wort Spekulation in dem allgemeinen Sinne (vgl. Art. Spekulation) und schließt reflektierendes, systematisch-diskursives Denken in den Begriff ein, so gehört es zum Wesen der Theologie, spekulativ zu sein. Ein Theologe streng biblischer Richtung wie J. T. Beck sagt, daß die christliche Lehre selbst nicht weniger dazu auffordere, begriffsmäßig mit den Hilfsmitteln der Wissenschaft durcbacht zu werden, als sie dahin dränge, kultisch und ethisch sich zu gestalten, und er rechnet es zu den herrlichsten Aufgaben der Theologie, die wissenschaftlich ausgebildete Vernunft mit der göttlichen Offenbarung zu versöhnen (Einkl. in das System der christlichen Lehre, 2. Aufl. 1870 S. 6). Wie unrecht also Hegel handeln mochte, da er die historisch-grammatische Gegebe seiner Tage bespöttelte, so hatte er doch darin recht, daß er den Theologen, welche von aller Spekulation absehen wollten, vorhielt, daß man mit der besten Gegebe noch keine Theologie treiben und keine Dogmatik zu stande bringen könne. Spekulativ gerichtetes, systematisches Denken — im Unterschied von dem fragmentarischen und abhorrischen — ist erforderlich, um die frühzeitig erkannte Wahrheit unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen, den Organismus der Wahrheit aufzudecken und in architektonischer Plastik der Erkenntnis vor Augen zu stellen.

Nun versteht man aber unter spekulativer

Erlang. Ausg. Bd. 49. Auslegung der Symbole Mel. 23, 258). In gleichem Sinne Melancthon: Christus deducit nos ad patefactum Deum. Cum peteret Philippus monstrari patrem, graviter objurgat eum et ab illa speculatione revocat ac inquit: Qui videt me, videt patrem. Non vult vagabundis speculationibus quæri deum (Mel. loci in Corpus doctrinae, Ausg. v. 1561, p. 305). In bemerkenswerthem Unterschiede von den Schweizern, die gerade in den Unterleibungslehren der Spekulation viel Raum geben, haben die Reformatoren der sächsischen Kirche der Verfolgung widerstanden, spekulatives Denken und gläubige Erkenntnis der schriftgemäßen Wahrheit um jeden Preis mit einander versöhnen zu wollen.

Auch die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben sich dies nicht zur Aufgabe gestellt, und wenn man ihnen scholastische Dialektik zum Vorwurf macht, so ist zu bedenken, daß, wo sie sich einer solchen bedienen, nur der Zweck erreicht werden soll, das kirchliche Dogma nach allen Seiten hin scharf abzugrenzen und jede mißverständliche Fassung auszuschließen. Sie gehen nicht darauf aus, den Glauben zu einem spekulativen Wissen zu erheben, sondern diese Tendenz setzt erst wieder in den Tagen des Philosophen Leibniz ein und hat sich in den letzten beiden Jahrhunderten mächtig ausgebreitet.

Die Entwicklung der spekulativen Theologie steht nun in engstem Zusammenhang mit dem Nach- und Nebeneinander der verschiedenen philosophischen Systeme. Leibniz' Hoffnung, die Theologie für ein Bündnis mit seiner pluralistischen Philosophie zu gewinnen, mußte bald trotz seiner theistischen und christlichen Gesinnung schwinden, als die Konsequenzen seines Systems in dem Deismus der Wolffschen Philosophie und in dem schlechten Optimismus der Populärphilosophen zu Tage traten. Als der Rationalismus mit seiner Wertmessung aller Dinge nach ihrem Nutzen kam, sank die Spekulation auf ihren Tiefpunkt (Griesbach, Anleitung z. Studium der populären Dogmatik 1779. Vgl. Versuch einer praktischen Dogmatik 1779). Nach der Reaktion des lebendigen, aber formlosen Geistes (Klopstock, Hamann, Claudius) tritt wieder eine Wendung mit Kant ein. Die von ihm veranlaßte Geistesbewegung mußte notwendig die Theologie in ihre Kreise ziehen. Bei dem Dualismus zwischen Subjekt und Objekt konnte man freilich nicht stehen bleiben, dieser wurde vielmehr alsbald wieder unter den philosophischen Nachfolgern Kants in strikten, zum Pantheismus neigenden Monismus umgelegt. Schleiermacher betonte zwar, daß die Religion ein selbständiges Gebiet menschlichen Geisteslebens sei, im übrigen ist er ein durchaus spekulativ-pantheistisch gerichteter Theologe. Über die von ihm spekulativ beeinflussten Theologen J. B. Lange, R. Rothe, W. Schneidersburger, D. Schenkel, Fr. Lücke, Alex. Schweizer, J. A. Dörner vgl. die betr. Art.

Mächtiger noch als Schleiermacher wirkten

die Philosophen Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Jacobi auf die spekulative Richtung der Theologie. Von Kant acceptierte man die Kategorien, von Jacobi die Vernunft als Anschauung Gottes, von Fichte den actus purus als Geist, von Schelling die Lehre vom Organismus, von Hegel vornehmlich die Begriffsdialektik. — Als hervorragende Vertreter spekulativer Theologie auf Seite der sogen. Hegelschen Rechten gelten Daub + 1836 und Marheineke + 1846, über die Apostaten der Linken D. Strauß, Br. Bauer, L. Feuerbach, siehe die betr. Art. In neuerer Zeit bekunden Wiedermann, Christl. Dogmatik 1869; Lippius, Lehrbuch der evang.-protestant. Dogmatik 3. Aufl. 1893; Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 3. Aufl. 1893/96 die Fortdauer philosophischer Impulse, während Martensen (Autonomie des Selbstbewußtseins 1837, Christliche Dogmatik 1856) spekulative Kraft und kirchlichen Sinn im Anschluß an das lutherische Bekenntnis mit einander verbindet.

Die Gegenwart zeigt wieder einen Rückschlag von der ideal monistischen Spekulation zum Empirismus und Realismus, und damit steht das Wiederaufleben Kantischer Erkenntnisprinzipien sowie die Beliebtheit der Herbartischen und Kogischen Philosophie in Verbindung, indem man hier das Mittel gefunden zu haben meint, sich einerseits des trassen Materialismus zu erwehren, und anderseits dem Zuge der Zeit entgegenzukommen, welcher der Setzung jenseitiger Realitäten widerstrebt (Abrecht Ritjhl u. seine Schule, vgl. den Art.). Auch dieser Rückschlag hat sich bereits soweit ausgewirkt, daß die Erkenntnisfrucht zu Tage liegt: die Theologie wird ihre Position um so sicherer wahren, je treuer sie auf dem ihr gewiesenen Grunde verharrt und sich von allen speziell philosophischen Erkenntnistheorien unbeeinflusst hält.

Litter.: J. A. Dörner, Geschichte der protestantischen Theologie 1867. Fr. H. R. v. Franke, Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 3. verm. Aufl. 1898. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie 1851. D. Flügel, Die spekulative Theologie der Gegenwart 1881.

Spencer, 1. Herbert, geboren in Derby 27. April 1820; in London Ingenieur und vielseitiger Schriftsteller; Hauptwerke 1851 bis 96. — Darwins Lehrer (von D. als „unser großer Philosoph“ und „unser Lehrer“ gefeiert) und Vorgänger in der Begründung der mechanischen Deszendenztheorie; Hauptvertreter des durch Aug. Comte und Stuart Mill begründeten Positivismus und Monismus: das Unerkennbare soll weder geglaubt noch behauptet werden; alle Metaphysik ist Wahn, da der Menschengestalt unfähig ist, absolute Begriffe zu erfassen, über Zweck und Ursprung und innerste Wesenheit der Dinge zu urteilen, wahre Philosophie ist bemüht, nach physikalischer exakter Methode die Thatfachen zu ordnen gemäß ihrer Aufeinanderfolge und Ähnlichkeit; sie erkennt als Fundamentalwissen-

schaften, deren Reihenfolge einen naturgemäßen unabänderlichen Zusammenhang ausdrückt, fünf an: Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie, Sozialphysik; alles innerhalb des Sonnensystems Bündliche und Werden unterliegt einem und demselben Entwicklungsgeetze, d. h. Leibliches, Sinnliches ist Vorstufe des Geistigen, Eitlichen, doch im Grunde meßensgleich. Zwar war S. Gegner des rohen Materialismus, der dogmatisch den Raum, die Materie, die Bewegung als Weltursachen ausgibt, aber doch der Herold des materialistischen Monismus auf dem Gebiete der „säkularisierten“ (d. h. analog den physikalischen Gesetzen konstruierten) Ethik (sie „die Wissenschaft vom Betragen“ lehrt, wie niederste Organismen, Tiere und Menschen unter dem Einflusse des Lust- oder Schmerzgefühles „sich anpassen“ den Existenzbedingungen, bald egoistisch bald „altruistisch“ — d. h. mit Berücksichtigung anderer und durch gemeinsames Leben — sich entwickelnd, ohne „Pflicht“ dem „Nutzen“ nachstrebend).

1. Nach S. sind des Menschen „Gedanken“ nur „Umbildung von molekulärer Bewegung“; unsere „Erfahrung“ beruht auf „Übung unserer Muskeln“, aus der „die Kraftempfindung“ kommt; „die permanente Kraft“ ist die Wesenheit von Licht, Elektrizität, Magnetismus, chemischen Prozessen, Massenbewegung, Vegetation der Mineralien und Pflanzen, tierischem und geistigem Leben. Betreffs der Meisterfrage, was „Raum und Zeit“ seien (ob wirkliche, objektive Wesen auch außerhalb des denkenden und erkennenden Geistes oder — nach Kant — subjektive Rahmen, im Menschen liegende Anschauungsformen) erklärt S., zwischen den Gegenätzen labierend und doch Kants idealistische Fassung ablehnend: „Raum und Zeit sind Entitäten: da unser Bewußtsein von Raum und Zeit unlösbar ist von jeder Vorstellung, da die Nichtexistenz beider für uns unvorstellbar ist, so kommt beiden objektive Existenz zu auch außerhalb des Geistes und ohne den Geist; die notwendige Vorstellung von Raum und Zeit geht hervor aus Sinneswahrnehmungen; Raum ist Generalisation (Abstraktion) aller Erfahrungen, wo wir das Nebeneinander wahrnehmen; Zeit ist Generalisation (Abstraktion) aller Erfahrungen, wo wir das Nacheinander wahrnehmen; die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist für uns ebenso unvorstellbar wie ihre Begrenzung.“ Während Kant protestiert gegen die Annahme, daß Raum und Zeit Verstandesabstraktionen seien, tritt S. dafür ein, daß die feste uralte Erfahrung von Räumen und Zeiten auf die „Entität“ von Raum und Zeit hinführe; denn die Jahrtausende lange Ansammlung (Addition) von Einzelerfahrungen und Empfindungen verbürgt uns heute den Inhalt der (von Bewußtsein angenommen) intuitiven oder ursprünglichen (angeborenen) Grundvorstellungen (Empirie ersetzt für S. die Spekulation).

2. Es Empirismus nötigte ihn, den Begriff „Schöpfung“ („Schöpfung“) zu streichen und durch den Begriff „Entwicklung“ („Evolution“) zu

ersetzen. „Organismen können nicht aus dem Nichts erschaffen werden; weder Materie noch Kraft sind durch einzelne schöpferische Impulse entstanden; denn Erschaffung von Materie oder Kraft ist undenkbar, da Nichts und Etwas nicht in Beziehung treten können“ („das eine der scheinbar zwei Glieder fehle ja, Nichts hebe jede mögliche Relation auf“). Freilich seinem Empirismus wird S. unrein, wenn er (als Ersatz für den schöpferischen und erhaltenden Gott Röm. 11, 36) zur Basis, zum Ausgangs- und Stützpunkt seines gesamten Systems (Monismus) das Axiom macht von der „Permanenz der Kraft, die nie ab- oder zunimmt, sondern immerfort sich umbildet“; diese allzeit identische Kraft ist das Ursprüngliche und Einheitliche inmitten der allzeit neu sich bildenden Differenzierungen, deren Summe von uns in Natur und Geschichte, in Raum und Zeit wahrgenommen wird. Zwei Gesetze walten bei der Umbildung der Kraft: das eine fordert den „Übergang des Homogenen in das Heterogene“, das andere fordert „Anpassung des Seins an sein besonderes Gebiet“. In zahllosen Stufen vollzieht sich die Entwicklung des physischen und des intellektuellen Lebens, die ursprünglich und auf den niedersten Stufen (vgl. Kindheit) noch nicht verschieden sind (erst allmählich entwickelt sich die Reflexfähigkeit des saugenden Kindes zur komplizierten Denkfähigkeit des Mannes). Den Ammendienst für die Entwicklung leistet die unausgesetzte Erfahrung. Durch stete Addition der Erfahrungen wird die anfängliche Reflexfähigkeit zum Instinkt, der Instinkt zum Gedächtnis, das Gedächtnis zur selbsttätigen Vernunft; dieser Entwicklung des Individuums geht zur Seite die fortschreitende Anpassung an die jeweilige, von ihm erreichte Stufe, um deren Gebiet zu beherrschen und sich anzueignen. Was Individuen in Jahrzehnten erwerben, vererben sie physisch und geistig an die Jahrtausende: das einst von Urvorfahren mühsam auf dem Wege zahlloser Erfahrungen festgestellte erscheint uns, den Erben, als angeborener Begriff (jene türmten Sandkörner, wir stehen auf dem Hochgebirgsgipfel). Diese empirische Vererbung wirkt auf die physischen Organe fortbildend ein: die heutigen Europäer, als Erben uralter Kultur, haben ein größeres Gehirn als der in der Wildheit oder naiven Rohheit stehengebliebene Papua. — S.'s Axiom („Zordauer der Kraft durch alle ihre Umbildungen hindurch“) eint das physische, animalische, soziale Leben: nur ein und dasselbe Gesetz wirkt überall, von unten nach oben treibend, durch Einigung des Homogenen und Auflösung des Heterogenen allmählich das Unbestimmte bestimmter gestaltend und das einfache organische Leben zum sozialen Verstand erhebend. Alle Individualitäten sind auf Zusammenwirken, auf ein Ganzes angelegt: jedes Wesen (vom Kristall an) ist eine Gesellschaft von Teilen, ein Organismus von Gliedern, die sich in die Arbeit des Ganzen teilen und den Verkehr untereinander erleichtern, da jedes seine Sonderaufgabe erfüllend zum gemeinsamen Werke bei-

steuert. Körper und Staat funktionieren in gleicher Weise: wie Magen, Herz, Blutgefäße, Gehirn, Nervenverästelung des Körpers Ernährung und Blutumlauf bis in die äußersten Gliederpitzen vermitteln, so dient im Staate die verwickelte kaufmännische Arbeit der Warenverteilung und Lebensmittelverbreitung (Großhandel entspricht den Blutkanälen, Kleinhandel den Verästelungen des Nerven Systems); die Staatsregierung entspricht dem Gehirn, in dem alle lokalen Zentren zusammenlaufen, wohin die Sinnesempfindungen Meldungen geben von der Außenwelt, und von wo aus bestimmte Impulse zur Thätigkeit der einzelnen Glieder ergehen. — S's Soziologie ist nicht ohne Härte: da alle Umbildungen und Fortschritte nach „dem Gesetze der Auswahl“ sich vollziehen, da im „Kampfe um das Leben“ nur das Starke und den Verhältnissen leicht sich Anpassende fortlebt und (das Schwache) überlebt, so ist „Philanthropie unnütz und thöricht“, denn sie schützt die schwachen Körper und Intelligenzen, so aber hält sie „die natürliche Auswahl“ und damit die „Entwicklung der Art“ unnötig auf. „Wer die Unfähigen in Masse beschützt, thut etwas Böses, denn er hält die natürliche Auscheidungsarbeit auf, durch die sich die Gesellschaft befreit selbst einigt“ (!).

3. S's Urteil über die Religion hat Tyndall popularisiert und systematisiert. Quelle aller Religion sind die Rätsel des Weltalls, die Fragen nach dem Was? Woher? Wozu? Wohin? Unwissende Urmenschen und Kinder fragten so, und als Antwort stellten andere die „drei Hypothesen“ Atheismus, Pantheismus, Theismus auf, die alle drei gleich thöricht sind. Denn: die Welt ist und bleibt ein Geheimnis; ihre letzten Rätsel sind unlösbar; alle Dentwege, die zur ersten Ursache und zum Unendlichen, das überall gegenwärtig wirkt, hinführen sollen, führen doch nur in ein Labyrinth von Widersprüchen; der gesuchte religiöse Grundbegriff bleibt dem rohen Fetischismus und dem geläuterten Theismus unreichbar, unerkennbar; „diese absolute Unerkennbarkeit eingestehen, ist Religiosität, das Gegenteil ist Freireligiosität und anthropomorphistische Annahme“; die Fundamentalthatsache, die durch alle Hüllen der vielen Religionsformen hindurchleuchtet, ist „unser Nichtwissen“; Theizismus ist Kern und Knospe, die religiösen Formen und Formeln sind „schützende Decken“ für die Knospe des Theizismus und deshalb sind sie zu „tolerieren“. Toleranz gegen die historischen Religionen empfiehlt S. auch deshalb, weil ihre Vorstellungen „notwendige Begleiter“ des menschlichen Lebens sind und weil sie, obschon absolut falsch, „doch in Hinsicht auf die verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschen jeweilig relativ gut wirken können“. Dem Wissen den freilich ist Religion wertlos, nur „eine aus Übung entspringende Angewohnung“; nicht Religion selbst, sondern nur ihre Geschichte (der Entwicklung) interessiert ihn; denn nichts kann ja dem Menschen von innen (seelisch, apriorisch), alles muß ihm von außen (sinnlich) her kommen (als Gefühl, Idee). —

Historisch steht für S. fest: alle Religion ging hervor aus dem naiven Spiritismus, und Totenkultus der Wilden, die Natürlichen und Übernatürlichen identifizieren (Traumbilder führten auf den Glauben an eine Verdoppelung des Ich, die Verwandlungen in der Pflanzen- oder Tierwelt führten auf den Gedanken des Fortlebens nach dem Tode). Die Evolutionstheorie kennt nicht das Segnen und Streben nach Erlösung und Wiedervereinigung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, nicht Freiheit und Gewissenspflicht der sittlichen Persönlichkeit; ihr ist Religion nur ein höherer, aber allzeit trügerischer Instinkt, den Übung und Angewohnung steigern; ihr ist Maßstab für den Menschenbegriff „der Wilde“ (als ob „Wildheit“ sich deckte mit „Rindheit, Urmenichlichkeit“).

4. Als Letztes und Höchstes erstrebte S. im „System der synthetischen Philosophie“ die Aufstellung einer „auf empirischem Boden stehenden, säkularisierten Ethik“, die beweisen sollte, daß Evolutionstheorie und Sittenlehre sich nicht ausschließen. Alle bisherigen Sittenlehren sind „unwissenschaftlich, unlogisch, widerspruchsvoll“; falsch ist es, mit den Religionen oder Philosophien (von Plato, Aristoteles) ein angeborenes sittliches Gefühl, ein Gewissen, einen kategorischen Imperativ (Kants praktische Vernunft und Pflichtgebot) anzunehmen; auch der Utilitarismus (Stuart Mills) ist trotz seiner induktiven Methode (durch Erfahrung werden die Folgen einer Handlung und dann die Grundzüge über zweckdienliches Handeln festgestellt) zu beanstanden, da er noch nicht alle Erscheinungen und Grundzüge aus dem einheitlichen obersten Prinzipie ableitet: „Nur ein und dasselbe Gesetz beherrscht alle Entwicklungsprozesse im Universum“. Wie in Physik, Biologie, Psychologie, Soziologie gilt auch in der Ethik das eine, unser Sonnensystem gestaltende Grundgesetz: denn der Mensch ist Produkt und Unterthan des einheitlichen Entwicklungsprozesses und seiner Ordnungen (wie Pflanze und Tier auch). Der Physik entnehme die Ethik den Rat: das sittliche Handeln strebe nach Zusammenhang, Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit, Gleichgewicht der wirkenden Kräfte; von der Biologie lerne sie: Ausübung jedweder möglichen Funktion ist unabdingte Pflicht, denn nur so kann das besondere und das allgemeine Wohlbefinden gefördert werden; der Psychologie entnehme sie die Mahnung: beim Widerstreit der Gefühle haben sich die niederen den höheren unterzuordnen, es gilt Selbstbeherrschung und bewußten, freiwilligen Zwang zu üben zu gunsten des allgemeinen Wohles; der Soziologie folge sie, um das individuelle Glück und der Gesamtheit in Einklang zu bringen: Egoismus und Altruismus haben sich zu versöhnen, Ich und Gesamtheit haben sich einander so anzupassen, daß der einzelne seine höchste Lust befreit, indem er zur allseitigen Vervollkommenheit des sozialen Lebens willig Opfer bringt (gerecht, wohlthätig); Mitgefühl (Sympathie) als Quelle der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit wird die feindlichen

Strömungen (Egoismus und Altruismus) beschreiben. — Diese „veredelte, unabhängige“ Ethik soll der „ethisch gehobenen Menschheit“ (d. i. der industriellen Bourgeoisie) Erlaubnis bieten für der „unwissenschaftliche“ Moral des Christentums; aber sie bietet statt der Brote nur Brocken: statt Liebe im Sinne der freiwilligen Hingabe setzt sie Mitleid; statt Pflichtgefühl legt sie Entempfindung insolge der thätigen Anpassung an die Umgebung; statt Gefinnung setzt sie Übung und Angewöhnung; statt Rücksicht auf jenseitige Verantwortung und auf die Gottesstimme des Gewissens in uns setzt sie die Rücksicht, im Diesseits sich und anderen die Lust am Leben zu steigern durch Regierung des Schmerzes Vermeiden aller schmerzlichen Anstöße; statt Gesetz (Peteronomie) setzt sie die im Laute der Entwicklung sich ausbildende Ideenassoziation (Autonomie); statt Assimilation an Gott setzt sie die „Wissenschaft vom Betragen“ d. h. von der Anpassung des eigenen Wesens (Organismen, Pflanzen, Tiere, Menschen) an die es umgebenden Verhältnisse; statt festgeprägter Begriffe (Normen) setzt sie „stetige Entwicklung (Anderung) der Regeln für das Betragen“ (d. h. „gut und böse“ folgen allen Schwankungen der Entwicklung); statt absoluter Ethik setzt sie die relative (angepaßt der heutigen mangelhaften Wirklichkeit); statt dreifacher Pflichten (gegen Gott, andere, sich selbst) setzt sie schließlich nur einen durch Altruismus gemäßigten und verfeinerten Egoismus, bei dessen Verhinderung „alle animalischen Funktionen ebenso gut sind wie die höheren“ und es „entschieden unnützlich ist, den Körper so zu behandeln, daß die Fülle oder Energie seiner Lebenskraft irgendwie beeinträchtigt wird“ — etwa durch Asteie; statt „thue, was du sollst, dann mag kommen, was da will“, setzt sie „thue das, was in dir und um dich her die Lebensfreundigkeit mehr“.

Eine Konsequenz dieser Moral ist, daß Sp.s Ästhetik in der Kunst nur ein Ausruhen sieht von übermächtiger Thätigkeit, ein Spiel, das die Fähigkeiten des Ich für den Kampf ums Dasein entwickeln hilft.

Sp.s Erfahrungsethik schlägt doch in die geächtete Metaphysik um (vor alle seine Evolutionen setzt er das alles beherrschende Axiom der „permanenten Kraft“). Auch er bestätigt so Schopenhauers Urteil: „wie große Fortschritte auch die Physik zu machen möge, es wird damit nicht der kleinste Fortschritt zur Metaphysik gethan, so wenig wie sich je die ausgedehnte Fläche künstlicher Verbindungen fann“ „Welt als Wille und Vorst. II. 197“. Sp. vermag nirgends konkret nachzuweisen, wie sich das mechanische Dasein und die chemischen Verbindungen in bewußtes, spontan wirksames Leben umsetzen: dafür dekretiert er die permanente Kraft und legt ihr (pantheistisch) die Attribute der Gottheit bei; so täuscht er hinweg darüber, daß er fort und fort die Quantitäten in Qualitäten verwandelt.

Spencers Hauptschriften: Prinzipien der Psychologie, deutsche Ausg., Stuttgart 1876; Grund-

lagen der Philosophie, deutsch 1875; Einleitung in die Sozialwissenschaft; besonders: Dictionen der Ethik, deutsch 1879 (von Vetter, Stuttg.). — Zur Kritik S.s vgl. Albert Lange, Geschichte des Material. 3. A.; Pressensé, Die Ursprünge 1884, deutsch; Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883; Cathrein, Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers 1885; Reich, Welträtsel; Michélet, Spencers System der Philosophie 1882. — 2. John, gelehrter Hebraist der anglikanischen Kirche, geboren 1630 zu Docton (Grafschaft Kent), gestorben 1695 als Präbendar und Dean von Ely, beigelegt in der Kapelle des Corpus-College zu Cambridge, dem er seit 1667 vorgestanden. Sein Hauptwerk ist: De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres (2. Aufl. Haag 1686), worin er unter Berufung auf verschiedene Kirchenväter, z. B. Chrysostomus, das den mosaischen Institutionen mit anderen Völkern Gemeinsame aus dem Heidentum herleitete. Gott habe manche heidnische Gebräuche, an welche die gögendiennerischen Israeliten sich gewöhnt, als ineptiae tolerabiles (erträgliche Lappalien) in den Kultus aufgenommen, sie notdürftig dem Monotheismus anpassend. Das Unterschiedliche aber habe er hinzugefügt, um das rohe, sinnliche Volk durch sinnliche Mittel desto mehr an sich zu binden. Denn bei diesem Kultus handle es sich an erster Stelle um äußerliches Gepränge, welches, abgesehen davon, daß es ein rohes Volk wie Israel in gehörigem Respekt vor Gott erziele, wertlos sei. Diese äußerliche, dem alttestamentlichen Kultus seine typische Bedeutung für das N. T. raubende Auffassung erregte heftige und langwierige Opposition. Spener verteidigte seine Ansichten in einem vierten Buch, welches aber erst nach seinem Tode in der Ausgabe seiner Werke von 1727 zu Cambridge erschien. Eine deutsche Ausgabe derselben besorgte Pfaff, Lüh. 1732, in 2 Foliobdn.

Spencerformel, s. Distributionsformel.

Spener, 1. Christian Maximilian, 4. Sohn von Philipp Jakob Spener, wurde preussischer Hospizsitus in Berlin und dichtete das Lied: „Seele, laß dich nicht verlangen nach der schmöden Eitelkeit“, das sich in der 11 Lieder seines Vaters enthaltenden Sammlung „Frommer Christen erfreuliche Himmelslust“ (1710) findet. — 2. Ernst Gottfried, jüngster Bruder des Vorigen, in Dresden 1690 geboren, sollte anfangs Theologie studieren, geriet dann aber in ein unordentliches Wesen, weshalb sein Vater oft für ihn um ein baldiges seliges Ende bat; nach dem Tode seines Vaters gab er die Theologie ganz auf und wurde königlicher Oberauditeur in Berlin, starb aber schon 1716 an einer schweren Krankheit, die seiner Seele zur Heilung dienen sollte. Er fand Frieden in dem Lieblingslied seines Vaters: „Ich bin ja Herr in deiner Macht“ und dichtete als Antwort darauf die Strophe: „So recht, mein Kind, ergib dich mir“ u. — 3. Philipp Jakob, wurde am 13. Januar 1635 zu Rappoltswiler im Oberelsaß geboren. Als Sohn gottesfürchtiger Eltern — der Vater war gräflicher Hofmeister

und Rat — verlebte er eine fromme Jugendzeit, im Segen seiner Taufgnade bleibend. Neben Arndts Bahrem Christentum waren in dieser Zeit auch reformierte Erbauungsschriften aus der englischen Kirche von Einfluß auf ihn. 1651 bezog er die Universität Strazburg, wo er zunächst philosophische Studien oblag, und erst nachdem er 1653 die philosophische Doktorwürde erlangt, sich zur Theologie wandte. In Strazburg, wo Dannhauer, Dorich, Sebastian Schmidt und Johann Schmid lehrten, wurde zwar streng lutherische Theologie vorgetragen, aber der ganze Geist war doch weniger auf dogmatisches Erkennen als auf praktisches Wirken gerichtet, und die Erinnerung an die frühere Uneinigung zur reformierten Art war aus dem äußeren Kirchenwesen noch nicht ganz verschwunden. Wurde Sp. auch durch seine Jugendführung orthodoxer Lutheraner, so wurde er es doch in anderer Art, als er es etwa in Wittenberg oder Leipzig geworden wäre. Bis 1659 blieb er in Strazburg, zeitweise als Informator zweier Grafen bei Rhein und zuletzt als Dozent in philosophischen Fächern. Bis 1663 war Sp. dann auf Reisen, erst in Basel, um unter Buxtorf rabbinische Studien zu treiben, und dann in Genf und Lyon. Namentlich in Genf kam er wieder in Berührung mit Reformierten und Waldeisen, trat auch Labadie, zwar nicht so sehr persönlich als durch dessen Schriften, von welchen er auch eine aus dem Französischen übersetzte, näher. Auch in Württemberg hielt er sich einige Monate auf und beschäftigte sich hier eingehender mit Großgebauers Wächterstimme. Wohl dachte Herzog Eberhard III. daran, ihn dauernd für Württemberg zu gewinnen, doch schon 1663 wurde er nach Strazburg zurückberufen, wo er zwar ein mit Seelsorge verbundenes Pfarramt ausüßte, aber eine Stelle als Freiprediger annahm. Als solcher konnte er philosophische Vorlesungen halten und sich auf die theologische Doktorwürde vorbereiten, die er 1664 erlangte. 1666 nahm er nach längerem Bedenken und nicht ohne vorher den Rat sowohl der bürgerlichen Obrigkeit wie der Strazburger Fakultät eingeholt zu haben, einen Ruf nach Frankfurt a. M. als Senior ministerii an und trat damit auf den Platz, wo seine ins Große gehende Thätigkeit beginnen sollte. Es ist vielleicht zu viel gesagt gewesen, wenn man Sp. ein in die lutherische Kirche hineingepflanztes exotisches Gewächs genannt hat, denn seine Wurzeln lagen doch wirklich von Anfang in dieser Kirche; aber er hatte doch daneben von früh an Einflüsse auf sich wirken lassen und Elemente in sich aufgenommen, die anderswoher, namentlich aus der reform. Kirche stammten, und wenn er nun an die Heilung der nicht ihm zuerst und allein bemerkt werdenden sittlichen Schäden im damaligen Kirchenwesen ging, so war eben nicht das das Besondere, daß er überhaupt heilen wollte, sondern daß er Mittel empfahl, welche teils ungewohnt waren, teils auch wirklich nicht auf dem Boden der lutherischen Kirche gewachsen, sondern in diese importiert waren. Bis 1670 wirkte er in Frankfurt wie andere treue Seel-

sorger jener Zeit, dann aber begann er mit den *collegia pietatis* ein Neues. Zu dem im Artikel „Pietismus“ Bemerkten ist hier hinzuzufügen: die *pia desideria* oder „herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirche, samt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen“ erschienen zuerst 1675 als Vorrede zu Arndts Postille. Die Schrift zerfällt in zwei Teile: 1. Klage über den Zustand der damaligen Christenheit; 2. Vorschläge zur Abhilfe. Der Kern des Buches liegt in diesem zweiten Teile, in welchem sechs Heilmittel vorgeschlagen werden: 1) Reichlichere Austeilung des Wortes Gottes und namentlich Privatversammlungen zur Erzielung größerer Schriftkenntnis; 2) fleißigere Übung des geistlichen Priestertums. Eben in den Privatversammlungen solle den Christen Gelegenheit gegeben werden, solch Priesterrecht zu üben; 3) hier sollte auch eingeschärft werden, daß es mit dem Wissen im Christentum nicht genug sei, sondern daß dies in der Praxis und zwar vor allem in Liebe und Verjöhnlichkeit bestehe; 4) rechtes Verhalten gegen Zirkelherren und Ungläubige. Es muß wohl disputiert werden, aber nicht aus Rechthaberei, sondern um den Gegner mit Liebe zu gewinnen; 5) Vorschläge zur Verbesserung des theolog. Studienganges; es ist nicht bloß an Fleiß und Studium, sondern vor allem an Befehrung und Gottfeligkeit gelegen; 6) die Predigten sollten mehr so eingerichtet werden, daß der Zweck derselben, nämlich der Glaube und dessen Früchte, bei den Zuhörern befördert würden. — Die P. D. riefen eine Menge Gegenschriften hervor, von Menzer in Darmstadt, Hannen in Gießen und besonders von Dilseld in Nordhausen, der in der Theosophia Horbio-Speneriana die von Sp. und seinem Schwager Horb aufgestellten Sätze über die theologia regeneritorum als schwarmgeisterische in Anspruch nahm. Sp. antwortete 1680 mit der „Gottesgelahrtheit der gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“. Hatte Dilseld in seinen äußerlich und roh gehaltenen Sätzen Sp. gegenüber gewiß Unrecht, so witterte er doch mit Recht bei diesem Zusammenhänge mit der Mystik und dem Enthusiasmus, welche ihn bedenklich machten. Aber jedenfalls behielt Sp. in diesem Streite das letzte Wort. An sich läßt sich auch gegen seine Sätze nichts einwenden, es sind erst dahinterliegende Gedanken, bei denen die Kontroverse anfängt (vgl. Schmid 78 ff. und Ritzi II, 116 ff.). — 1686 wurde Sp. als Oberhosprediger nach Dresden berufen und zwar auf persönliches Betreiben des Kurfürsten Johann Georg III., der ihn in Frankfurt kennen gelernt hatte. Daß er als Fremder den sächsischen Theologen an dieser einflußreichen Stelle nicht eben willkommen war, läßt sich denken, es ist aber doch entschieden ungerecht, wenn man alle Schuld der späteren Differenzen bei den Sachgen und ihrer kleinlichen verletzten Eitelkeit suchen will. Über den Streit wegen der *collegia philobiblica* siehe unter „Pietismus“. War hierdurch Sp.s Stellung schon zu seinen Kollegen eine schwierige geworden, so trübte sich bald auch sein Verhält-

nie zu seinem Kurfürsten und ließ ihn wünschen, von seiner unbalbar verordneten Stellung in Dresden befreit zu werden. Er hatte dem Kurfürsten bedauernde Vorhaltungen wahrscheinlich über seinen mühsen Leben gemacht, dieser aber hatte das so wohl angenommen, daß er äußerte, er könne so wenig des Sp. Anblick ertragen noch weniger seine Predigten hören, daß er, falls Sp. bleibe, daran denken müsse, selbst seine Residenz zu verlassen (vgl. Sp. an Rechenberg vom 4. März 1689 in der Real-Enc.). Schon seit längerer Zeit hatte man Sp. für Berlin zu gewinnen gesucht, nun aber wurde seine Berufung dorthin als Propst an St. Nikolai allerseits als eine Befreiung aus einem ganz unbalbar gewordenen Zustand empfunden 1691. Die ganze Sinnesart des damaligen Kurfürsten, späteren Königs Friedrichs I. und seiner freigiebigem Gemahlin Sophie Charlotte stimmte allerdings wenig zu den eigentlichen Bestrebungen Sp.s. Man betraf ihn als den Gegner der sächsisch-lutherischen Orthodoxie, und die zur latitudinairischen Toleranz neigende Haustradition der reformierten Hohenzollern hoffte in ihm den zu finden, der dem entschiedenen Luthertum im Lande entgegenarbeiten würde. So gewann denn auch Sp. seinen persönlichen Einfluß auf den Hof, wohl aber gelang es ihm, seinen Gesinnungsgegnern zunächst an der Universität Halle und dann weiter im Lande Eingang zu verschaffen. Der literarische Streit gegen ihn ging daneben beständig weiter, und unermüdet war er, jede der vielen Streitschriften zu beantworten. Doch wurde gerade in diesem Stadium des pietistischen Streites weniger sachlich mit theologischen Gründen als persönlich durch Anhäufung unendlichen Klatsches gequält. Am bekanntesten unter den theologischen Gegenschriften ist die von der Wittenberger Fakultät 1695 veröffentlichte „Christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Sätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern und unrichtigen Gegensätzen aus Herrn Dr. Speners Schriften“ mit ihren 283 dem Sp. vorgeworfenen Irrlehren. Als Prediger und Seelsorger hochverehrt starb Sp. in Berlin am 5. Februar 1705. — Die Bedeutung Sp.s liegt nicht in seiner Theologie. Von Calov bis zu Riischl hinab ist es anerkannt, daß er mit allem Ernste orthodoxe Grundsätze vertrat, nur daß er es, wenn man seine nicht ganz korrekte Stellung zum Calvinismus in Betracht zieht, nicht immer war. Aber er war es auch in anderen Beziehungen, zumal, wenn man es so will, in der dogmatischen Richtung auf der er stehen wollte. Er konnte und daß es nicht in dem Sinne, als wenn man es heute noch in dem Sinne von Spengler meint, daß sie zur „Pietät“ das der dann vorhandenen Vorurtheile im hohen Grade. Der unternicht so geringe Gehalt, daß man auch bei Calvinismus in der nach ihm haben könnte, hätte er von der Zeit der neueren Theologie nicht so leicht mit offenkundigen Absichten nachlassen.

so fühlten sie doch, daß hier ein anderer Geist herrsche, und suchten nun die hinter seinen Sätzen verborgenen, ihn eigentlich treibenden Irrtümer. Liest man Sp.s Schriften ganz unbefangen, so begreift man kaum, was dogmatisch daran auszuweisen sein könnte, liest man sie aber mit einem genaueren Blick auf seine Zeit, so wird es klar, daß Sp. auch, wo er wie seine Gegner redete, es doch anders als sie meinte. War so schon ein Gegensatz auf dogmatischem Gebiete vorhanden, so erst recht da, wo es sich darum handelte, die praktischen Fragen der Zeit in Angriff zu nehmen. Man war nach dem großen Kriege nicht so faul in kirchlicher Arbeit gewesen, man hatte sich nicht so in unfruchtbaren Lehrfreitigkeiten verzehrt, wie eine gewisse Geschichtsbetrachtung uns einreden möchte. Man hatte die alten Ordnungen der Kirche wieder aufgerichtet, man gab sich auch Mühe, das vernünftige Volk wieder dahinein zu gewöhnen, man fühlte also sehr wohl, wo der Schade lag, und Sp. war ja nicht der Erste gewesen, der den Finger auf die Wunde gelegt hatte. Es waren die von ihm vorgeschlagenen Mittel, welche seine Gegner bedenklich machten, denn sie fühlten, daß diese nicht aus dem eigentlichen Inneren des lutherischen Wesens stammten, sondern der lutherischen Kirche fremd seien. — Sp. war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, doch sind seine Schriften wegen ihrer umständlichen und weit-schweifigen Schreibweise nicht eben angenehm zu lesen. Canstein zählt 7 Schriften in Folio und noch 109 in 4^o bis 12^o auf. — Hauptliteratur: die Biographien von Canstein 1740; von Steinmetz 1746; Knapp, Leben und Charakter frommer Männer 1829; Gleich, Leben der sächsischen Oberhofprediger; Hübner, Sp. und seine Zeit 2 Bde. 3. Ausg. 1861; Stähelin 1870. Außerdem die Literatur zu „Pietismus“. — Sp. war auch Lieberdichter, doch sind von seinen neun deutschen Liedern nur wenige in Gesangbücher übergegangen: „So ist's an dem, daß ich mit Freuden“ z. B. bei Junken Nr. 409 und „O komm, geliebte Todesstund“ Nr. 410. — Einzelne Hauptschriften von Sp. (die Pia desideria; geistliches Prieſterthum; Klagen über das verdorbene Christenthum; von den Grundsätzen des theologischen Studiums; das neue und richtige Leben der Heil. Schrift; sind allerdings in etwas veralteter Form als Bd. 21 der Bibliothek theologischer Klassiker 1889 von Grunewald mit einer guten Einleitung und einem ansehnlichen Katalog sämtlicher Schriften Sp.s herausgegeben.

Spengler, Heinrich, ist geboren 1802 in Wittenberg und lebt jetzt als Gymnasiallehrer in Leipzig. In den meisten Schriften ist er bekannt geworden durch seine Schriften über die biblisch-ethnographische, zumal, wenn man es so will, in der dogmatischen Richtung auf der er stehen wollte. Er konnte und daß es nicht in dem Sinne, als wenn man es heute noch in dem Sinne von Spengler meint, daß sie zur „Pietät“ das der dann vorhandenen Vorurtheile im hohen Grade. Der unternicht so geringe Gehalt, daß man auch bei Calvinismus in der nach ihm haben könnte, hätte er von der Zeit der neueren Theologie nicht so leicht mit offenkundigen Absichten nachlassen.

erkannt vorzüglichsten Predigern und Erbauungsschriftstellern der jeweiligen Zeit, so daß sie sich dem augenblicklichen Bedürfnisse aufs engste anpassen. Gerade diesem Umstande verdanken diese Bücher sicherlich einen Teil ihrer Beliebtheit, auch abgesehen von ihrem schlichten, warmen Ernst. — 2. Lazarus, am 13. März 1479 zu Nürnberg geboren, dann nach zweijährigem, aus Mangel an Mitteln nicht vollendetem juristischen Studium in der Ratskanzlei zu N. thätig, wurde 1507 zum vorbersten Ratschreiber ernannt und übte in dieser Stellung größten Einfluß auch auf die religiösen und kirchlichen Verhältnisse der Reichsstadt aus. In enger Verbindung mit den damaligen geistigen Führern Nürnbergs, durch Staupitz und Vink schon für Luther interessiert, trat er bereits 1519 mit einer Schutzschrift für dessen Lehre ein. Dafür traf ihn — infolge persönlicher Gefälligkeit Eds — i. J. 1520 nebst W. Pirchheimer der gleiche Bannstrahl wie Luther; doch erlangte er 1521 Abolution, war danach Zeuge des Wormser Reichstags, half 1524 der Reformation zum Durchbruch in Nürnberg, erwarb sich wesentliche Verdienste um die Gründung des Gymnasiums bei St. Egidien, vereinbarte mit dem Markgrafen Georg eine Visitation des ansbach-nürnbergischen Gebietes und krönte die Arbeit seines Lebens durch die von ihm entworfene nürnbergische Kirchenordnung. In allen großen Angelegenheiten der Reformation stand er treu auf Luthers Seite, so im Verhältnis zu den Schweizern und in der Frage des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser. Unter seinen Schriften ist die wichtigste die 1522 anonym erschienene: Die Hauptartikel, durch welche gemeine Christenheit bisher verführt worden ist, daneben auch Grund und Anzeig eines ganzen rechten christlichen Wesens. Sein Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt“, eine dichterische Darlegung der evangelischen Heilsordnungslehre, lebt in den Gesangbüchern der lutherischen Kirche. Sp. † am 1. Sept. 1534. — 3. Peter, Märtyrer der Reformation, verkündigte als betagter Pfarrer zu Schlatt bei Freiburg i. Br. das lautere Evangelium, legte auch gegen den Bauernaufbruch Zeugnis ab, ward aber auf Veranlassung des Bischofs von Konstanz gefangen gesetzt, auf die Folter gespannt, an die Regierung nach Ensisheim im Ober-Elsaß abgeliefert und daselbst 1526 im Jß ertränkt.

Spentein, Geo., Ordensbruder und Freund Luthers, später Pfarrer in Arnstadt. An ihn richtete der Reformator am 7. April 1516 einen eingehenderen Brief über die wahre Gerechtigkeit vor Gott. Vgl. Meurer³, Luth. Leben. S. 43 f.

Speratus, einer der Scillitanischen Märtyrer (s. d.), der unter dem Prokonsul Saturninus nach freudigem, echt evangelischen Bekenntnis mit seinen 11 Gefährten unter der Regierung des Kaisers Commodus in Karthago den Märtyrertod erlitt.

Speratus, Paul, Hauptreformer und Kirchenorganisator des Herzogtums Preußen,

bedeutender evangelischer Diederdichter, wurde am 13. Dezember 1484 geboren. Über seine Eltern, Kindheit und früheste Jugend sowie über seinen Geburtsort ist nichts bekannt. Wie einerseits der Vorwurf unehelicher Geburt bestimmt als Erzeugnis geistigen Mönchsfanatismus anzusehen ist, so ist auf der anderen Seite der bei seinem Namen sich öfter findende Zusatz: a Rutilis, von Röteln, noch nicht unbekritten erklärt. Erdmann (s. u.) und mit ihm viele andere nehmen Rottweil an, Tschadert (s. u.) deutet in Verbindung mit dem dabei vorkommenden weiteren Zusatz: „von Ellwangen (ein Priester der Diözese Augsburg)“ auf Röteln bei Ellwangen, zur Diözese Augsburg gehörig. Sein Name Speratus ist die — vielleicht beim Uebtritt zur evangelischen Kirche angenommene — latinisierte Form für Spet (Spretten, Spretter), den Namen eines schwäbischen Adelsgeschlechtes. Über des Speratus Universitätsbildung und ihre Erfolge ist nur so viel bekannt, daß er in Paris und „Belschland“ studiert und sich im Laufe der Jahre den philosophischen, theologischen und juristischen Doktorgrad erworben hat. Im Jahre 1506 empfing er die Priesterweihe und stand, obgleich er antipapstliche Eindrücke von Paris her und humanistische von Italien her empfangen hatte, ganz auf dem Boden der römischen Kirche, der er bis 1517 treu angehört hat, wie aus einem Gedicht vom Jahre 1517, in dem er Ed verherrlicht, und aus seiner Erhebung zum päpstlichen und kaiserlichen comes palatinus hervorgeht. Von da ab und gewiß nicht ohne Einwirkung der Eindrücke aus seiner Studienzeit, wurde er aber für die evangelische Lehre empfänglicher, und bereits 1518, von welchem Jahre ab er als Prediger in Dinkelsbühl wirkte, beschäftigte er sich mit Luthers Schriften. Dieses Studium setzte er fort, als er 1519 zum Domprediger nach Würzburg berufen wurde, zumal dort der Boden für die reformatorische Lehre sehr günstig war. Hier in Würzburg verheiratete sich Speratus heimlich mit Anna Fuchs, die ihn auch überlebte hat. Diese Verheiratung und das immer bestimmtere Eintreten für Luthers Lehre, besonders auf der Kanzel, wurden die Ursachen zu seiner 1520 erfolgten Amtsentlassung und Flucht aus Würzburg, von wo er sich nach Salzburg zum Erzbischof Matthäus Lang (s. d.) begab und hier als Domprediger eine Stelle findend gleichzeitig mit Staupitz wirkte. Doch war dort, vermutlich wegen seines Eintretens fürs Evangelium, seines Bleibens nicht lange. Zur Erinnerung an seine Thätigkeit in Würzburg und Salzburg widmete er später (1523) diesen Gemeinden eine deutsche Übersetzung von Luthers Schrift: de institutionis ministris ecclesiae unter dem Titel: „Wie man Diener der Kirche wälen und einsetzen soll“. Von Salzburg wollte er sich nach Ofen wenden und benutzte auf der Hinreise den Aufenthalt in Wien dazu, am 12. Januar 1522 im Stephansdom seine berühmte gewordene Predigt übers Röm. 12, 1 ff. zu halten (gedruckt 1524 unter dem Titel: „Von dem hohen Gelübde der Taufe pp“, dem Hochmeister des

Deutschritterordens Albrecht zugeeignet), auf Grund deren die Wiener theologische Fakultät ihn erkommunizierte, wodurch sein Plan nach Osen zu reisen scheiterte und Speratus über Prag „ins Hochdeutsche“ ging. Gegen die Wiener Fakultät wehrte er sich zwei Jahre später in einer Schrift: „Die Wiener Artikel wider Dr. P. Sp. samt seiner Antwort“, die von jener mit einer ganz unqualifizierbaren Schmähschrift *Retaliatio* (Widervergeltung) beantwortet wurde. Inzwischen war Speratus als Prediger nach Jglau berufen worden — für einen selbst vorübergehenden Aufenthalt in Osen, den Rebecc annimmt (PRE² III, 573) ist kein Raum — und eröffnete hier eine segnete Thätigkeit, die der Reformation viel Freunde gewann, ihm aber zunehmende Feindschaft einbrachte, ohne ihm den Mut und die Freubigkeit zu nehmen (siehe seine spätere Schrift an die Jglauer Gemeinde 1524 gerichtet: „Wie man trotz soll außs Kreutz, wider alle Welt zu stehen beim Evangelio pp.“). Infolge der Ränke des Bischofs Stanislaus Thurzo von Olmütz wurde Speratus im Sommer des Jahres 1523 hinterlistig unter Verweigerung eines ihm erst zugesagten Verhöres vor dem jugendlichen König Ludwig in Olmütz ins Gefängnis geworfen. Der Feuertod sollte sein gewisses Schicksal sein. Doch wurde er aus Rücksicht auf die Fürsprache mächtiger Gönner und einflußreicher Magnaten sowie auf die Gefahr innerer politischer Verwickelungen freigelassen, mußte aber Jglau meiden, das er mit einem ehrenvollen Geleitsbrief und mit dem Versprechen, sich ferner als der Hirte der Gemeinde anzusehen, Ende 1523 verließ. Wittenberg war das Ziel seiner Wünsche, die auch Erfüllung fanden, und die Zeit seines Aufenthaltes dort füllte er aus mit Arbeiten, in denen er über seine frühere Thätigkeit Rechenschaft ablegte, sodann mit Übertragen verschiedener lateinischer Schriften Luthers z. B. der *Formula missae* ins Deutsche; hierüber dichtete er mehrere Kirchenlieder (s. u.). Nach Lösung seines Verhältnisses zur Jglauer Gemeinde entschloß er sich, dem Rufe Albrechts von Brandenburg-Preußen (s. d.), an den Luther ihn als einen *ignus vir et multa perpressus* (s. Luthers Schreiben an Johannes Briesmann) empfohlen hatte, als Solothprediger nach Königsberg zu kommen, Folge zu leisten und nun betrat er den Boden, auf dem sich seine kirchenregimentliche Gabe aufs schönste entfaltet hat, und dem er trotz seiner Abneigung gegen „die jarmatischen Lande“ treu geblieben ist. Die Stätte seiner Wirkamkeit war von 1524—1529 Königsberg, wo er als Nachfolger des ausgewiesenen Amandus das Pfarramt in der Altstadt, vom Jahre 1526 ab zugleich als herzoglicher Rat, bekleidete und vom 7. Januar 1530—1551 Marienwerder unter gleichzeitiger Verwaltung des Amtes eines Bischofs von Pomesanien. Bei äußerer peluvinärer Not, wenigstens bis 1543, ist Speratus unermüdet auf dem Gebiete der Verfassung und Lehre, des Kultus und Lebens thätig gewesen. Zuletzt jedoch erlahmte seine Kraft und, nachdem er nach den böhmischen Brüdern den

Eintritt in das Herzogtum Preußen erwirkt hatte, entschlief er am 12. August 1551.

Was nun die theologische und reformatorische Bedeutung von S. betrifft, so muß bei voller Würdigung der Verdienste Briesmanns (s. d.) und des Amandus um die Reformation im Herzogtum Preußen doch hervorgehoben werden, daß es sein Verdienst gewesen ist, der Kirche Preußens in jener Zeit den ausgesprochenen lutherischen Charakter aufgeprägt zu haben. In diesem Sinne und Geiste ist sein Gutachten vom Jahre 1525 gegen die Schwarmgeisterereien des Cellarius (s. d.) gehalten, sowie der literarische Kampf gegen die Schwentfeldianer von ihm in den Jahren 1531—35 geführt worden, den der Herzog nach eingeholter Denkschrift, die außer von Speratus von Briesmann und Polliander (s. d.) verfaßt worden war, durch ein Mandat zu gunsten der reinen Lehre beendete. Die Einzelheiten seiner kirchenreformatorischen wie organisatorischen Thätigkeit können hier nicht erschöpfend angeführt werden (s. Erdmann in der RE² u. unten). Nur soviel sei erwähnt, daß Speratus die erste preussische Kirchenordnung vom 10. Dezember 1525 zumeist ausgearbeitet hat, desgleichen im Jahre 1526 das *communitorium* über die Visitation und Fixation der Geistlichen. Die Kirchenvisitationen ließ er sich gründlich angelegen sein, und besonders war er an der unter Leitung des Herzogs im Verein mit Polenz (s. Georg von Polenz), Briesmann und Polliander im Jahre 1531 abgehaltenen stark beteiligt. Im ostländischen Streit war er wegen seiner geldwächenden Gesandtheit nicht mehr persönlich thätig.

Ein besonderes Verdienst um die Kirche hat Speratus als Kirchenliederdichter. Neben Luther stehend, „diesem David als Asaph zur Seite“ (Noch) und dann in seinem eigenen Wirkungsbereiche hat er dem evangelischen Volke herrliche Lieder geschenkt. Sein kunstvolles Metrum und seine Fähigkeit, auch treffliche weltliche Lieder zu dichten, lassen die Annahme sehr wahrscheinlich sein, daß er während seines Aufenthaltes in Süddeutschland in Verbindung mit den Schülen des Meistersingers gestanden hat. Sein bekanntestes Lied, gedichtet im Gefängnis zu Olmütz: Es ist das Heil uns kommen her pp., findet sich mit 2 anderen Liedern von ihm bereits im ersten evangelischen Gesangbuch (Achtliederbuch, s. Gesangbücher) vom Jahre 1524, die beiden anderen Lieder sangen an: In Gott glaub ich, daß er hat — und: Hilf Gott, wie ist der Menschen Not. Erwähnt sei noch sein Lied: Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ, seine Umbichtung des 37. Psalms und seine Dankagung nach der Predigt (Rigalische Kirchenordnung von 1530), sowie sein weltliches, in Meistersängerart verfaßtes Lied auf den Reichstag zu Augsburg: Es ist der Reichstag für und nichts beschlossen (1530). Die herkömmliche Ansicht, daß Speratus das erste evangelische Gesangbuch Preußens, von dem nur noch ein Exemplar und zwar in Königsberg vorhanden ist, verfaßt habe, ist nach den Forschungen Bertheaus (Art. Löner, Caspar, *Allgem. deutsche Biogr.* XIX, 154)

und Buddes (Zeitschrift f. prakt. Theol. 1892, 1—16, Paul Sp. als Liederdichter), wie vorher Wadenagel (Vorrede z. B. I des deutschen Kirchenliedes Leipzig 1864, S. XIX f.) schon angenommen hat und Tschadert jetzt zugibt, nicht mehr aufrecht zu halten. Wie in der Poesie, so war Speratus in der Musik wohl bewandert und hat verschiedene Lieder komponiert, leider ist keine einzige seiner Kompositionen auf uns gekommen.

Von seinen Werken endlich sind außer den bereits erwähnten noch folgende anzuführen: die constitutiones Synodales (1530); Von Sacrament u. gegen Peter Zenser (16. August 1531); ad Batavos vagantes (1534) wider schwertfeldtische Gefinnte, eingewanderte Holländer. Sein Briefwechsel mit Luther (f. de Wette Luth. Br. B. II u. Seydemann = de Wette B. VI) läßt in Verbindung mit Luthers Urteilen über ihn in anderen Briefen erkennen, wie innig beide Männer zu einander standen und wie bestimmt Speratus stets für Luthers Lehre eingetreten ist. — Literatur: Rhefa, Vita P. S. 1823; Cosack, P. Sp. Leben u. Lieder, Braunschweig 1861; Trautenberg, Sp. u. d. ev. Kirche in Jglaun, Brünn 1868; Tschadert, P. S. v. Röteln z. Halle 1891; wie desselben Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herz. Preußen.

Sperber übersetzt Luther 3 Mos. 11, 16 und 5 Mos. 14, 15, ein Wort, das eine Raubvogelgattung bezeichnet, der sowohl der Habicht, wie er Job 39, 26 sagt, wie der Sperber angehört.

Sperl, Joseph, katholischer Hymnolog und Liederdichter, geb. 1761 in Raachheim (Würtemberg), gest. 1837 als Jubelpriester in Würmzingen. Er veröffentlichte „Christliche Gesänge, vorzüglich für die öffentliche Gottesverehrung in der katholischen Gemeinde zu Nürnberg“ 1800, worin sich neben sehr vielen protestantischen Liedern verschiedene seiner eigenen befinden. Eins davon bei Knapp⁴ unter Nr. 165.

Sperling nennt Luther Matth. 10, 29, 31 und Luk. 12, 5f. den kleinen Vogel, der für sehr billigen Preis verkauft wurde; da das mit dem Sperling heute noch im Morgenlande geschieht, so ist kaum ein Zweifel, daß er an den Stellen gemeint ist, nur hat die griechische Sprache, wie auch die hebräische, kein besonderes Wort für ihn.

Sperregeß, f. Kulturkampf Bd. IV, S. 131 b.

Sperzerien heißen in der Bibel wohlriechende Stoffe, die zur Bereitung der Salbe (f. d.), des Räucherwerks (f. Bd. V, S. 517) und zur Salbung der Verstorbenen (f. Begraben und Begräbnis) verwendet wurden.

Spezialbund, f. Herrnhuter Brüdergemeinde Bd. III, S. 269 a.

Sphragistik, Siegelfunde, gehört zu den für das Quellenstudium des Kirchenhistorikers nicht unwesentlichen formalen Hilfswissenschaften, speziell neben der Handschriftenkunde und Paläographie zu der organisch in das Studium der Urkunden einführenden Urkundenlehre. Litt.: J. M. Heineccius, De veteribus Germanorum

aliarumque nationum sigillis, 1719. J. Leisi, Urkundenlehre: Katechismus der Diplomatik, Paläographie, Chronologie und Sphragistik, Leipzig 1882. Chejant et Delbarre, Dictionnaire de Sigillographie, Paris 1860.

Sphuphan oder Sephuphan, ein Sohn Belas und Enkel Benjamins, 1 Chron. 9 (8), 5.

Spiegel (von dem lateinischen speculum, specere) kommt im eigentlichen Sinn in der verschieden gebauten Stelle 2 Mos. 38, 8 bei der Beschreibung des ehernen Handspiegels vor, wo die Spiegel der am Eingang der Stiftshütte dienstthuenden Weiber wohl mit als Material dienen, während andere glauben, daß diese Spiegel zum Gebrauch jener Weiber am Handfaß angebracht worden wären. Jes. 3, 23 werden wir auch an Handspiegel zu denken haben, wie sie die hebräischen Frauen als Schmudgegenstände gern bei sich trugen, geschliffene Metallplatten mit einem Handgriff versehen, und nicht mit der Septuaginta und vielen Neueren an durchscheinende Gaze- oder Florgewänder. Die Spiegel der Alten waren ja überhaupt nur klein, nicht zum Zimmerschmud gehörig, und noch jetzt werden im Orient kleine Spiegel von Frauen als Schmud getragen. Ferner waren die Spiegel im Altertum stets nur aus Metall gegossen (Job 37, 18) und mußten, da sie leicht durch Rost oder Grünspan getrübt wurden, immer wieder poliert werden (Sirach 12, 11). Glaspiegel sind erst seit etwa 600 Jahren eingeführt und erst jetzt auch im Morgenlande die Regel. Sie konnten deshalb ihren Zweck (Zaf. 1, 23) doch nur unvollkommen erfüllen, und der Apostel Paulus kann deshalb 1 Kor. 13, 12 den Spiegel als Bild der unvollkommenen Erkenntnis gebrauchen, die der Christ in diesem Leben von den Geheimnissen des göttlichen Wesens und Lebens hat gegenüber dem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Es ist daher auch keineswegs nötig, zum Verständnis dieses Vergleichs bei dem vom Apostel gebrauchten Wort (εἰς-πρὸς) an ein aus Frauenglas bestehendes Fenster zu denken. Einen etwas anderen Gedanken drückt dagegen Paulus 2 Kor. 3, 18 aus, wo es wohl richtig heißt: Wir aber alle, mit aufgedecktem Angesicht die Glorie des Herrn im Spiegel beschauend, werden in dasselbige Bild umgestaltet, indem hier das Evangelium als Spiegel der Glorie Christi erscheint, in welchem wir sie, wenn auch nicht unmittelbar, so doch in voller Deutlichkeit sehen. Der Spiegel kommt hier nicht nach seiner konkreten mangelhaften Wirklichkeit, sondern nach seiner idealen Bedeutung in Betracht, und so erscheint auch in der Weisheit Salomos 7, 26 die Weisheit als Spiegel der göttlichen Kraft und als Bild seiner Güte.

Spiegel, Fr. v., geb. 1820 in Rixingen, 1849 als Professor der orientalischen Sprachen nach Erlangen berufen. Sein Hauptwerk, das seinen wissenschaftlichen Ruf begründete, ist eine kritische Ausgabe des Pentateuchs (Leipzig 1853 bis 1858) nebst Übersetzung und Kommentar (Leipzig 1864—69). Für die Geschichte der

Entzifferung der Keilschrift epochemachend ist sein Buch über „die altperischen Keilschriften“ (Leipzig 2. Aufl. 1881), welches die Studien über die Keilschriften erster Gattung zum Abschluß brachte und die bis dahin gefundenen Achämenideninschriften (die wichtigsten sind die Grabinschriften von Naqsch-e-Rustam, sowie die große Felseninschrift von Behistän) mit Überlegung, Grammatik und Glossar enthält. Außer anderen kleineren Arbeiten über die Parssprache ist noch als bedeutend zu nennen seine *Grantische Altertumskunde* (3 Bände, Leipzig 1871–78).

Spiegel zum Denzberge, Ferdinand August Graf, Domdechant von Münster, 1813 von Napoleon zum Bischof daselbst ernannt, resignierte aber, als der Papst die Institution verweigerte und auch die Übernahme der Administration durch ihn mißbilligte. 1824 auf den erzbischöflichen Stuhl von Köln erhoben, schloß er mit Bunsen die Konvention in betreff der gemischten Ehen ab, zufolge deren das Verprechen katholischer Kindererziehung, das in dem Breve Pius' VIII. vom 26. März 1830 übergangen worden war, nicht mehr gefordert und die bloß passive Assistenz auf die Fälle religiöser Leichtfertigkeit beschränkt werden sollte. Wie in diesem Punkte so war er auch als Freund und Beschützer des Hermeneutismus der Antipode seines Nachfolgers Clemens August Frhr. v. Droste-Bischoering. Er starb 1835.

Spiegelberg, Graf Moriz von, seit 1440 Stiftspropst zu Emmerich und der eigentliche Vater des dortigen Gymnasiums, war ein eifriger Vertreter der humanistischen Studien, denen er sich besonders seit einem längeren Aufenthalt in Italien mit Begeisterung hingab. Er kaufte dort wertvolle Manuskripte und wurde ein ausgezeichnete Kenner der lateinischen Sprache, erwarb sich auch Ruhm als Dichter und Redner. Er legte auch den Grund zu der nach seinem Tode außerordentlichen Blüte des Emmericher Gymnasiums, indem er die dortige uralte Stiftsschule aus den Banden der Scholastik befreite und seinen humanistischen Gesinnungsgeossen Liberius dorthin berief; vergl. Willenburger, *Geschichte des Gymnasiums zu Emmerich* (Gymnasialprogramm über den Schulkursus 1845/46). Dagegen ist die auf Grund der opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori etc. von Hermann Hamelmann dort aufgestellte Behauptung, daß Spiegelberg ein Schüler des Thomas a Kempis war (s. auch Bd. III. S. 386 a), durch die Untersuchungen Hirsches zweifelhaft geworden (s. R.E.³ S. 700), wie denn auch das Bruderschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens, das seit 1467 in Emmerich bestand (s. R.E.³ S. 490), nicht selbständigen Unterricht erteilte oder humanistische Ziele verfolgte. Spiegelberg, dessen Geburt spätestens in das Jahr 1420 fällt, starb, nachdem er auch Mitglied des Kölner Domkapitels gewesen, in Emmerich am 3. Juni 1843.

Spieler, Christian Wilhelm, starb nach einem in Krieg und Frieden sehr bewegten Leben als Superintendent von Frankfurt a. O. 1858. Er hat seine ganze Kraft auf die

Schaffung populärer Schriften verwandt, deren er eine große Anzahl schrieb. So war er Herausgeber eines „patriotischen Wochenblatts“. Ferner suchte er die Geschichte der Reformation dem Volke zu vermitteln; z. B. „Geschichte Luthers“ 1818; „Kirchen- und Religionsgeschichte der Mark Brandenburg“ 1839; „Geschichte der Reformation“ 1847; „Geschichte des Augsburger Religionsfriedens“ 1854. Dazu kommen noch Biographien von Zarnort, Bressius, Musculus, Leopold v. Braunschweig, sowie eine „Geschichte der Stadt Frankfurt“ 1853. Schließlich veröffentlichte er eine Reihe von Andachtsbüchern, die zu ihrer Zeit sich großer Beliebtheit erfreuten. So erlebten „Emilians Stunden der Andacht“ 1870 ihre 9., das „Andachtsbuch für gebildete Christen“ 1867 seine 10. Auflage. Sogar 1884 erschien noch eine 10. Auflage von „Des Herrn Abendmahl“. Im allgemeinen sind seine Bücher nicht mehr im Gebrauch. Der gewaltige Aufschwung des lebendigen Christentums und der große Umfang der sich immer wieder versingenden populären, gläubigen Literatur hat sie rascher veralten lassen, als es in ihrem Werte selbst begründet liegt.

Spiel. Wie bei allen Völkern, nahm auch bei den Hebräern die Musik die erste Stelle im Spiele ein (s. Musik bei den Hebräern). Dazu kam dann vor allem der Tanz (s. d.). Auch fehlte es nicht an sogenannten Verstandespielen (s. Rätsel 1). Dagegen haben wir nur sehr spärliche Andeutungen über andere Unterhaltungsspiele oder körperliche Übungen. Wir hören zwar Hiob 21, 11 von jauchzenden Kindern und Sach. 8, 5 von Knäblein und Mädchen, die auf den Gassen spielen, wie auch der Herr Matth. 11, 16 das Geschlecht seiner Tage spielenden Kindern vergleicht, aber wir erfahren nicht, worin diese Spiele bestanden. Nur Hiob 40, 24 wird ein an einen Faden gebundener Sperling erwähnt, den die Mädchen flattern lassen, und Bar. 3, 17 hören wir von einem Spielen mit gezähmten Bögen (etwa Jagdsalken). Über das Spiel der Erwachsenen entnehmen wir Stellen wie 1 Sam. 20, 20; 2 Sam. 2, 14; Jes. 22, 18; Sach. 12, 3, daß sie ähnlich wie die Griechen und Römer sich Leibesübungen hingaben und auch sich in allerlei Waffenspielen übten, wie im Werfen des Speers oder Schießen des Pfeils nach einem bestimmten Ziel; auf das Ballspiel weist insbesondere Jes. 22, 18, während Sach. 12, 3 auf das Emporheben schwerer Steine anspielt, eine Übung zur Kraftmessung, die Hieronymus ausdrücklich für das Palästina seiner Zeit bezeugt. Das Würfel- und Brettspiel wird zwar erst im Talmud erwähnt, mag aber wie bei anderen asiatischen Völkern auch bei den Hebräern schon früher bekannt gewesen sein. Dagegen fanden die griechischen Wettspiele und Gymnasien (s. d. 1) erst in der Makkabäerzeit Eingang, indem der griechenfreundliche Hohepriester Jason ein heidnisches Spielhaus einrichtete (1 Makk. 1, 15; 2 M. 4, 9), und zwar „unter der Burg“, d. h. unmittelbar am Berge Zion in nächster Nähe

des Tempelbergs. In diesem Gymnasium „schlug man den Ball“, d. h. man warf den Diskus und pflegte die anderen gymnastischen Übungen, was auf die Priester eine solche Anziehungskraft ausübte, daß sie „des Opfers und Tempels nicht mehr achteten“ (2 Matt. 4, 14). Auch Herodes d. Gr. baute solche Gymnasien in Tripolis, Damaskus und Ptolemais; doch scheint er in Jerusalem selbst dies unterlassen zu haben. Auf die in den Gymnasien gepflegten leiblichen Übungen mit ihrer viel Selbstverleugnung kostenden Vorbereitung weist endlich Paulus 1 Kor. 9, 24 f. hin, um sie den Korinthern als Gleichnis und Vorbild für ihren geistlichen Kampf vorzuhalten.

Spielhaus, i. Gymnasium (1) und Spiel. **Spielleute** (Musikmeister und Instrumentisten), i. Musik bei den Hebräern.

Spiera, Francesco de, war geboren um 1498 und lebte als scharfsinniger, vielgeehrter Rechtsgelehrter in Cittabella bei Padua. Sein lebhafter, bildungsdurstiger Geist wurde sehr stark angezogen von der Wahrheit der heil. Schrift, deren eingehendes Studium ihm eine völlig neue Befriedigung gewährte gegenüber der herrschenden Kirchenlehre. So trat er 1542 zum evangelischen Glauben über, freilich ohne daß sein Herz eine Erneuerung erfahren hätte; er blieb der lebensfrohe, auf Erwerb bedachte Mann, der nur „in Christi Schule philosophieren“ wollte (Calvin). So blieb sein evangelisches Christentum Sache des Verstandes; aber sein Gemüt, seine Sittlichkeit, seine Persönlichkeit hatte nichts davon. Da öffneten die Siege Kaiser Karls V. das Gebiet der Republik Venedig für die Inquisition. Als einflußreicher, hochangesehener, viel angefeindeter Mann war Spiera einer der ersten auf ihrer Ketzerliste. Er erfuhr davon. Da nun das Evangelium lebiglich Objekt seiner Verstandesthätigkeit war, konnte er keine Kraft gewinnen, ihm treu zu bleiben. Auf die erste Mitteilung von seiner Vorladung reiste er sofort freiwillig nach Venedig und erklärte sich zum Widerruf bereit; er schwur am folgenden Sonntage seine Kezerei ab, 1547. Von da an kam er nicht wieder zum Frieden. Die anfängliche Begeisterung schlug in Verzweiflung um. Er vermeinte, die Sünde wider den heil. Geist begangen zu haben; aber er verwechselte wohl Erweckung und Beteuerung. Durch eine Art von Auf suggestion machte er sich selbst unfähig für Erfahrung der Gnade; der Verstandesmensch kam aus dem Zweifel nicht heraus, bis er, vielleicht durch Selbstmord, endete 1548. — Sein fürchtbares Geschick verdient im Gedächtnis zu bleiben als ein warnendes Beispiel für den Ernst des Spielens mit der Heiligkeit und Gnade Gottes, und besonders deshalb, weil die Bewissensqualen des Ungläubigen das Mittel geworden sind, welches Pietro Paolo Bergerio (s. d.) zur Entscheidung für den Übertritt zum Luthertum führte. S. a. Sommerfeld, Franc. Spiera. A. d. Norw. von Hansen. Leipzig, 1895.

Spieß (Speer, Lanze) war neben dem Schwerdt die Hauptwaffe der Israeliten zum Angriff und zwar finden wir ihn auch bei den gemeinen Kriegeren (1 Sam. 13, 19. 22). Er

hatte einen hölzernen Schaft (aus Chypressenholz) mit einer blinkenden, ehernen Spitze oben, die sich zu einem Wintzermesser umarbeiten ließ (s. Sichel). Sein unteres Ende hatte oft einen Stachel zum Einstechen in die Erde 1 Sam. 26, 7. Von ungewöhnlicher Länge und Schwere war nach 1 Sam. 17, 7 der Spieß Goliaths. Außer zum Stoß diente diese Waffe bisweilen auch zum Wurf 1 Sam. 18, 10 f.; 19, 9 f.; 20, 33. Außer dem gewöhnlichen Wort für Spieß (chanit) begegnet uns auch das Wort romach, nur einmal (4 Moße 25, 7) im Hexateuch, dann Richt. 5, 8; 1 Chron. 13, (12) 8, 24 bei den Stämmen Juda und Gad, 2 Chr. 11, 12; 14, 8 und bei den nachexilischen Juden Neh. 4, 13. 16. 21 (7. 10. 15). 1 Kön. 18, 28 übersetzt es Luther mit Spieren (s. d.), Hes. 39, 9 mit langen Spießen. Dagegen haben wir es in Pred. 12, 11 mit keinem von diesen beiden Wörtern, sondern mit den eisernen Spizen (darebonoth) zu thun, die in das Ende eines Schienbeins eingelassen werden, und Spr. 25, 18 mit einem Streithammer (mephiz).

Spieß, Edmund, protestantischer Theolog, geb. 1837, gest. 1889 als reformierter Schlosspfarrer in Rüstern, vorher außerordentlicher Professor in Jena. Von seinen Schriften sind zu erwähnen: Logos Spermatikos 1871; Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 1877; Erhard Weigel 1882.

Spießklinge, s. Spieß.

Spifame, Jakob Paul, Herr von Passy, 1502 zu Paris geboren aus einer adligen aus Italien stammenden, aber in Frankreich eingebürgerten Familie, studierte die Rechte und bekleidete bereits wichtige Ämter, als er in den geistlichen Stand eintrat. Er begleitete den Kardinal von Lothringen auf das Konzil zu Trient und wurde 1548 Bischof von Nevers, entsagte aber seinem Bistum 1559, um seine dem ehebrederißen Umgange mit Katharina von Gasperne entsprossenen Kinder legitimieren zu lassen, und ging nach Genf, wo er zur reformierten Kirche übertrat. Seinen Ehebruch verdeckte er durch eine Urkundenfälschung, und da es ihm gelang, die Achtung Calvins und Bezas zu gewinnen, erhielt er Zugang zum geistlichen Amte. Aber nur kurze Zeit war er Prediger von Yffoudun. Dann ging er, als 1562 der erste Religionskrieg ausbrach, als Condés Gesandter zum Fürstentage von Frankfurt und übernahm hierauf bis zum Frieden von Amboise die Zivilverwaltung von Yvon. In Frankreich zum Tode verurteilt, kehrte er nach Genf zurück, wo er in den Rat der Sechzig gewählt wurde, von wo er aber schon 1564 zu Johanna d'Albret nach Pau ging, um deren Angelegenheiten zu ordnen, und suchte gleichzeitig mit Frankreich wieder anzuknüpfen, um den Bischofsitz von Toul zu erlangen. Beleidigungen gegen Johanna d'Albret verwickelten ihn nach seiner Rückkehr in einen Prozeß. Gleichzeitig drangen Gerüchte von seinem Ehebruch nach Genf. Bei einer Untersuchung seiner Papiere wurde seine Urkundenfälschung entdeckt, und er endete auf den Schaffot 1566.

Spina, Alphons de, hatte sich vom spanischen Judentum durch französische Klosterjahre zum Aelter und Professor an der Universität Salamanca emporgearbeitet und starb als Bischof von Orense in Galizien. Er ist der meistgelesene Apologet des 15. Jahrhunderts, dessen Buch „*fortalium fidei*“ eine ganze Reihe von Auflagen erlebte. Es zerfällt in 5 Bücher. Nach einer Darstellung der Waffenrüstung des rechten Christen spricht er von jüdischen Christen und Häretikern, von den Juden, Sarazenen und Dämonen, jedes in einem Buche. Die Schrift steht völlig im Uberglauben ihrer Zeit und erhält wohl deshalb in den Dunkelmännerbriefen das Epitheton: merdosus, enthält aber manches Interessante, besonders im 3. und 4. Buch.

Spindel kommt nur Epr. Sal. 31, 19 vor und bedeutet hier die von den Frauen bewegte Spindel am Koden (s. d.), über deren Gestalt bei den Hebräern wir nichts Genaueres wissen.

Spindler, I. Christoph, lutherischer Theolog, geb. um 1546 in Wöppingen, 1569–91 Superintendent in Raibach, um die Festigung der Reformation im Herzogtum Krain verdient. — 2. Geo., reformierter Theolog, geb. um 1525 zu Plauen i. B., 1560 Prediger zu Schladtenwerth, später Kirchencalvinist, deswegen vertrieben, nach mehrjährigen Zerrfahrten bis nach England in der Oberpfalz angestellt, später Pfarrer zu Eichenbach, gest. um 1605 als Emeritus zu Neumarkt. Für wertvoll gelten seine Predigten über den Heilsetzender Antichristus. Seine zahlreichen übrigen Schriften A. B. XXXV. S. 149 f.

Spinne. Luther überzieht so einmal Job 27, 18 die Worte i. d., wo von ihrem Leich verhandelt, weil aus den Adern der verstorbenen Weiber bestellendes Haus die Rede ist, und dann Epr. 30, 28 die Eideule i. d., Thatsache wird sie und zwar ihr Gewebe nur genannt in der Schrift erwähnt. Job 34, 5, wo die Werke der Gottlosen mit dem nutzlosen und trügerischen Spinnweb verglichen werden, und Job 8, 14, wo es ein Bild ihrer haltlosen Hoffnung ist.

Spinne. Obwohl dasselbe bei den hebräischen Frauen sehr im Brauch war, da es bereits der vorgeschichtlichen Zeit angehört, so kommt es in der Bibel doch nur Job. 2, 19 und in den Parallelen Matth. 6, 28 und Luk. 12, 27, außerdem auch noch 2 Moj. 35, 25 f. vor, wo es Luther später mit „wirken“ überzieht.

Spinner, Wilfried, D., protestantischer Theologe, wurde am 12. Oktober 1854 in Völklingen, Canton Zürich, geboren, studierte in Zürich und Berlin, wurde 1878 Pfarrer zu Dübendorf im Kanton Zürich, machte 1883 Studienreisen in Italien und Tunis und trat 1885 in den Dienst des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Meiningen, um zugleich auch als Sendbote des Allgemeinen protestantischen Missionsvereins dessen Missionstätigkeit in Japan zu fördern, indem er zunächst sich die Sammlung und Gründung deutscher evangelischer Gemeinden sollte angelegen sein lassen. Schon einen

Monat nach seiner Landung war die evangelische deutsche Gemeinde in Tokio zur Thatsache geworden. Einen zweiten Stützpunkt für seine Arbeit unter den Heiden schuf sich Spinner in Yokohama. Diese selbst aber suchte er vor allem durch Vorträge zu gewinnen, und schon 1887 kam es zur Bildung einer japanischen Gemeinde, für die allsonntäglich in einem eigenen „Vortrags- und Gottesdienstlokal“ Gottesdienste gehalten wurden. Zur Gewinnung eingeborener Lehrer und Prediger gründete Spinner 1887 eine theologische Lehranstalt („*Mademie*“) und veranlaßte seit 1888 die Herausgabe von „*Schriften zur Erklärung und Verteidigung der christlichen Religion*“, die von ihm und seinen Mitarbeitern allerdings ganz im Geiste der modernen Theologie verfaßt und von Eingeborenen übersetzt wurden. Auch die Übersetzung deutscher theologischer Werke faßte er ins Auge, und 1889 gründete er eine bis jetzt bestehende theologische Zeitschrift in japanischer Sprache „*Shinri*“ (Wahrheit), in der gleichfalls theologische Fragen im Sinn des Kritizismus behandelt werden. 1891 nach Deutschland zurückgekehrt, wurde Spinner von der theologischen Fakultät Jena zum D. theol. promoviert und vom Großherzog zum Superintendenten in Almenau. 1896 aber zum Kirchenrat, Dorotheaprediger und Oberpfarrer in Weimar ernannt. Außer Reiseberichten veröffentlichte er, namentlich in der Zeitschrift für Missionskunde, verschiedene Aufsätze religionsgeschichtlichen Inhalts.

Spinola, Christoph Rojas de, Franziskanergeneral in Madrid, begleitete 1666 die Prinzessin Margarethe Theresie die Gemalin Leopolds I. als deren Beichtvater nach Wien, wurde 1685 Bischof von Wiener Neustadt und war einer der eifrigsten Beförderer einer Union der christlichen Missionen in Deutschland. Unterthätig durch die unionsfeindliche Haltung des Wiener Hofes und im geheimen Auftrag des Kaisers, hand er seit 1671 mit evangelischen Fürsten und Theologen in Unterhandlungen und suchte auf ausgedehnten Reisen in den evangelischen Gebieten Deutschlands überall seine Pläne zu fördern. Entgegenkommen fand er namentlich in Hannover bei dem seit 1651 römisch-katholischen Herzog Johann Friedrich und dem dortigen Generalsuperintendenten, dem helmsriedtisch gerichteten Abt Molanus von Loccum. Mit letzterem, sowie mit Leibniz und Bossuet wurden eifrige Verhandlungen gepflogen, deren Ergebnis die *methodus reducendae unionis ecclesiasticae* 1683 war, des Inhalts, daß die zwischen den Konfessionen streitigen Punkte durch ein freies Konzil entschieden werden, aber der päpstliche Primat und die Hierarchie als iure humano begründet bestehen bleiben sollten. Es war der letzte ernsthafte Unionsversuch, blieb aber erfolglos. Sp. starb am 12. März 1695.

Spinoza, I. Leben. Baruch (seit 1656 Benedict) de Spinoza (oder oft Despinosa und hat z auch s in seinen Briefen) ist am 24. November 1632 in Amsterdam geboren, Sohn einer portugiesischen Judenfamilie, und ward der

einflussreichste Denker der Neuzeit. Sein erster Lehrer, Rabbi Moses Morreira, suchte scholastisch, antimystisch, halbrationalistisch Philosophie und Judaismus zu verschmelzen (wie im 12. Jahrhundert Maimonides); dem Spinoza war der Lehrer nicht konsequent genug im Regieren, und der Schüler schloß sich an stark heterodoxe Gelehrte an, die ihn in die alten Klaffster und in naturwissenschaftliche Studien einführten (z. B. der Arzt Franz van den Ende, der Physiker und Arzt Ludwig Meyer) und mit des Cartesius (halbgeachteten) Schriften bekannt machten. Als „Cartesianer“ wurde Sp. 1656 aus der Synagoge gebannt (spanisches Fluchformular ist erhalten). Zum Christentum ist er nie übergetreten, obgleich er fortan mit Christen verkehrte, ihre Gottesdienste besuchte, in einer Kirche begraben ist: sein Verkehr mit Freidenkern zog 1660 die Ausweisung aus Amsterdam nach sich auf Antrag der reformierten Geistlichen. In Rhynburg schloß er optische Gläser, in Vordburg (seit 1664) und im Haag (seit 1670) entwarf er die fünfteilige Ethik (gedruckt erst 1677) und den politisch-theologischen Traktat (anonym gedruckt 1670 zum Entsetzen der Politiker und Theologen); kränkelnd und um nicht öffentlichen Anstoß durch Beschwörung und Verwirrung fremder Geistes zu geben, schlug er 1672 eine Heidelberg'sche Professur aus; sein sittlich tadelloser Leben endete am 21. Februar 1677: „Gotteslästerer“, „Revolutionär“, war er vielen Zeitgenossen und Späteren, bis Hegel den Pantheismus des angeblichen Atheisten nachwies; Juden, Christen, Cartesianer (seit 1665) haben den Lebenden verstoßen, dessen Schriften im 18. und 19. Jahrhundert zum Drafel der Neuzeit wurden.

II. Methode. Von Cartesius übernahm Sp. die mathematische, genauer geometrische Methode; philosophische und mathematische Gewißheit sind ihm gleichbedeutend; was der Mathematiker bei seiner Beweisform nicht zuläßt, verwirft auch Sp., nämlich a) jedwede Teleologie, selbst den Zweckbegriff in der Ethik; b) jedwede Kausalität: nicht „Ursachen, Wirkungen“ sind zuzugeben, sondern „Gründe, Folgerungen“; an Stelle der causa trete ratio (ex definitione sequitur); eine transitio d. h. „eigentliche Einwirkung“ seitens einer angeblichen causa sei irrig, nur vom „logischen Bedingen und Bedingtheit“ lasse sich reden; c) den Zeitbegriff (als konfuse Vorstellung vom realen Nacheinander), da der Philosoph alles sub specie aeternitatis schauen müsse, d. h. simul, nur in logischer Folge.

III. Schriften und Lehre.

Aus Diktaten an Studierende entstanden 1663 Renati des Cartes Principia philosophiae more geometrico demonstrata per Bened. de Spinoza, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica; diese freie Reproduktion und Fortbildung des Cartesianismus zog ihm den Haß der Cartesianer zu; Maimonides und Mäbaldar beeinflussten bereits den Sp. pantheistisch und rationalistisch; Ausgangspunkt des Philosophierens dürfte nicht des Menschen

Grundwesenheit, sondern des absoluten Gottes Substanz sein. — 1670 erschien Tractatus theologico-politicus; theologisch enthält er das Programm des 100 Jahre später herrschenden Rationalismus; nicht intellektuelle, sondern moralische Förderung erstrebe die Bibel; politisch antizipiert er Rousseaus Gedanken vom contrat social: der Staat ist eine Menschenvereinigung, die freiwillig und durch Vertrag die allen zutreffende Gesetzgebung und Rechtspflege einer Regierung übertrug; der Staat ist gestiftet nach Unterordnung (sozialer Hang des Menschen) und soll je länger desto mehr nach Vernunftgesetzen (freiethisch) geleitet werden; der Staat hat soviel Recht (gegen seine Bürger und andere Staaten), als er Macht hat (behufs Herstellung von Friede und Sicherheit). — Tractatus de Deo et homine (1661) ist Vorläufer der (1662 ausgearbeiteten und oft überarbeiteten, 1677 gedruckten) Ethik, des systematischen Hauptwerkes (deutsch mit Erläuterungen 1868 von Kirchmann); 5 Teile: Gott; Natur und Ursprung der Seele; Natur und Ursprung der Affekte; die menschliche Knechtschaft d. h. die Kräfte der Affekte; die menschliche Freiheit d. h. die Kraft der Vernunft. — Gesamtausgaben: Paulus 1802, Gröber 1830, Bräuer 1843; dazu: Supplemente 1862 von van Blooten; deutsche Uebersetzung von Auerbach 1841 ist mangelhaft.

Ausgangspunkt für Sp. ist nicht „Gott“ im religiösen Sinne, auch nicht der Welturheber, sondern die logische Voraussetzung alles Seienden (causa sui, wofür auch natura sive deus steht, d. i. das Unbedingte und alles Bedingende, zumeist substantia, cujus essentia involvit existentiam oder quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum). Da diese eine „Substanz“ alles Sein in sich zusammenfaßt, so muß sie auch da sein, denn sie ist das „Alleinige“ und „Unendliche“. Da das Wesen (Sein) der einen Substanz jede Determination (Einschränkung oder Abgrenzung) ausschließt, so ist auch ihr „Wirken, Thun, was aus ihr folgt“, undeterminiert, d. h. „Gott“ wirkt ebensowohl mit (innerer logischer) Notwendigkeit als mit Freiheit (ohne Zwang von außen). — Ist diese Substanz (als causa sui) natura naturans (Anbegriff alles Seins), so „folgt aus ihr“ die natura naturata (von der erleren nicht „geschaffen“, sondern „bedingt“; auch ist natura naturata nicht sowohl die sinnensällige „Welt“ als vielmehr, die Weltordnung“ d. h. das System aller den sichtbaren Dingen zu Grunde liegenden Bedingungen). Die Geistigkeit von des Spin. Naturbegriff leugnet streng genommen den Begriff „Welt“; der Vorwurf, von Sp. sei die Welt zum Gotte gemacht worden, ist irrig; für Sp. existiert nur „Gott“.

Die eine „Substanz“ (Gott, Natur) hat 34 h 110 Attribute d. i. Grundwesenheiten, Wesensunterschiede, nämlich in intellectu d. h. die Attribute find nicht objektiv, sondern sie sind „Erkenntnisweisen, Auffassungsformen für den betrachtenden Verstand“. Von ihnen erzählet aber der Menschengest nur zwei: „Denken“

und „Ausdehnung“; diese bedeuten weder eine Falschheit „Gottes“ (der Substanz) noch einen Mangel in Gott, noch haben sie als die höchsten aller Attribute zu gelten; sie bilden nur die Voraussetzungen für des Menschengewisses subjektiv-analytisches Reflektieren über „Gott“; sie entsprechen dem Dualismus des Menschen (Denken = geistiges Durchdringen; Ausdehnung = Körperlichkeit, Räumlichkeit).

Gottes zwei Attribute erscheinen in unendlichen vielen Modi. Modus (auch modificatio oder affectio) d. i. was in der Substanz ist und ohne sie undenkbar bleibt (vgl. Welle im Ocean, Idee im Intellekt, Punkt in der Linie). Während die Substanz ewig und selbständig ist, sind die modi endlich und abhängig; keineswegs ergibt die Summe der Modi den Substanzbegriff, denn sie sind nur beschränkte Darstellungen des wahren Seins und insofern dessen Gegenteil (nicht etwa Teile). Sofern die modi unter das Attribut des Denkens fallen, sind sie *ideae* und gipfeln im „unendlichen Modus“ (durch dessen Qualität erst die zahllosen Modi logisch vermittelt werden); sofern die Modi unter das Attribut der Ausdehnung fallen, sind sie *res* (corpora) und ergeben die (quantitative) Sinnenwelt: „Idee“ aber und „Körper“ ist una *eademque res, ordo rerum* idem ac *idearum*, das eine Mal unter das Denken und das andere Mal unter die Ausdehnung fallend (z. B. des Menschen „Leib und Seele“ ist lebendige „Einheit“ unter jenen zwei Gesichtspunkten). Da „Gott“ (Substanz, Natur), der erste und selbständige Grund (d. i. logische Ursächlichkeit), allen unendlichen Dingen (Modis) immanent ist, sind letztere nicht freiwirkende, sondern (von Gott) mit Notwendigkeit bestimmt (durch eine unendliche Reihe endlicher Veranlassungen).

Als Beispiel diene „der Mensch“: auch er ist als Geist (*mens*) die Idee eines (in der Gottesubstanz enthaltenen) Einzelwesens (Modus), dessen Objekt der Leib ist (Geist = *idea corporis* oder *cognitio corporis*); er soll, gemäß seiner besonderen Wesenheit, wirken im Sinne der in ihm vorhandenen göttlichen Ursächlichkeit, d. h. er soll „Gott“ erkennen und lieben; das ist seine Freiheit und zugleich Seligkeit. Des Menschen „Knechtschaft“ ist Folge seiner „Isolierung“ d. h. davon, daß er „nach verworrenen Ideen“ einzelnen Trieben nachgab und willkürlich (statt: von Gott determiniert) lebte. Aus dieser Sklaverei löst sich der Mensch durch Erkenntnis der in ihm vorhandenen, unaussprechlichen Wesenheit Gottes; lebendige „Erkenntnis“ macht aus der Freiheit wiederum „ethische Notwendigkeit“ d. i. Zurechnbarkeit, Gegenfakt zur Willkür. So kommt's zur Liebe: indem Gott sich schaut im Menschen, liebt er diesen (*amore intellectuali infinito*); und sofern der Mensch das Göttliche (denkend und handelnd) erfährt, liebt er Gott; des Menschen Liebe zu Gott ist ein Teil der unendlichen Selbstliebe Gottes; Gottes Liebe zu den Menschen und der Menschen Liebe zu Gott sind Wechselbegriffe. — Aus Freiheit und Liebe kommt „das Recht“. Gottes „Macht“ ist seine unbegrenzte Wesenheit

(*essentia actiosa*) und Gottes „Recht“ ist „alles in seiner Macht Stehende“ (d. h. alles, was Gott infolge innerer Notwendigkeit wirkt); so ist des Menschen (auch Tieres) „Recht“ soviel wie „die Macht der Selbsterhaltung (potentia potendi et conservandi) in Freiheit“ d. h. Mißbrauch der (rohen) Machtkräfte wird unmöglich (*ex dictamine rationis*), da der Vernünftige und Freie „Gott in sich und alle Wesen in Gott liebt“.

Nicht den Atheismus, sondern den (logisch-mathematisch d. h. abstrakt gefaßten) Pantheismus vertritt Sp.'s Philosophie („Ethik“). Sie erstrebt absolute, streng vernunftgemäße Wissenschaft von Gott als der einen unendlichen Substanz, in der alles (*omnia*) Seiende als Weiterbestimmung (modi) der beiden unserem Geiste faßbaren Wesensunterschiede (*attributa*) da ist; sodann unfehlbare Anleitung zur Tugendhaftigkeit und Seligkeit d. h. zur Gottesähnlichkeit durch Erkenntnis, Liebe, Bethätigung der Freiheit. — Sp.'s Philosophie wendet sich nur an die starke ratio, die alles im ewigen notwendigen Zusammenhange zu schauen vermag und die von jedem Eudämonismus ablieht: so stark betont Sp. die eine Substanz (Gott), daß fürs Ich nichts übrig bleibt. —

Für Sp.: Jacobi, Lessing, Goethe, Schleiermacher. Über Sp.: Herbart, Sigwart, Erdmann, v. Drelli, Runo Fischer, Avenarius.

Spiratio (die Hauchung, Aushauchung), der dogmatische term. techn., durch welchen das innertrinitarische Verhältnis des Heiligen Geistes zu dem Vater und dem Sohne bezeichnet wird. Als *spiratio activa* ist sie eine *notio personalis* des Vaters und des Sohnes, welche beide von Ewigkeit her zu dem Geiste in dem Verhältnis stehen, daß sie denselben aus ihrem Wesen herausheben (*pater et filius spirant spiritum sanctum*). Als *sp. passiva* ist sie der Charakter *hypostaticus* (s. d.) des Geistes und identisch mit der *processio* desselben a *patre et filio*, aber zu unterscheiden von der *missio spiritus sancti* als Aussendung des Geistes in die Welt. Die *spiratio* ist *aeterna*, die *missio temporalis*, jene ein notwendiger Wesensakt in der Gottheit selber (*opus ad intra*), diese eine freie Willensthat, welche sich auf die Welt, speziell auf die Gläubigen bezieht (*opus ad extra*). Jene wird darum auch bezeichnet durch die Attribute: *non externa, sed interna et immanens, non transitoria et evanescens, sed aeterna et permanens, non accidentaliter, sed substantialiter*. Vgl. „Geist Gottes“ und „Trinität“.

Spiridon, Bischof von Cypern, ein Muster pastoraler Treue gegen seine arme Gemeinde, unter Maximianus Galerius verstümmelt, Teilnehmer an den Konzilien zu Nicäa und Sardica, wo er sich zu Athanasius hielt, gest. um 348. Vgl. Löhe, Marthrol. S. 220 f.

Spiritismus, die Lehre von einem Verlehrs Verstorbenen mit den Lebenden, ist kein Kind der neuen Zeit. Er ist fast so alt, als die Menschheit und entspricht einem tiefeingewurzelten Gange des Denkens, über den Zustand nach dem Tode

etwas zu wissen. Die heidnischen Religionen sind fast durchgängig mit spiritistischen Vorstellungen durchwoben, ihre Kulte mit Mitteln, den bösen Einfluß der abgeschiedenen Seelen auf die Lebendigen zu brechen und zu verhindern. Der Fetischismus der afrikanischen Stämme, der Schamanismus der westasiatischen Völker, der Ahnenkultus der Chinesen setzt den Glauben voraus, daß die Gestorbenen auf irgendwelche bemerkenswerte Weise eine Wirkung auf die Welt ausüben, welche sie verlassen haben. Der Samoaner liebt aus den tanzenden Funken am Feuer den Willen der Verstorbenen, der Indianer in den Bildnissen von Jowe befragt den freisenden Tisch um die Zukunft, der Fakir Indiens schreibt seine Leistungen den Geistern der Ahnen zu. An der Wende unserer Zeitrechnung suchte das absterbende Heidentum sich durch spiritistische Geheimbienste von neuem zu beleben. — Die moderne Bewegung, die unter dem Namen Spiritismus (experimenteller Spiritualismus) bekannt ist, bezeichnet insofern einen Fortschritt, als sie durch wissenschaftliche Erörterung und durch praktische Beweisführung, durch philosophische Verbrämung und durch sensationelle Experimente die Möglichkeit eines Verkehrs mit der Geisterwelt auf die Höhe der unbestreitbaren Wirklichkeit zu erheben gesucht hat. Die Anfänge dieser Bewegung reichen bis in das Jahr 1848. Am 31. März dieses Jahres saß zu Hydesville bei New York ein Farmer namens Fox (angeblich ein Deutscher) mit seiner sechs Personen zählenden Familie zu Tisch, als an der Thür ein starkes Klopfen gehört wurde. Die Klopflaute setzten sich durch die ganze Stube, ja durch das ganze Haus fort, wiederholten sich jeden Tag mit Regelmäßigkeit, seitdem man mit Hilfe eines Klopfalphabets sie zu Antworten und Mitteilungen verwandte. Man erfuhr auf Befragen, daß in dem Hause der Geist eines vor fünfzehn Jahren ermordeten Hausierers wohne, dessen Gebeine im Keller vergraben liegen sollten. Man stellte Nachgrabungen an und fand auch wirklich an der bezeichneten Stelle ein Skelett. Die Familie wurde wegen des Geisterunfugs von Kirche und Gesellschaft geächtet; zwei Töchter, denen die Klopflaute überallhin folgte, entpuppten sich als die ersten Medien. Die Klopf-laute pflanzten sich über ganz Amerika weiter fort. Wie eine Epidemie verbreitete sich die Offenbarung der neuen spirits. 1850 gab es in Philadelphia bereits 300 spiritistische Zirkel, 1871 etwa 10 Millionen Anhänger. Von Amerika nahm der Spiritismus seinen Weg nach England, Rußland, Frankreich, der Schweiz, Belgien, Holland, Italien und Deutschland. Dresden gründete 1869, Leipzig 1871 den ersten spiritistischen Verein, genannt Verein für harmonische Philosophie. Mit der Verbreitung wuchs die Mannigfaltigkeit, die Nüance der Kundgebung. Auf das Klopfen folgte das Tischrücken, auf das Tischrücken das Geister Schreiben mit Hilfe des Psychographen, eines an dem Tischbein befestigten hölzernen Zeigers, unter welchen Papierstreifen mit dem im Halbkreis geschriebenen Alphabet gelegt wurden. Viel voll-

kommener war die von Slade später verwandte Doppelschiefer tafel mit dazwischengelegtem Stift, der im spiritistischen Zirkel selbstthätig war und allerlei Antworten und Enthüllungen aus dem Reiche des Jenseits aufschrieb. Im Jahre 1880 tauchten die sogenannten Materialisationen oder Geistererscheinungen auf, Verzichtbarung, Verkörperung der spirits. Die wunderbarsten Erfolge auf diesem Gebiet hatte Niz Goot, die drei Jahre einen vertraulichen Verkehr mit Kathie King hatte, einer zweihundert Jahre vorher verstorbenen Hofdame der Königin Katharina von England. Kathie verabschiedete sich am 21. Mai 1874: sie habe nun Buße für ihre Sünden getan und hoffe, eine höhere Daseinsstufe zu erreichen. 1875 begann man die Geister zu photographieren. 1877 kam der amerikanische Zahnarzt Henry Slade nach Leipzig und gewann hier durch seine erstaunlichen Experimente, die alle dagewesenen überboten, einen Meister für seine Sache, Prof. Dr. Zöllner, den berühmten Astrophysiker, der fortan seine beste Kraft dem Spiritismus widmete (Wissenschaftliche Abhandlungen 1878—80). Zöllner erzählt: „Ich war vorher ein entschiedener Materialist. Unglückliche Familienverhältnisse hatten mir den Glauben geraubt. Zwei Geisteswister waren im Wahninn gestorben; der Vater starb plötzlich und hinterließ eine unverförmte Familie. Ich trug immer ein flüchtiges Chantali bei mir. Da wurde ich durch die Gnade (!) ein anderer.“ In Leipzig gesellte sich zu Zöllner Dr. Cyriax, der schon seit 1853 der neuen Bewegung von ganzer Seele zugethan war und die Gabe volkstümlicher Propaganda in hohem Maße besaß. Auch der berühmte Psychophysiker Fechner in Leipzig streckte vor dem Spiritismus die Waffen (Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879). Um so nüchterner betonte Bunsen (Der Spiritismus, 1879), daß die Abwesenheit des bewußten oder unbewußten Betrugers nicht nachzuweisen sei, daß viele Experimente über die Leistungsfähigkeit eines geübten Tischspielers nicht hinausgingen, daß endlich die Enthüllungen dem Gebiet des höheren oder niederen Wahnfinns angehörten. Seit Zöllners Tod (1882) war ein Niedergang der Bewegung zu verspüren; das Ende schien gekommen zu sein, als die gefeierten Medien als Betrüger entlarvt wurden. Es entstanden antispiritistische Vereine. Es wurde die transcendente Fähigkeit des Mediums in das Gebiet der Hypnose und der Suggestion gewiesen. Indessen erfolgte der erwartete Tod der spiritistischen Bewegung nicht. Was nicht vor der Wissenschaft bestand, das fristete in den Zirkeln der Spiritisten, die sich nach Art der Sekten zusammenschlossen, ein weiteres Dasein. In Sachsen und in Württemberg, auf dem Lande, besonders im Gebirge (Erzgebirge), auch in großen Städten, wie Berlin, Leipzig, bildeten sich Konventikel, die bis in die Gegenwart eines reichen Anhangs sich rühmen. — Die Verbreitungsfähigkeit des Spiritismus ruht nicht nur in dem Sensationsbedürfnis und der Glaubensleere unserer Zeit, sondern seine An-

ziehungskraft wurzelt in seinem Anspruch, eine neue Weltanschauung zu bieten, eine Weltanschauung, die hinter und über dieser Welt ein Geisterreich kennt, das zu unserer Welt in bestimmter und erkennbarer Beziehung steht. An die Stelle des christlichen Glaubens an die Unsterblichkeit wird der Beweis für dieselbe gesetzt, über den Zustand nach dem Tode werden uns wichtige Aufschlüsse gegeben, durch die Kundgebungen aus dem Geisterreich wird uns Zukunft und Schicksal enthüllt. Die Kundgebungen erfolgen durch allerlei Bewegungen, bei denen keine mechanische oder menschliche Muskelkraft nachgewiesen werden kann, durch allerlei Töne, vom leisensten Geräusch bis zum dröhnenden Schlag, durch allerlei Schriften, vom Hieroglyphisch der alten Ägypter bis zum Negerlandswelsch der Goldküste, endlich durch allerlei Erscheinungen, in dem Sichtbarwerden ganzer Gestalten gipfeln. Die Kundgebung erfolgt nie unermittelt, sondern durch das Medium. Ein Medium ist ein Mensch, in dessen Gegenwart und Nähe der Geist sich kundgeben kann. Was der Draht zwischen dem Telegraphen und der Batterie, das ist das Medium für den Geist. Ein von den Geistern beeindrucktes (sic) Medium befindet sich im Zustand des trances oder der Verzückung. Was es redet, das redet der Geist. Nur schwer kann man von dem Vorurteil lassen, daß Medium und Geist ein und dieselbe Intelligenz darstellen. — Der Spiritismus erhebt ferner den Anspruch, ein gereinigtes, geläutertes Christentum darzustellen, die freie Religion des Geistes, welche die Menschheit zur wahren Vereinigung mit Gott führen will. Die Bibel bestätigt angeblich die Wahrheiten seiner Lehre. Wo sie vom Geist redet, meint sie die spirits. Der Geist erforscht alle Dinge. Prüfet die Geister. Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. An die Stelle der Offenbarung tritt die mediumistische Geistesmitteilung. Christus ist das oberste Medium; die Auferstehung ist eine Materialisation ersten Ranges. Die „Neuen spirituellen Blätter“ (1896, 29) sagen: „Der Spiritismus hat den Himmel erklärt, wie er in Wirklichkeit ist, und die Erlösung der Sünder und Verbrecher in das eigene Gewissen verlegt, und gezeigt, daß jeder sich selbst erlösen muß.“ Hier tritt der christentumsfeindliche Charakter offen zu Tage. Was den Wertgehalt der neuen Offenbarungen anbelangt, so sind sie meist dürftig und reichen kaum an Scholles Stunden der Andacht hinan. Das Leben im Jenseits ist, wenn wir den Geistern glauben, für die Guten nicht verlockend, für die Bösen nicht gar zu abschreckend. In den Bildern eines Toten liegt: jedenfalls unendlich mehr Traur und Ernst. — Was den weiteren Anspruch des Spiritismus anbelangt, durch seine Offenbarungen die menschliche Erkenntnis wesentlich bereichert zu haben, ist zu erwidern, daß dieser Anspruch am wenigsten begründet ist. Es ist von vornherein von einem Medium, das im dunkeln Zimmer sitzt und aus dem Häuschen ist, nicht zu erwarten, daß es Logik und Wissen bereichert. Die 4000 Bücher der Spiritisten könnten getrost

ungeschrieben geblieben sein: die Menschheit wäre mindestens ebenso gelehrt. Gerade das ist ein gewichtiges inneres Zeugnis gegen die Wahrheit und Wirklichkeit der spiritistischen Phänomene, daß durch die Kundgebungen der Geister nichts Neues und nichts Bedeutendes mitgeteilt worden ist. — Von den zahlreichen Erklärungsversuchen der angeblichen Thatsachen des Spiritismus führen wir die wichtigsten an: 1. Die Betrugshypothese behauptet, alles sei Schwindel und Humbug. Es gehört alles in das Gebiet Beschlagnahme: fauler Zauberei. Diese Behauptung reicht nicht aus. Es ist gewiß viel Betrug getrieben worden, aber es bleibt ein Rest, der bisher noch nicht erklärt worden ist. Die Wahrheit erfordert es, dies zuzugeben. 2. Es beruht alles auf Hallucination. In dieser Richtung behauptet auch der bekannte spirit. Schriftsteller Karl du Prel, der S. sei der gesteigerte Somnambulismus des Jenseits. Eine Schwierigkeit bleibt bestehen. Selbst zugegeben, daß das Medium Hallucinationen hat, d. h. daß es innerlich Wahngemommenes in die äußere Wirklichkeit hinein projiziert und sich vorstellig macht: wie ist es möglich, daß die Teilnehmer, daß die Zuschauer des Zirkels dieselben Erscheinungen haben? Ed. von Hartmann sagt: die Medien können fernwirkend, und zwar durch die telephonische Hilfe des Weltgeistes. Hier hat Hartmann „unbewußt“ einen schlechten Witz gemacht. — Eine dritte Reihe von Erklärungsversuchen legt das Vorhandensein einer uns vorläufig noch unbekannten, aber in ihren Wirkungen für uns erkennbaren physischen Kraft zu Grunde. Ihre Schwäche besteht darin, daß sie an die Stelle des spiritistischen x ein magnetisches oder dynamisches oder elektrisches y setzt. Für ein Gebiet behalten wir uns Skepsis bis zum äußersten vor: für das Gebiet der behaupteten Materialisationen oder Geistererscheinungen. Geradezu haarsträubende Angaben hierüber macht Chyriac in seinem Büchlein: „Wie ich ein Spirituallist geworden bin“. S. 112 findet sich die interessante Mitteilung, daß Verf. rückenmarkleidend gewesen ist. — Wir nennen endlich die dämonistischen Erklärungsversuche, die besonders von katholischen Theologen bis in die Gegenwart vertreten sind. Sie gipfeln in der Behauptung, daß Dämonen, ruhelose Seelen unselig verstorbener Menschen die Urheber der spirit. Phänomene sind. Schon Böllner behauptete (Wiss. Abhandlg.), daß die spirits, ähnlich wie die Verbrecher in den russischen Bergwerken, zur Strafe für die Sünden ihres Lebens gezwungen sind, im Bannkreis der Erde pochend, hämmern, arbeitend zu bleiben, bis sie geläutert sind. Anhänger der dämonistischen Erklärung unter den protestantischen Theologen ist Födder; Luthardt wies in der Zeit der Entstehung der spirit. Bewegung mit Nachdruck darauf hin, daß auf das Nachhaken der Materialisten — ein tiefbezeichnender Gegensatz — der Spuk der spiritistischen Geister gefolgt sei. — Der Spiritismus ist mit großen Gefahren für Leib und Seele verbunden. Er ist keine neue Religion, sondern nur ein erbärmliches Surrogat derselben (5. Mos.

18, 11). Über seine wissenschaftliche Bedeutung ist man sich einig: dieselbe ist nicht vorhanden. Wir können ihm nur eine pathologische Bedeutung zuerkennen: er ist ein neues Kapitel aus dem Machtgebiet des feelischen Lebens. — Literatur: Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland, herausgeg. von Alexander Afatow (enthält die grundlegenden Werke von Davis [Prinzipien der Natur]; Wallace, Crookes). — A. Afatow, Animismus und Spiritismus, 1890. — Psychische Studien, herausgeg. von Afatow. — Zeitschrift für Spiritismus und verwandte Gebiete, herausgeg. von Feilgenhauer. — Sphing (seit 1886). — Neue spirituellistische Blätter. — Karl du Prel, Der Spiritismus (Klassik Univ.-Bibl.). — Ein vollständiges Verzeichniß der einschlägigen Literatur ist durch die spiritistische Buchhandlung von Osvald Muge, Leipzig, zu beziehen.

Spiritualen, s. Franziskaner, Bd. II, S. 607 a.

Spiritualia = alles zur Religion d. h. dem Verhältnis zu Gott Gehörige, in der Dogmatik auch wohl hemisphaerium superius genannt im Gegensatz zu dem hemisphaerium inferius, den weltlichen Dingen (res externae). Während Schrift und Dogmatik dem gefallen Menschen in spiritualibus das liberum arbitrium abspiegeln, lassen sie ihm daselbe in Bezug auf das hemisphaerium inferius und die in demselben zu beweiende iustitia civilis (s. Rechtsschaffenheit). — Im Kirchenrecht sind die spiritualia die geistlichen Funktionen des Pfarramtes als des Amtes der cura animarum, welche sein officium ausmachen, im Gegensatz zu den temporalia, den Einkünften desselben, welche die Pfründe, das beneficium bilden.

Spiritualismus ist der Name für eine philosophische und theologische Richtung, welche in ganz einseitiger Weise die geistige Seite des Menschen und des Universums betont und darüber das Leibliche und Physisch-Natürliche vernachlässigt. Er hat seinen Ursprung im Heidentum. Der orientalische Dualismus schied Geist und Materie in der Weise, daß jener als das Gute und Weibliche, diese als das Böse und Vergängliche bestimmt wurde. Auch der Platonismus eignete sich diese Anschauung an. Er hielt den Leib für den Kerker, aus welchem die Seele sich befreien müsse. Von dort aus drang der Spiritualismus in die christliche Kirche ein. Schon St. Paulus hatte mit ihm zu kämpfen. Er warnt Kol. 2 vor denen, „welche in eigener Wahl einergehen in Demut und Geistlichkeit der Engel“. Der Spiritualismus beherrschte weiter einen großen Teil der Gnostiker und selbst die christlichen Theologen, welche jene bekämpften. Die alexandrinische Schule, deren bedeutendster Vertreter Origenes ist, hat spirituellistische Färbung. Praktisch waren seine Gedanken wirksam in den Asketen und im Mönchtum. Das reformierte System wird durch einen weitgehenden Einfluß des Spiritualismus charakterisiert, und selbst die altlutherische

Dogmatik ist wenigstens hinsichtlich ihrer Eschatologie von ihm nicht ganz unberührt geblieben. Die Wirkungen des Spiritualismus zeigen sich ebenso auf religiösem, wie auf ethischem Gebiet. Auf jenem liebt er es, die realen Ausdrücke der Heil. Schrift zu verflüchtigen. Er macht sie zu Bildern rein geistiger Dinge. An Stelle der neuen Welt stellt er einen farblosen Himmel, an Stelle des ewigen Lebens, das Aktion in sich schließt, ein ewiges Sein. Selbst der Auferstehungsleib wird so vergeistigt gedacht, daß der Begriff der Leiblichkeit fast verschwindet. Deteringer hatte recht, wenn er demgegenüber forderte, man solle nicht durch einen hohlen Spiritualismus die Kraft der Schrift abschwächen und alles dünne und luftig machen, sondern weit mehr, als gewöhnlich geschehe, die Bibel physice verstehen und massiver, kraft- und lebensvoller Begriffe sich befleißigen. Sein Wort ist nicht ungehört verhallt. Die neuere Theologie ist in ihren meisten Vertretern zu einem gefunden biblischen Realismus zurückgekehrt, besonders in der Eschatologie (Kieser), wo freilich sich auch ein ebenso ungehörter, krasser Realismus als Gegensatz einstellte, der im Chiliasmus gipfelt und wie der Sp. abzuweisen ist. Auf ethischem Gebiet sucht der Spiritualismus nicht Läuterung und Beherrschung, sondern Erlösung und Ausrottung der Sinnlichkeit, nicht Beherrschung der Natur und ihrer Schätze in sittlichem Sinne, sondern Abwendung und Flucht vor denselben. Er will die von Gott dem Menschen angewiesene Stellung, die persönliche Einheit von Geist und Natur zu sein, überfliegen und eine engelhafte Geistlichkeit gewinnen, die ihm doch nicht bestimmt ist. Diese „übergeistlichkeit“ hat sich nicht selten durch den Rückfall in trasse Sinnlichkeit gerächt, wie nicht nur die Geschichte des Asketen- und des Mönchtums, sondern auch die der modernen Perfektionisten wie die der mit jenen und diesen verwandten Enthusiasten des Reformationszeitalters in trauriger Weise aufzeigt. Der absolute Gegensatz des Spiritualismus ist der Materialismus, der richtige der biblische Geist, welcher weder spiritualistisch noch materialistisch, sondern geistig-realistisch ist. Denn der Mensch ist nach Gottes Willen ein geist-leibliches Wesen und gehört beiden an, dem Himmel, der Gotteswelt, wie der Erde, und soll so bleiben in Zeit und Ewigkeit.

Vgl. d. Artt. Realismus und Enthusiasmus.

Spiritualitas = Geistigkeit, kompetiert Gott und den Engeln, jedoch jenem *quodam* et absolute, diesen nur *dependens* et per dependentiam und wird als Attribut Gottes von der altluth. Dogmatik wesentlich nur als Körperlosigkeit gesagt, während Budden und Mosheim auch intellektuelle und moralische Kraft hinzurechnen. Neuere diese letzteren Merkmale allein nennen. Auch den Auferstehungsleibern der Seligen wird nach 1 Kor. 15, 44 spiritualitas zugeschrieben, jedoch nicht quoad substantiam, sondern nur quoad qualitates.

Spirituelles, v. Viktoriner, 48. IV. S. 208.
Spiritus sanctus = heiliger Geist, i. Geist Gottes.

Spiritus septiformis, siebenfacher, siebengeistiger Geist. Die mittelalterliche Theologie redete von einem solchen oder auch von 7 Gaben des Heiligen Geistes nach Jes. 11, 2, wo von dem Geist des Herrn, dem Geist der Weisheit und des Verstandes, dem Geist des Raths und der Stärke, dem Geist der Erkenntnis und der Furcht Gottes die Rede ist, der auf dem Messias ruhen werde. Auch Off. 1, 4 (cf. 4, 5 und 5, 6 und Klicoth 3, d. St.) werden 7 Geister genannt, welche vor dem Thron Gottes sind bzw. in alle Welt gesandt werden. Der Ausdruck: „mit seinen Gaben erleuchtet“ in der Lutherischen Erkl. des 3. Artikels geht auf diese Bezeichnung zurück, wie B. 2 des Lutherliedes „Vater unser im Himmelreich“ zeigt, wo es heißt: „Der heilige Geist uns wohne bei mit seinen Gaben mancherlei“. Vgl. „Zahlensymbolik“.

Spöste, Rob., Stifter der Kongregation der Schweizerinnen von der heiligen Hedwig, geb. 1821 in Lissa, langjähriger Pfarrer an der Minoritenkirche in Breslau, 1884 Domprediger an der Kathedrale daselbst, gest. 1888. „Zahlreiche Konversionen waren die Frucht zumal seiner hitzigen Ranzelberedamkeit“ — rühmten Merkwürdige Blätter nach seinem Tode.

Spitalorden, s. Hospital und Hospitaller.

Spitta, 1. D. Friedr. Ad. Wilh., Sohn von 2, protestantischer Theolog, geb. 1852 in Wittingen, nach theol. Studien in Erlangen und Göttingen 1879 Privatdozent in Bonn, 1881 nachher Privatdozent an der dortigen Universität, 1881 zugleich Pfarrer in Oberkassel bei Bonn, seit 1887 ord. Professor der praktischen Theologie in Straßburg. Von seinen Schriften nennen wir: Der Knabe Jonas 1880; Luther und der ev. Gottesdienst 1884; Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885; J. Chr. Schüp, sein Leben und seine Kunst 1886; Predigten 1886 ff. 2 Bde.; Über Chorgefang im evang. Gottesdienst 1889; Die Offenb. des Johannes untersucht 1889; Christi Predigt an die Geister 1890; Zur Reform des evang. Kultus 1891; Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls in seiner Sammlung „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums“ I 1893, worin er den Stiftungscharakter des Abendmahls behauptet. In der obenbenannten Sammlung (Bd. II) erschien 1896 Hermann und Jakobus. Seit 1896 gibt er mit E. Wend die lehrreiche „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst“ heraus. — 2. Karl Johann Philipp, einer der bedeutendsten geistlichen Liedersänger des 19. Jahrhunderts, geb. 1801, wurde nach dem frühen Tode seiner Vaters unter der treuen Obhut seiner Mutter, einer getauften Jüdin, heran. Das rege, warme Geist Leben des Knaben für das christliche Leben zu erlernen sollte; erst 1818 sah er seine Vaterlandsgemeinde wieder, bei der Theologie widmen zu können. 1821–1824 studierte er in dem durchaus rationalistischen Göttingen, dessen Dozenten er später einmal in gerechtem

Nach „seiner selbst charakteristischen Manier“ nannte. Er verkehrte mit einem Kreis junger geistig angeregter Katholiken, trat der Romantik nahe, war aber daneben ein frisches, begeistertes Glied der deutschen Burdenschaft. Einer vorübergehenden Freundschaft mit dem damals ebenfalls in Göttingen studierenden H. Heine machte er ein rasches Ende, als er dessen unreine, frivole Seele kennen gelernt hatte (wofür sich bekanntlich Heine in der von ihm beliebten kleinfischen Weise in seinen Reisebildern, II. Teil, S. 183–184 gerächt hat). Doch erst am Schluß seines akademischen Lebens gelangte er, vornehmlich durch Tholuds „Wahre Weisheit des Zweiflers“, zum lebendigen Glauben. Dieser erhielt kräftige Nahrung durch seinen Verkehr mit seinem geistvollen, geförderten Freunde von Arnswaldt sowie während seiner Hauslehrerthätigkeit in Lüne bei Lüneburg durch seine Beziehungen zu den erweckten Christen der dortigen Umgegend. Von 1827–30 wirkte er als Pastor in Südwalde, von 1830–37 als interimistischer Garnisonprediger und Seelsorger der Sträflinge in Hameln. Durch seine schlichte, aber herzanbringende Predigtweise gewann Spitta großen Einfluß auf seine Zuhörer, namentlich auch auf die Sträflinge, allein es fehlte ihm auch nicht an gehässigen Angriffen rationalistischer Gegner. Von 1837–1847 wirkte er als Pastor in Wechold bei Hoya, von 1847–1853 als Superintendent in Wittingen, von 1853–1859 in gleicher Eigenschaft in Peine. Wenige Monate nachdem er 1859, seinem Wunsch gemäß, nach Burgdorf versetzt war, starb er am 28. September 1859. — In konfessioneller Beziehung immer klarer geworden, hatte Spitta mehrere z. T. sehr verlockende Rufe in uniertes Kirchengelände abgelehnt. Seine geistliche Thätigkeit war eine reich geeignete, und er hat nicht wenig zum Wiedererwachen lebendigen Glaubenslebens in der hannoverschen Kirche beigetragen. Seine Predigten, sein seelsorgerisches Dienen, sein ephorales Regieren, alles war der ungünstigste Ausdruck seiner geheiligten Persönlichkeit, und wenn ihm die Göttinger theologische Fakultät 1855 die theologische Doktorwürde verlieh, so ehrte sich dieselbe damit selbst. Den weitesten Kreisen aber ist Spitta zum Segen geworden durch seine geistlichen Lieder, deren erste Sammlung er 1833 unter dem Titel „Psalter und Harje“ (Bd. 57, 9) herausgab. 1843 erschien die zweite Sammlung und 1861, nach seinem Tode, noch eine Nachlese seiner geistlichen Lieder. Allein auch diese letzteren stammen, mit einer Ausnahme, aus der Zeit vor 1843. Spittas geistliche Lieder sind der schlichte und doch so warme und edle Ausdruck einer tiefen, kindlichen Frömmigkeit, einer reichen christlichen Erfahrung, eines hoffnungsreichen Glaubens. Mehrere von ihnen wie „Ich und mein Haus, wir sind bereit“, „O selig Haus, wo man dich aufgenommen“, „Bei dir, Jesu, will ich bleiben“, „O komm, du Geist der Wahrheit“, „Des Christen Schmutz und Erdensand“ sind Lieblingslieder uniers singenden

Christenvolkes geworden. Sie sind geistliche Lieder, nicht Kirchenlieder, wenn sich auch deutlich wahrnehmen läßt, daß Spittas Poesie, je mehr er selbst eine klare kirchliche Stellung gewann, sich dem objektiven Ton des alten Kirchenliedes näherte. „Falter und Harfe“ hat bereits weit über 50 Auflagen erlebt und ist ins Englische, Dänische und Holländische übersetzt worden. Vgl. Münkel, K. Z. Ph. Spitta, ein Lebensbild, 1861. Eine gute Ausgabe von „Falter und Harfe“ nebst historischer Einleitung bietet Bd. 25 der bei Berthes erschienenen Bibliothek theologischer Klassiker.

Spittler, 1. Christian Friedrich, war geboren am 12. April 1782 zu Wimsheim im Neckarreise als Sohn des Württemb. Pfarrers Jeremias Friedrich Sp. und seiner Ehefrau Sibylle, geb. Maier. Nachdem er von seinem Vater vorbereitet war, besuchte er 3 Jahre lang die Lateinschule zu Kirchheim u. T. Sein Vater war eben gestorben, und an der Spitze der Anstalt stand ein sehr strenger und harter Präzeptor, welcher dem nicht gerade emsigen und mäßig begabten Schüler mit dem Lineal den Mittelfinger lahm schlug, was ihn freilich vom Militärdienst frei machte. Nach der Konfirmation verließ er die Schule, um auf einer „Schreibstube“ in die Lehre zu gehen und als Kameralist in die Fußstapfen seiner Vorbäter zu treten, welche Stiftsverwalter in Kannstadt gewesen waren. Nach 4jähriger Lehrzeit wurde er 1800 Gehilfe in der Stadtschreiberei zu Schorndorf. Der leichtfertige Sinn seiner Genossen förderte ihn nicht; aber als er einmal auf der Schreibstube mit denselben in heftigsten Scherzen sich erging, wurde er plötzlich von einer Ohnmacht befallen, welche ihn einige Stunden des Bewußtseins beraubte. Dies wurde der Anfang seiner Ermedung. Die deutsche Christentumsgesellschaft in Basel, deren Sekretär Dr. Steinkopf die Baseler Sammlungen herausgab, bedurfte hierfür eines Geschäftsführers. Steinkopf wurde auf den grundehrlichen sittenreinen Schreiber aufmerksam gemacht und bewirkte seine Veretzung nach Basel. In einem Dachstübchen daselbst begann er seine Arbeit. Bald wurde Steinkopf an die Savoyengemeinde in London berufen, und an seine Stelle trat Christian Gottlieb Blumhardt. Dieser schloß mit Spittler, mit dem er auf einem Stübchen wohnte, einen bei aller Verschiedenheit der Naturen idealen Freundschaftsbund; sie liegen auch in einem Grab. Wegen Kränklichkeit zog sich Blumhardt in den Württemb. Kirchendienst zurück, so daß die ausgedehnte Korrespondenz der Gesellschaft auf Spittler allein überging. 1808 wurde er Sekretär der Gesellschaft mit festem Gehalt. Nachdem er 1811 endgültig vom Militär befreit war, reiste er nach München zu Schubert, welcher ihn für das Morgenland interessierte und begeisterte. Am 11. Februar 1812 wurde er mit Susanna, geb. Göp, einer Baslerin, getraut. Die erschütternden Kriegserfahrungen des Jahres 1813 erweckten in ihm neue Antriebe zu allerlei Werken auf dem Gebiete der inneren und äußeren Mission, so daß er von da an wahrhaft unermüdblich wurde, zu seiner bisherigen Traktat-

gesellschaft noch weitere Kreise von Thätigkeiten hinzuzufügen. Es sind vor allem drei Gründungen, durch welche er sich einen Ehrenplatz in der Geschichte erwarb. Die erste war die Missionsanstalt in Basel 1816. Es hatten sich von Zeit zu Zeit Jünglinge für den Missionsdienst bei ihm angemeldet, die er regelmäßig nach Berlin zu Pastor Jänike schickte. Nun aber legte er selber Hand ans Werk. Auf seine Anregung trat im September 1815 ein Missionskollegium zusammen, dessen Präsident Jesus Christus sein sollte. Nachdem demselben reichliche Gaben zugeslossen waren, wurde Blumhardt aus Württemberg zurückgerufen und mit dem Inspektorat betraut. Auf diesen folgte Wilh. Hoffmann, dann Josenhans. Im April 1816 traf er in Basel ein, und schon am 26. August wurde die neue Anstalt eingeweiht und feierlich eröffnet. Sie besteht heute noch in reichem Segen und ist die bedeutendste aller deutschen ev. Missionsanstalten. — Die 2. Gründung war die Pilgermission auf St. Christophona (St. Christiana). Die uralte zerfallene Kapelle auf der bekannten Anhöhe bei Basel wandelte Spittler in ein Anstaltsgebäude für diese neue Unternehmung um. Es waren christlich gesinnte Handwerker, welche er dort sammelte und zu „Evangelisten“ ausbilden ließ. Im März 1848 wurde sie eröffnet. — Die 3. Unternehmung wurde veranlaßt durch das entsetzliche Gemelch am Libanon, welches die Türken mit der Abicht, die Christen auszurotten, angerichtet hatten. Spittler gedachte in tiefstem Mitleide der ungezählten Kinder, welche dadurch ihrer Eltern beraubt worden waren, und gründete 1860 im Auftrag der Pilgermission das syrische Knabenwaisenhaus in Jerusalem, dessen Leitung dem ehemaligen Hausvater auf Christophona, Schneller, übertragen wurde (s. Syr. Waisenhaus). Im Jahr 1861 übernahm die Basler Mission auf Spittlers Antrieb die Arbeit an den Kopten in Aethiopien und gründete mehrere Stationen, welche nach Spittlers Plan eine große „Apostelstraße“ von Jerusalem, von wo aus Bischof Gobat die Leitung übernehmen sollte, durch Ägypten und Arabien bis Gondar zu bilden bestimmt waren. Es sollten nach der Zahl der Apostel 12 Stationen werden, von welchen aber nur einige zur Ausführung kamen. Man begann in Kairo mit St. Markus, kam dann nach Alexandrien mit St. Matthäus u. s. w. Allein man gab 1870 diese ganze Mission wieder auf, nachdem unter König Theodoros die sämtlichen Missionare gefangen genommen und erst nach langjährigem Kerker freigegeben worden waren. — Spittler war eine gottinnige, von Liebe überflutete Natur, der es das höchste Anliegen war, alle, mit denen er in Berührung kam, zu echten Jüngern Jesu zu machen. Das organisatorische Talent ging ihm ab; glücklicherweise wurde er nach dieser Seite hin durch tüchtige und theologisch gebildete Freunde ergänzt. Er starb, 85 Jahre alt, am 2. Advent (8. Dezember) des Jahres 1867. Seine ausführliche Biographie ist herausgegeben von Johannes Kober (Basel 1887). — 2. Ludw. Timotheus (von), Kirchen- und Profanhistoriker, auch Staats-

mann, geb. 1752 in Stuttgart, wo sein Vater Geistlicher war. Schon als 16jähriger Hymnastrieb er in Quellenindien. Nachdem er in Tübingen und Göttingen Theologie studiert, ging er auf Reisen, hierbei von Lessings Persönlichkeit einen tiefen Eindruck empfangend. 1777 trat er als Repetent ins Tübinger Stift ein und erhielt 1779 nach Veröffentlichung seiner Schrift „Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Sfidor“ einen Ruf als Professor der Philosophie nach Göttingen. Hier las er zunächst Kirchengeschichte, später zur Profangelehrte, letztere bei seinem imponierenden Wesen und einer ungewöhnlichen Beredamkeit mit großem Erfolg. Zerwürfnisse mit Heyne und das Verlangen nach politischer Thätigkeit veranlaßten ihn 1797, in sein Vaterland zurückzukehren, wo er erst Geheimrat, Minister, Präsident der Oberjudenidirektion und Kurator der Universität wurde; auch den Freiherrnstand erhielt er. Früher hatte er einmal selbst gesagt, daß die Vererbung vom Katheder ins Kabinett noch selten gut geraten sei. Bei der damaligen schwierigen politischen Konstellation mußte er die Wahrheit dieses Wortes doppelt schmerzlich an sich selber erfahren. Weder des Königs noch des Volkes Vertrauen genoß er; er starb am 14. März 1810, ohne eigentlich etwas ausgerichtet zu haben. Schriftstellerisch ist er am bekanntesten durch seinen „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche“, Göttingen 1782 (5. Aufl. bis auf 1812 fortgeführt von G. F. Pland, Göttingen 1813), eine des gelehrten Apparates entbehrende, in der Form knappe, an Geist reiche, freisinnige Reflexion über Kirchengeschichte, welcher diese Geschichte nur als menschliche That erscheint; die schlechten individuellen Interessen gelten Sp. ähnlich wie Fente sen. als die alleinigen Faktoren der Geschichte. Außerdem schrieb er eine Reihe kirchenhistorischer Spezialschriften, die sich aber keine weitere Geltung verschaffen konnten. Viel wertvoller sind seine profangelehrlichen, so seine Spezialgeschichte von Württemberg und von Hannover, Geschichte der dänischen Revolution, Grundriß der europäischen Staaten-geschichte. Die Gesamtausgabe seiner Werke besorgte sein Schwiegerjohn A. von Wächter, Stuttgart 1827 ff. in 15 Bdn. (die Kirchengeschichte hierin der 2. Bd.). Über Spittler als Historiker schreiben Pland, Göttingen 1811, und Dav. F. Strauß in den Preussischen Jahrbüchern 1860, I. S. 124 ff.

Spitzbogen besteht eigentlich aus 2 in einem Winkel zusammenstehenden Bogen und findet sich schon häufig im Übergang vom romanischen zum gotischen Stil, in der Gotik aber regelmäßig und zwar meistens als gedrückter Bogen, der aus 2 innerhalb der Niederlagelinie liegenden Mittelpunkten konstruiert wurde.

Spieck, David, geboren 1786 zu Schaffhausen, ursprünglich für den Kaufmannsstand bestimmt, bes. J. G. Müllers Gehilf, am das Studium der Theologie ermöglicht, dem er dann in Basel, als Prediger in Gießen von C. W. Krafft, damals Pfarrer in Weeze bei

Woch, zu Christo geführt, 1812 Professor der Mathematik in Schaffhausen, 1813 Pfarrer zu Buch im Hegau, gestorben als Missionar zu Schaffhausen 1854. In Buch riefen seine ernsten und feurigen Predigten eine Erweckung hervor, die ihn einmal selbst in eine Untersuchung verwickelte, aus der er jedoch gerechtfertigt hervorging. Er war ein Herold der äußeren und inneren Mission, der in Buch ein Rettungshaus „zum Friedebach“ nach dem Muster des Beuggener begründete. Allen Formen- und Schabloneweisen feind wirkte er als Antistes hauptsächlich durch seine Geist und Leben atmende Persönlichkeit auf seine Amtsbrüder. In seiner Geistesart war er einem Ph. M. Hahn und G. F. Schubert verwandt, ein Mann, den die Naturwissenschaften, in denen er eben so zu Hause war wie in der Theologie, nicht von Gott ab, sondern zu Gott hinführten. — Über ihn vgl. Wilh. Haas, Das deutsche evangelische Pfarrhaus.

Splitter, Matth. 7, 3f. und Luf. 6, 41f. im Gegenjag zum Balken ein Bild der gegen die Größe unserer eigenen Sünde nicht in Betracht kommenden Sünde des Nächsten.

Spittlergerber, Frz. Joh. Wilh., trefflicher evangel. Theolog, geb. 1833 zu Pölitz bei Stettin, studierte in Halle besonders unter dem Einfluß von Zul. Müller und ward schon damals am meisten von der Eschatologie angezogen. 1858 ward er Garnisonpfarrer in Kolberg, 1866 Pfarrer und Seminardirektor in Altstadt Pylitz, 1869 Pfarrer in Wittenow bei Stolp und starb 1887, nachdem er etwa 30 Jahre von einem Nervenleiden geplagt worden, das sich aus einem Typhusansatz bei ihm ausgebildet hatte und auch seinem innern Leben manche schwere Anfechtung bereitete. Von seinen Schriften sind hervorzuheben: Tod, Fortleben und Auferstehung 1861, 4. Aufl. 1885 (französisch u. d. T. Après la mort 1879); Schlaf und Tod, 2. Aufl. 1886; Die moderne widerchristliche Pädagogik nach Rousseau und Wadlow 1878; Aus dem innern Leben oder Erfahrungsbeweise für die Einwirkungen einer höheren Welt auf das Seelenleben des Menschen, 2. Aufl. 1884; Aus dem geistlichen Amte 1886.

Spohn, Barbara, aus Katharinenfeld im transkaukasischen Grusien, war zuerst ein stilles Mitglied der seit 1820 dort aufgetretenen Separatisten (s. d.), trat dann aber 1842 als Prophetin auf und verkündigte das nahe Weltende. Ihre Anhänger (Spohnianer) forderte sie auf, wie einst Israel ins gelobte Land zu ziehen, wo das tausendjährige Reich in Bälle anbreche. Thatsächlich liegen sich viele durch ihre Weissagungen zum Verschuten ihrer Häuser und Habe bewegen, und es wäre in der Pfingstwoche des Jahres 1843 zu einem förmlichen Auszug gekommen, wenn nicht die russische Regierung diesem phantastischen Beginnen gewehrt und die „Braut Christi“, wie die Prophetin genannt wurde, verhaftet hätte. Sie kehrte dann mit ihren Anhängern wieder in die alten Verhältnisse zurück und wurde sogar, nachdem eine an Ort und Stelle eingezogene Erkundigung das Unthunliche einer Auswanderung nach Palästina

befähigt hatte, später ein Glied der Landeskirche. Vgl. M. Busch, Wunderliche Heilige, religiöse und politische Geheimbünde und Sekten, 1879.

Spöhr, Louis, ein deutscher Violinvirtuos, geboren am 5. April 1784 in Braunschweig, gestorben am 22. Oktober 1859 als Hofkapellmeister in Kassel, nachdem er zuvor an den Höfen von Braunschweig und Gotha und an den Theatern in Frankfurt und Wien wie auf zahlreichen Kunstreisen im In- und Ausland gewirkt und mit seinem großartigen Spiel einen Weltruf erworben hatte, hat außer vielen Violinkonzerten, Sonaten, Streichquartetten, Sinfonien und Opern auch mehrere Oratorien komponiert, so „die letzten Dinge“, „des Heilands letzte Stunden“, „der Fall Babylons“ und „das letzte Gericht“. Auch stammt von ihm eine große Anzahl von Messen, Hymnen, Kantaten und Psalmen, wie ein Vaterunser.

Spolien, f. jus spoliei.

Spondanus (de Sponde), Heinrich, geboren 1568 zu Mauléon als Sohn eines reformierten Vaters, Rats der Königin Johanna v. Navarra, Sprach- und Rechtsgelehrter, der durch das Studium der Schriften Bellarmins und Duperrons und den persönlichen Umgang mit dem Letzgenannten seiner Kirche abwendig gemacht wurde und 1595 zur römischen Kirche übertrat. 1606 zum Priester geweiht und seit 1626 Bischof von Pamiers verfolgte er die Protestanten mit dem Eifer eines Konvertiten, legte 1639 sein Amt krankheits halber nieder und starb 1643 zu Toulouse.

Sponde bezeichnet Am. 3, 12 neben der bequemen Ecke des Divans das damastine Kissenbett der üppigen Samariter und kommt von dem lat. sponda = Fußgestell eines Bettes.

Sponde, Heinrich de=Spondanus, f. d.

Sponsalien, f. Verlobung.

Sponsores = Paten, f. d.

Spörleder, Christoph Aug., den jüngeren Hallensern angehöriger Dichter des Liedes „O ihr auserwählten Kinder“, Konsistorialrat und Pfarrer zu Kirchheim in der Unterpfalz.

Spörrer, ein Volksprediger zu Rechenberg bei Dinkelsbühl in Franken, lebte im Anfange des 18. Jahrhunderts. Er gehört zu den Pfarroriginalen und hatte um seiner Derbheit und praktischen Predigtweise willen viel Zulauf aus der Umgegend. In einer Zeit, da die Predigt noch ein sehr gelehrtes und schwerverständliches Gewand trug, hatte er sich für das Predigen den sehr vernünftigen Grundsatz gemacht: „Ich bin ein Bauren-Prediger und muß mich danach richten, — große Geheimnisse versteht der Bauer nicht.“ Allein er verwechselte „populär“ und „plebejisch“ und redete in der niederen, ordinärsten Sprache des Landvolks, schimpfte und raionierte fast die ganze Predigt hindurch auf Hoch und Niedrig, namentlich auf die „groben Bauernschädel“. So lautet der Schluß einer Predigt über das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus: „Es wird zu lang: du hängst das Maul, bist faul wie'n alter Gaul — Nun damit dein Sauerkraut und Firschenbrei zu Haus nicht anbrennt, will ich

schließen — sei kein Sau (womit er den reichen Mann im Ev. meinte), so wird folgen des Himmels Lau. Amen.“ Sp. ist also das Muster einer schlechten Popularität. Vgl. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Bd. III, S. 107 ff.

Spottkruzifix. Im Jahre 1856 wurde bei Ausgrabungen am südwestlichen Abhange des Palatin zu Rom in einem Zimmer das Bild eines mit einem Giesstöpfe versehenen Menschen, der an ein T-förmiges Kreuz geheftet war, gefunden. Links davon steht ein Mensch in anbetender Stellung, dem Kreuzigten eine Kuchhand zuwendend, und darunter die Unterschrift AAE||XAMENOC||CEBETE||OEON d. h. „Alexamenos betet (seinen) Gott an“. Das Ganze war mit einem starken eisernen Instrumente in den Stuck der Wand eingegraben. Von den meisten Forschern wird es als eine Verpöschung eines im kaiserl. römischen Palaste zu Rom dienenden christlichen Jagen Alexamenos seitens eines heidnischen Kameraden aufgefaßt. Daß der Heiland gerade in dieser Form karikiert wurde, kommt wohl davon her, daß die Juden nach dem Zeugnis alter Schriftsteller (Eoc., Joseph. u. a.) der Götzenanbetung (Idolatrie) beschuldigt wurden, und dies hing wieder damit zusammen, daß im A. T. oft der Ausdruck $\text{אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$, ausgesprochen Pi—Jao, was an das ägyptische Piao (Fiel) erinnerte, gebraucht wird. Übrigens findet sich auch gegen Ende des römischen Heidentums eine Mischreligion, deren Anhänger Idolatrie trieben. Das Spottkruzifix hat für uns einen doppelten praktischen Wert, indem es uns einmal die antike Form des in der römischen Kaiserzeit gebrauchten Kreuzes zeigt, und sodann beweist, daß die Heiden wußten, daß Christus von seinen Anhängern als Gott verehrt wurde. Über die Zeit der Entstehung des Bildes schwanken die Forscher zwischen 100—250. S. Kraus, Freiburg, Mäcenatenskopie der christlichen Altertümer, Bd. 2, 774 ff., wo auch das Bild nebst Parallelen abgedruckt ist.

Sprache, hebräisch, f. Hebräische Sprache.

Sprachwunder, f. Jüngereden.

Sprecherbibel, f. Bischofsbibel.

Spreng oder **Sprenger**, so nannte Luther seinen Freund Probst, wahrscheinlich eine Bildung aus Ppernsis (nach Ppern, von wo Probst gebürtig war). Der Name Spreng findet sich übrigens erst bei Sedendorf. S. Probst.

Spreng, Joh. Jakob, reform. Liederdichter und Hymnolog, geb. 1699 in Basel, ward als württembergischer Gesandtschaftsprediger in Wien geträuter Dichter, dann Pfarrer verschiedener reformierter Gemeinden im Württembergischen und Nassauischen, 1743 Prof. der Beredsamkeit und Dichtkunst in Basel, später auch der Geschichte und der griechischen Sprache und starb 1768. Er edierte: Neue Überetzung der Psalmen Davids 1741; Auserlesene geistreiche Kirchen- und Hausgesänge, teils verbessert, teils neu verfertigt 1741; Geistliche und weltliche Gedichte 1749. Von seinen zahlreichen eigenen Liedern haben einige (O merter Geist im höchsten

zaren Wie muß, o Jesu, doch bei falscher Christen Herden; Nun die müden Glieder sich zur Ruhe schiden; O Heil, das kein Verstand erröthet u. a. weitere Verbreitung gefunden. Aber zu als Mitbegründer der germanischen Wissenschaft s. A. D. B. XXXV, S. 292.

Sprenger, 1. Balthasar, ein Theolog des vorigen Jahrhunderts, der aber seine Verühmtbeit nicht theologischen Verdiensten, sondern seiner vielseitigen Förderung der Landwirtschaft und namentlich des Weinbaues verdankte. 1724 in Nedargröningen geboren, wurde er nach philosophischen und theologischen Studien und großen Studienreisen 1753 Diaconus in Göppingen und 1757 Professor und Pfarer in Maulbronn, wo der ausgedehnte Grundbesitz des Klosters ihn zu landwirtschaftlichen Studien und Versuchen verleitete. Besonders eingehend hat er sich mit dem Weinbau beschäftigt und wurde durch seine reiche schriftstellerische Thätigkeit über verschiedene Zweige und Zweige der Landwirtschaft ein weit bekannter Förderer derselben. Noch als Prälat und Generalvikar zu Adelberg (seit 1781) betheiligte er sich lebhaft an landwirtschaftlichen Fragen, wurde 1786 Mitglied des landwirtschaftlichen Ausschusses und Landwirtschaftsprofessor und starb am 14. September 1791 in Adelberg.

— 2. Jakob, ein durch seine Beteiligung an Hexenverzeihen berühmter Dominikaner, von dessen äußeren Lebensschicksalen wir aber nur wissen, daß er gegen Ende des 15. Jahrhunderts Vorwand des Kölner Dominikanerklosters und Professor der Theologie war. Von Sixtus IV. mit Gerhard von Elten zum Generalinquisitor für Deutschland bestellt, ließ er sich besonders die Vertilgung der Hexerei angelegen sein und wußte seiner Thätigkeit durch die päpstliche Bulle Summis desiderantis affectibus (1484) noch besonderen Nachdruck zu verschaffen. S. Hexen und Hexenprozesse (Bd. III S. 288 b), wo auch der von ihm und Heinrich Krämer (s. d.) herausgegebene, von der theologischen Fakultät in Köln approbierte und mit päpstlichem Ansehen beehrte *Malice mallecarum* näher besprochen ist. Schon früher hatte sich Sprenger inquisitorisch betheätigt, indem er mit Gerhard Elten nach Mainz kam zur Unterdrückung Ruchraths von Wesel, der wegen verschiedener freier Äußerungen über das Ablasswesen im dortigen Minoritenkloster gefangen gesetzt worden war. Endlich wissen wir von Sprenger noch, daß er 1475 die erste Heilensbrüderschaft stiftete (*Confraternitas de Rosario B. M. V.*), um der Stadt Köln die Verhütung von Kriegsunruhen zu erleichtern. Sixtus IV. privilegierte diese Bruderschaft mit je 100 Tagen Ablass für jede Rosenkranzgebete. S. Paternoster. — 3. Placidus, war Prior des Benediktinerklosters Banz 1799 1800, um dessen Weichenstimmung er sich durch seine „Diplomatische Geschichte der Benediktiner-Abtei Banz in Francken, von 1058 bis 1251“ sehr verdient machte, besonders auch durch den Abdruck vieler unbekannten Urkunden; leider hinderte ihn sein Tod (1806) an der Fortsetzung. Weiter hat er eine Abhandlung

„Die ältesten Buchdrucker Bamberg“ 1800 erscheinen lassen. Dazu kommt als drittes Werk ein dreibändiger „*Thesaurus rei patristicae*“ (1784–92). Auch auf die größere Öffentlichkeit suchte er im aufklärerischen Geiste seiner Zeit als Gegner der Jesuiten einzuwirken durch eine Anzahl einander ablösender Zeitschriften, von denen das „*Litterarische Magazin für Katholiken und deren Freunde*“, 6 Hefte 1792–98, deren 2 letzte Jahrgänge aus seinem Priorat im St. Stephanskloster in Würzburg (96–99) herkommen, durch die Gelehrtheit und Belegenheit der Artikel die erste Stelle dem Werte nach einnimmt. Als Zweck dieser Preßthätigkeit stellte er selbst „die Förderung der Wissenschaft und des Schulwesens im Vaterlande“ hin. Er ist einer jener geistlichen Würdenträger, welche es beweisen, daß auch in der römischen Kirche die Aufklärungszeit nicht spurlos vorüberging.

Sprengwasser, Übersetzung des *aqua aspersio* der Vulg., hebräisch *me nidda* = Unreinigkeitswasser, durch welches die Leiden unreinigkeit weggeschafft wurde. Hiervon ist zu unterscheiden das *me chattath* = Sündwasser, womit die Leviten bei ihrer Absonderung vom Volk besprengt und gereinigt wurden, 4 Moie 8, 6ff. Die Herstellung dieses Sprengwassers, 4 Moie 19 geboten, geschah auf folgende Weise: die Gemeinde soll ein rotes weibliches Kind zu Moses führen (rot, ohne ein anderes farbenes Haar, die Farbe des Blutes, des intensiven Lebens, ein weibliches Tier, weil nach 1 Moie 3, 20 dies Geschlecht das Leben gebärende ist, an die intensive Lebenskraft erinnert auch parah = die Fruchtbringende). Ohne Fehl soll es sein und darf noch kein Joch getragen haben. Dies soll man dem Priester Eleazar übergeben, der es außerhalb des Lagers, damit dieses durch keine Beziehung auf den Tod entweiht werde, führe und daselbst schlachte, nicht also der Hohenpriester Aaron, der von allem, was mit dem Tode in Gemeinschaft tritt, sich fern halten muß. Dann soll Eleazar siebenmal, nachdem er seine Finger in das Blut getaucht, dies Blut in die Richtung der Stiftshütte spritzen, wodurch dieses Sündopfer, B. 9, seine Reinigungskraft erhält. (Vgl. das siebenmalige Sprengen des Blutes gegen den Fessel der Bundeslade beim gewöhnlichen Sündopfer.) Darauf soll alles samt den nicht ausgefärbten Gewändern und dem Blut verbrannt werden. Ist der Verbrennungsprozeß schon ein Reinigungsprozeß, so bildet das Resultat desselben, die Asche, als das vom Tod und Feuer nicht zerstörte Überbleibsel, das Sinnbild der Todesüberwindung und wird dadurch zu einem Sühnmittel, weil das Blut, von dem ein Teil gegen die Stiftshütte resp. Bundeslade ideell gesprengt, mit verbrannt ist. Auf die brennende Asche soll dreierlei geworfen werden: Cedernholz, Myop und Koffuswolle, nach Delitzsch Medicamente, indem das Cedernholz der Asche einen den Todesgeruch entgegenwirkenden Duft der Unverweslichkeit mittheilen soll, der Myop wird im Altertum vielfach als Reinigungsmittel ange-

wand, die scharlachrote Koffuswolle, das Bild des Lebens, hat ebenfalls reinigende Kraft. Ein reiner Mann hat hierauf die Asche zu sammeln und an einem Ort außerhalb des Lagers zu deponieren. Zum Gebrauch wurde diese Asche mit fließendem Wasser vermengt und dann das durch eine Leiche verunreinigte (Person, Gerät, Haus) mittels eines Hopsbüschels am 3. und 7. Tage der Verunreinigung besprengt. Sämtliche Personen, welche mit der Bereitung und Sprengung beschäftigt waren, werden bis Abend unrein und haben sich und ihre Kleider zu waschen. Vgl. Reinigungen.

Nach Mischna Para 6, 4; 3, 11. wurde später die Asche in drei Teile geteilt, der eine im Zwinger (ehel) des Tempels, der andere auf dem Oelberg aufbewahrt. Der dritte Teil wurde den Priestern übergeben. Noch nicht geschlechtsreife Kinder, die sich nie an einem Toten verunreinigt hatten, mußten aus der Siloahquelle das Wasser schöpfen.

Nach dem Talmud soll die erste Kuh von Eleazar geschlachtet sein, die zweite erst von Esra, und im ganzen nur 9 Kühe verwendet sein.

So dunkel manches in betreff der Bedeutung alles dessen ist, was mit dem Sprengwasser zusammenhängt, noch dunkler ist die Anwendung dieses Wassers. Nach 4 Mose 19, 13 soll des Seele ausgerottet werden, der sich nicht reinigen läßt. Hier entsteht eben die Frage, wurden alle Israeliten von Dan bis Berjaba, welche sich an einer Leiche verunreinigt hatten, mit Asche besprengt, dann hätte die Asche oder das Sprengwasser an jeden Ort Palästinas verandt und dort deponiert werden müssen; wie aber war dies möglich bei den täglichen Todesfällen in ganz Israel, wenn nur so wenige Kühe (bis Esra eine, von da an noch acht) geschlachtet waren? Solange Israel eine kompakte Masse rund um das Heiligum war, ist dieses Gesetz verständlich und anwendbar. Als aber Israel in Kanaan ansässig geworden, lag die Sache anders. Nach dem Talmud scheint die Anwendung des Sprengwassers nur auf Jerusalem beschränkt gewesen zu sein. Von den Juden in der Diaspora und den heutigen Juden ist das Gesetz abrogiert.

Spreu bezeichnet in der Schrift nicht bloß die ausgedroschenen Hülsen des Getreides, den Abfall vom Korn, den nach Am. 8, 6 die Sucher als Korn vermehren, sondern auch das vom Dreschschlitten kleegeackte Stroh, das entweder vom Winde aus der Tenne fortgeführt (Job 21, 18; Ps. 1, 4; Jes. 29, 5; Hof. 13, 3; Jeph. 2, 2) oder zum Düngen des Aekers mit den Stoppeln verbrannt wurde (2 Mos. 15, 7; Jes. 5, 24; Matth. 3, 12; Luf. 3, 17). Sie wird oft als Bild des Untergangs der Gottlosen verwendet.

Sprichwort, s. Spruch.

Springer = Zumpfer, s. d.

Springer, Setze in Steiermark im 15. und angehenden 16. Jahrhundert, die sich im Besitze mehrerer Kirchen befand, aber durch die Gegenreformationsbestrebungen des Herzogs Ferdinand vom Erdboden vertilgt wurde.

Springer, eine in Ingbermanland entstandene Sekte, die einen ausgeprägten schwärmerischen Charakter an sich trug. Den Namen führen die Anhänger derselben von den ekstatischen Bewegungen mit Händen und Füßen, die ihr Erfüllsein vom Heil. Geist zum Ausdruck bringen sollten. Sie betonten insbesondere, daß jeder einzelne Gläubige einer sichtlichen Erleuchtung durch den Heil. Geist bedürfe, verbunden damit aber in weiterer Ausbildung ihrer Lehre auch eine besondere Heiligkeit, die in der Enthaltung von der Ehe, Verachtung von Fleisch, Bier u. dergl., gesucht und durch Kastration zur Verhütung fleischlicher Verirrungen befördert wurde. Die Entstehung dieser Sekte fällt in das Jahr 1813; doch hat sie niemals große Ausbreitung gefunden.

Springer, Anton, berühmter Kunsthistoriker, geb. den 13. Juli 1825 in Prag, habilitierte sich dort, zunächst für das Fach der neuen Geschichte, im Jahre 1848, verlor aber wegen deutsch-nationaler Bestrebungen die Erlaubnis zum Lesen und wandte sich nun nach Bonn, wo er sich 1852 für neuere Kunstgeschichte habilitierte und 1860 ordentlicher Professor wurde. 1872 nach Straßburg und 1873 nach Leipzig berufen, wirkte er in letzterer Stadt bis an seinen Tod am 31. Mai 1891. Gemäß seinen doppelten Studien zerfallen seine Schriften in solche über politische Geschichte (Geschichte Österreichs seit dem Wiener Frieden, 2 Bde., Pz. 1863—65, Geschichte des Revolutionszeitalters (Prag 1849) u. a.) und in kunstgeschichtliche Schriften, von denen für Theologen interessant sind: Die Baukunst des christlichen Mittelalters (Bonn 1854), Gesch. der bildenden Künste im 19. Jahrhundert (Pz. 1858), Raffael und Michelangelo (2. A., 2 Bde., Pz. 1883) Grundzüge der Kunstgeschichte (Pz. 1888) und Handbuch der Kunstgeschichte 1895; Albrecht Dürer (Berl. 1892). Seine wichtigen Forschungen auf dem Gebiete der Ikonographie siehe in den Abhandlungen der R. Säch. Gesellschaft der Wissenschaften (1878—89).

Springmann, Friedrich, im Jahre 1842 in Osnabrück verstorbenen Dichter des schönen und kräftigen Osterliedes „Singt Hallelujah! Gloria! Das große Siegesfest ist da“, welches aus des Verfassers Sammlung „Gludentöse oder christliche Lieder“ 1822 in einige Gesangbücher übergegangen ist. Personalien des Dichters unbekannt.

Springprojektion zu Gätternach, s. u. Schternach.

Spruch, maschal, ist Sammelname für alle Arten der didaktischen Poesie bei den Juden (Spruch, Sprichwort, Allegorie, Parabel, Fabel). Es ist die könnige, gut gemünzte, scharf treffende, dem Gedächtnis tief und fest sich einprägende Redeweise. Der Spruch hat die wirkliche Welt, die Erfahrung, die praktische Beobachtung, das Leben mit seinem reichen Inhalt zur Grundlage; er will allgemeine Wahrheiten in behältlicher und anschaulicher Form mitteilen. Im maschal kommt die Sonderbegabung des Semiten, durch Bild und Gleichnis die Wahrheit auszuprägen und vermöge des phantasierenden

Handelns tiefgreifende Weisheiten auch dem Volke verständlich zu machen, zu seiner reichsten Entfaltung. In der Litteraturperiode der Chofma hat der Spruch die weitere Aufgabe, die Hauptlätze des Wissens und der reinen Erkenntnis in anschaulicher und destillierter Form zu bieten. Nach diesen zwei Richtungen hat sich der Spruch in den Schriften des Alten Testaments und der rabbinisch-talmudischen Litteratur entwickelt. Die Reubim enthalten ganze Bücher mit angelegten Spruchsammlungen: Sprüche Salomonis (i. d. i.), Koheleth und Ijob, auch die Psalmen zum Teil. 4 Mos. 21, 27 werden Spruchdichter (meschalim) genannt; 1 Sam. 10, 12; 24, 14; „uralte Sprüche“. Vereinzelt findet sich der maschal auch bei den Propheten: z. B. Micha 2, 4; Jes. 14, 4; Ez. 18, 2. — Aus der apokryphischen Litteratur ist besonders das Sirachbuch und die Weisheit Salomonis zu nennen. — Das talmudische Schrifttum ist ungeheuer reich an Sprüchen der mannigfaltigsten Art, die häufig in der Form des geistreichen oder witzigen Aporismus einbischreiben. Ihr Vorzug ist Bilderreichtum, lautiſche Schärfe, blendende Prägnanz, Kürze und Würze des Ausdrucks. Die rabbinischen Sprüche umfassen einen Zeitraum von 800 Jahren und geben ein prächtiges kulturgeschichtliches Gemälde der jüdischen Sitten. Die Mischnah hat einen Traktat Birke Abot (i. d.), eine Spruchsammlung aus der ältesten Zeit bis 170 n. Chr. Midr. Rabba sagt: nie ersehne der Spruch geing in deinen Augen, denn durch ihn erhältst du Verständnis in den Worten der Thora.

Spruchband oder **Banderole** im Franz. nennt man ein mit Namen oder Sprüchen versehenes flatterndes Band auf Gemälden, Sculpturen und Kupferstichen des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts. Es sollte sie erklären. Heute dient es im evangelischen Kirchenbau auch noch zur Aufnahme passender Bibelprüche.

Sprüche Salomonis. Das Buch der Sprüche Salomonis (griechisch *παροιμια Σολομωντος*; lateinisch *proverbia* oder *liber proverbiorum*) ist eine Sammlung von Sentenzen. Mit Ijob und Koheleth gehört das Spruchbuch zu den Litteraturdenkmälern der israelitischen Chofma, welche im alttestamentlichen Kanon Aufnahme gefunden haben. Die Sammlung trägt den Namen des Salomo, weil in ihm die israelitische Weisheit sich in vollendetester Gestalt repräsentiert. Aus der biblischen Überlieferung ist uns reichlich bezeugt, daß der König Salomo ein Meister der Spruchweisheit gewesen ist: 1 Kon. 2, 6, 9; 3, 12; 5, 12; 10, 4, 9; 2 Kon. 17, 14–19; Matth. 12, 42; Jes. Ann. 8, 2, 5. Ecclesiastes trägt seinen Namen und in der Sapientia erscheint der König Kap. 7–9 als Verkörperung oder Inkarnation der Weisheit. Daraus ergibt sich mit unabweisbarer Folgerung, daß das Buch der Sprüche einen Kern von Sentenzen Salomons enthält, am besten 34 in späterer Zeit andere weisheitliche Sprüche in sich faßt, die Salomon nicht selbst gesprochen hat, sondern von Salomonen des künftigen Alters nach ihm gesprochen. Schon aus den Überschriften

der Anhänge (22, 17; 24, 23; 30, 1; 31, 1), sowie aus der Vergleichen der Überschriften 1, 1 und 10, 1 („Sprüche Salomonis“) ergibt sich, daß das Buch selbst nicht den Anspruch erhebt, seinen einheitlichen Ursprung auf Salomo zurückzuführen. Von den übrigen Kriterien, welche gegen die Einheitlichkeit der Abfassung sprechen, ist das wichtigste, daß unter den 541 Sprüchen der beiden Hauptteile (Kap. 10–29) sich nicht weniger als hundert Wiederholungen oder Doubletten finden. Spricht dies wahrscheinlich dafür, daß viel Hände bei der Herstellung des Buches thätig gewesen sind, so ist es andererseits ein Beweis für die gewissenhafte und zart schonende Hand des Redaktors, der nicht nach eigenem Gutdünken, sondern mit ausgeprägtem Pietätsgefühl die *disiecta membra* zur Einheit zusammengeschlossen hat. Wann die letzte Redaktion erfolgt ist, kann nicht mit Sicherheit festgelegt werden. Die litterarhistorische Beweisführung für die nachexilische Zeit ist äußerst lückenhaft und bedenklich; wir schließen uns mit Vorbehalt dem besonnenen Urteil von Noldeke an, welcher (Alttest. Litt. 159) die Sprache der Proverbien für durchaus vor-exilisch hält. — Das relativ höchste Alter kommt dem Kern des Buches zu, welcher 10, 1–22, 16 enthalten ist. Dieser Teil trägt die Überschrift, welche später auf das ganze Buch übertragen wurde. Einen ersten Anhang bilden „die Worte vom Weisen“ (22, 17–24, 22), einen zweiten der Abschnitt 24, 23–34. Eine zweite Hauptsammlung liegt 25, 1–29, 27 vor, die mit der Überschrift versehen ist: „auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Histiās, des Königs von Juda, zusammengestellt haben“. Als Anfänge dieser Sammlung erscheinen 1) die Worte Agurs (30, 1–33); 2) die Worte des Königs Lamuel (31, 1–7); 3) das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau. — Wohl am spätesten, jedenfalls nach Abschluß der beiden Hauptsammlungen, kam der Prolog (Kap. 1–9) hinzu, der nach einer kurzen Einleitung (1, 1–6) in Ermahnungen zur Weisheit, sowie in Warnungen vor einzelnen Sünden und Thorheiten besteht und mit einer Verherrlichung der Weisheit bedeutend abschließt. — Die Proverbien sind eine goldene Frucht der Chofma, ein Compendium von Sprichwörtern, das in den Litteraturen aller Zeiten und Völker seinesgleichen sucht. Neben einer großen Zahl von Sprüchen, in denen eine tieferliegende Meinung sich kundgibt, ist in ihnen ein Schatz der wahren Lebenslehren und Lebenskunst enthalten. Und durch das ganze Buch ist der Geist echter innerlicher Frömmigkeit zu spüren: die Sentenzen der Lebensweisheit sind nirgends, auch in den Stücken nicht zu vermischen, welche der formalen Fortschritt des israelitischen Denkens ausstrahlen und sich an ähnliche Ergänzungen der außertestamentlichen Spruchdichtung anschließen. Kennenswert sind die Kommentare von J. J. Scaliger (vgl. auch dessen Anecd. in Prologo 177), in seiner innewen Ausfertigung der Weisheit, Berlin, Gedr. Stad. Buchh. 1771, Bd. VI. — Der Inhalt des Buches

ist außerordentlich reich, fast alle Gebiete des menschlichen Lebens umfassend. Die königliche Herrlichkeit, das bewegte Leben der Stadt, die Mühsal des Tagelöhners, das Leben in der ganzen Spannweite seiner sozialen Zustände, besonders der Gegensätze des sittlichen Lebens, und die Geheimnisse des Herzens spiegeln sich in der bilderreichen Sprache ab, welche aus Natur und Leben passende und anschauliche Gleichnisse wählt, um tiefere Wahrheiten verständlich und behäuflich zu gestalten. — Die Sprüche sind öfters im Neuen Testament angeführt und benutzt: Luf. 4, 8. 10; Röm. 12, 20; Jak. 1, 19; 4, 6. 13; 5, 1. 20; Hebr. 12, 5f.; 1 Petr. 4, 8. 18; 5, 5. — Für praktisch-homiletische Zwecke sind brauchbar: Joh. Strad, 110 Predigten über die Sprüche des hochweisen Königs Salomons, Kassel 1608; Dettinger, Die Wahrheit des sensus communis in den Sprüchen und dem Prediger Salomons, Stuttgart 1753; Rud. Stier, Der Weise ein König, Barmen 1849. — Zur Auslegung vgl. noch J. F. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851; Karl Fey, Die sittlichen Anschauungen des salomonischen Spruchbuchs, Halle 1886; L. R. Cheyne, Job and Salomon, London 1887; Pfeiffer, die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche in ihrem inneren Zusammenhang dargestellt, München 1897.

Spüßfeld. In der römischen Liturgie muß der Abendmahlskelch nach dem priesterlichen Genuß des in ihm enthaltenen konsekrierten Weines (Blutes) von dem Priester wiederholt mit Wasser oder Wein ausgespült werden. Dieser neu gefüllte Kelch wird gleichfalls vom Priester bis auf die Naege ausgetrunken; zuweilen wird er aber auch solchen Laien, deren Verlangen nach dem Empfang der Eucharistie sub utraque von der Kirche berücksichtigt werden soll, gereicht und heißt dann insonderheit Spüßfeld.

Spünden kommt nur 1 Kön. 6, 9. 15. 20 und 2 Chron. 3, 5 bei der Beschreibung des Tempels vor und wird in der revidierten Bibel richtig sei es mit „Deden“ oder noch häufiger mit „Täfeln“ wiedergegeben.

Spurgeon, Charles Haddon, geboren am 19. Juni 1834, gestorben am 31. Januar 1892, Sohn eines independentistischen Geistlichen zu Kelvedon in Essex, unter der Zucht seines Großvaters, eines ehrwürdigen Predigers, heranwachsend, hielt schon als Knabe vor Altersgenossen kleine Reden über religiöse Dinge mit großer Kraft; er besuchte die Stadtschule zu Colchester; nach seinem Abgang geriet er in Anfechtungen. Im Jahre 1851 hörte er in einer kleinen Methodistenskapelle einen Laienprediger, der sein Herz ergriff; er blickte fortan auf Jesus und fand den Frieden Gottes. Von Colchester ging er kurze Zeit auf die landwirtschaftliche Schule zu Maidstone; daran erinnern seine Volksbücher „Reden hinterm Pflug“ und „Hans Pflügers Bilder“. Dann übernahm er 1849–51 eine Hilfslehrerstelle an einer Schule zu Newmarket, 1851–54 eine solche in Cambridge; der Umgang mit dem baptistischen

Direktor mochte ihm Anlaß dazu geben, daß er sich am 3. Mai 1851 noch einmal taufen ließ. Vor seiner Wiedertaufe hielt er im März 1851 eine Predigt in einem Dorfe und wurde Mitglied einer Laienpredigergeellschaft, bald nachher Prediger der kleinen Baptistengemeinde in Waterbeach, 2 Stunden nördlich von Cambridge. Am 27. April 1854 wurde er in London einstimmig von der Gemeinde zum Pfarrer der New Park Street Chapel gewählt. Bald erwies sich die Kirche als zu klein. „Ich denke“, sagte Spurgeon im November 1855 in einer Sonntagabendpredigt zu seiner Gemeinde, „wir wollen die Kraft des Glaubens hier versuchen und sehen, ob wir nicht hinreichend Mittel erlangen können, um ein Gebäude zu errichten, welches die Leute faßt, die herbeikommen, das Wort Gottes zu hören.“ Von 1859–61 wurde das Metropolitan Tabernacle gebaut (am 20. April 1898 vollständig niedergebrannt) mit 5500 Sitzplätzen und noch weiteren 1000 Stehplätzen. Im Erdgeschoß befindet sich ein Saal für 900 Personen, ein Sonntagsschulsaal für ca. 1000 Kinder. Das seltsame, an ein Schauspielhaus erinnernde Gebäude kostete 35 000 £. und war fünf Wochen nach der Eröffnung bis auf den letzten Penny bezahlt (vgl. E. Wagner, Charles Haddon Spurgeon, Berlin 1893, S. 17). „Es findet sich kein architektonischer Schmuck darin, kein Orgelklang ertönt (der Prediger leitet von seiner Plattform aus den ganzen Gottesdienst, auch den Gesang — hinter ihm sitzen seine Diakonen), kein Sängerdor, kein Solo und keine Liturgie werden zur Hebung der Andacht herbeigezogen; nichts als die mit großer Glaubenskraft verkündigte Predigt des Wortes Gottes hat hier 30 Jahre lang, Sonntag für Sonntag, und selbst an Wochentagen Tausende von Zuhörern um den Prediger gesammelt.“ Ich habe, bemerkt Wagner a. a. D., mehrmals dem Gottesdienst beigewohnt und werde nie den Eindruck vergessen, den diese andachtsvolle Menge auf mich machte; wiewohl ich in der äußersten Ecke der dritten Galerie stand, konnte ich doch jedes Wort des Predigers verstehen. Spurgeon hatte eine gottbegnadigte Stimme; auch in nächster Nähe hatte sie nichts Überlautes oder gar Schreienendes; wenn er sie einmal ganz besonders erhob, war etwas von dem Rollen des Donners darin, aber niemals hörte man einen kreischenden Mißton. — Im Juli 1857 predigte Spurgeon kurz nach einander an denselben Orte vor seiner kleinsten und vor seiner größten Zuhörerschaft. Zur Zeit des indischen Aufstandes am nationalen Bußtage predigte er in der großen Halle des Kristallpalastes vor 24 000 Menschen; als er wenige Tage zuvor den Platz aussuchte, wo die Rederbühne aufgeschlagen werden sollte, rief er, nur um seine Stimme zu probieren: Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. Ein in der Halle beschäftigter Arbeiter hörte dieses Zeugnis und wurde dadurch zum Glauben an das Gottes-Lamm gebracht. —

Sowenig das Methodistische in Spurgeons Leben und Predigt zu verkennen ist, so wenig

ist die große Bedeutung zu übersehen, welche für seine weitreichende Wirksamkeit darin lag, daß seine Beeinflussung durch verschiedene Zweige des englischen Dissentertums ihm auch eine gewisse Weitherzigkeit verlieh. Die Einzelheiten des schmerzlichen Prinzipienkampfes, in dem er stand, als er sich im Jahre 1887 um des Gewissens willen von der Baptistenunion los sagte, sind hier beiseite zu lassen, da es hier nur darauf ankommt, den Prediger von Gottes Gnaden in aller Kürze zu zeichnen. Beim Rückblick auf Leben, Gaben und Wirksamkeit des ungewöhnlichen, von Gott so reich segneten Mannes empfand die Christenheit: es war ein Fürst und Großer in Israel. Wir sieben unter dem Eindruck, daß die Predigtarbeit Spurgeons in der ganzen Predigtgeschichte nicht ihresgleichen hat: 38 Jahre hindurch eine ununterbrochene, keinen Schwankungen ausgesetzte Anziehungskraft, die Arbeit eines schier unergründlich reichen Geistes. Wir sehen, wie sich 30 Jahre hindurch sonntäglich morgens und abends das Schauspiel einer kleinen Völkerverwanderung zu seinem Tabernakel wiederholt: wie sie oft nach Tausenden zählen, die wieder umkehren müssen; wie die Männer unter seinen Zuhörern bei weitem überwiegen; wie er durch sein gedrucktes Wort Tausenden in der Christenheit predigte, so daß es z. B. von Schriften Spurgeons nicht weniger als 63 deutsche Ausgaben gibt. Im allgemeinen mögen die in Hamburg bei Unden erschienenen Übersetzungen für die besten gelten. Im Jahre 1891 erschien daselbst das Buch: „Spurgeon, Prediger. C. H., Predigten in Kerzen. Zwei Vorlesungen über die Illustrationen, die in gewöhnlichen Kerzen zu finden sind“. Spurgeon hatte seine Studenten im Kolleg ermahnt, sich an den Gleichnissen des Herrn ein Beispiel für ihre eigenen Predigten zu nehmen. Er ermahnte ihnen Illustrationen oder, wie wir sagen würden, Veranschaulichungen, Sinnbilder, Gleichnisse, um den besprochenen Gegenstand abzubilden. Der Übersetzer hatte zwischen dreien Ausdrücken die Wahl, wenn er den Sinn des Originals auf gut deutsch wiedergeben wollte. Er hat sich durch seine Vorlage, sei es durch den englischen Text, sei es durch die beigelegten Abbildungen, veranlaßt gesehen, den Ausdruck „Illustrationen“ häufiger anzuwenden oder beizubehalten, als sich dies mit unserem Sprachgefühl vereinigen läßt. Spurgeon weiß nun noch, welche eine heimtückische Ausrufung in den Herzen enthalten ist. Das ist die Meinung der Menschen: „Predigten in Kerzen“. Jeder fühlt, daß diese Meinung aus dem Englischen übertrugen ist. Wenn diese Fassung auch im Deutschen ertragen werden kann, so würde doch ein deutscher Übersetzer sich anders ausdrücken: daher, etwa: „Kerzenpredigten“, oder: „Was Kerzen predigen“, oder: „Predigten in Kerzen“. In diesem Buchchen Kerzen und Licht, nach Spurgeons schöpferischer Weise, ein großer Reichtum von Anschauungen und Gedanken. Er weist von dem Rechte Gebrauch, Ernst mit Scherz und Demut mit Eiferem zu verbinden. Im Ganzen sind nur durch die schöpferische Arbeit

wie auch durch das um ein Jahrzehnt früher erschienene Schriftchen Spurgeons (von ähnlicher Art und Bedeutung) „Die Bibel und die Zeitung“ an das Wort Marmontels erinnert worden: Der größte Teil der Schriftsteller geht tausendmal über Goldgruben hin und her, ohne das Vorhandensein derselben zu ahnen. Nur das Genie hat den Instinkt, der anzeigt, daß die Grube reichhaltig ist, wie es allein die Kraft hat, bis in ihre innersten Tiefen zu graben und Schätze aus denselben zu Tage zu fördern. —

Was bei der Predigt dieses theologischen Autobiographen zunächst so angenehm überrascht und fesselt, bemerkt Christlich in den Nachträgen der zweiten Auflage der Protestantischen Real-encyclopädie, das ist die ungemeine Frische und Originalität der Textausfassung und -behandlung, die Klarheit und Sicherheit der Durchführung, die bewundernde Leichtigkeit der Diktion, die ganz ungezwungene Natürlichkeit des Redners, die wunderbar klangvolle Kraft der Stimme. Jedes Stückchen des immer ganz kurzen Textes wird ihm, sobald er davor tritt, zu einem Portal, durch das er ein weites, glänzendes Land mit düftigen Auen, herrlichen Blumen und Früchten überblickt. Und nun strömen ihm Gedanken und Ausdrücke ganz mühelos zu. Alles kommt wie druckfertig heraus, und doch — wird der Druck nur durch den Stenographen ermöglicht. — Dazu — diese plastische Verdeutlichung der Umstände! — Der Redner aber will im Grunde nichts wissen als Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen. Auf ihn den Sünder hinzuweisen, wird er nie müde. Der Allegorie und Typologie wird öfters ein weiter Spielraum gegeben, aber die Schrift stets durch die Schrift beleuchtet. Bei der Fülle der biblischen Gedanken konnten Anfänger und Gefördertere ihn mit gleichem Gewinn hören. Die Feilszeiten dagegen wurden fast gar nicht berücksichtigt. — Die Einleitung ist fast immer kurz, das Thema wird meist nicht besonders angegeben, da es in der Regel mit dem kurzen Texte zusammenfällt. Nirgend viel Kunst, Pathos; alles wahr und lauter, natürlich, frisch. Spurgeon lebte in der Schrift und im Gebet, darum war er so geeignet und bei vieler, auch äußerlicher Arbeit (Predigerseminar, Waisenhäuser, Zeitschriften, Kolportage) merkwürdig gesammelt und konzentriert.

Predigtsammlungen: Metropolitan Tabernacle Pulpit, Predigtjahrgänge seit 1856. — Sermons in Exeter Hall, 1855. Trumpet calls to christ. energy, 1875. The present truth, 1883. — Deutsche Ausgaben seiner Predigten: Die Hamburger, 1876 ff., zusammen 6 Bände. — Die Volkstafel des Heils, neue Predigten, 1876 ff., 3 Bände. — Alttestamentliche Bilder, Hagen 1884 u. ö. — Erwähnenswert ist sein praktisch homiletischer Kommentar zu den Psalmen, The treasury of David, 7 Bände, 1870–85 u. ö. Seine homiletischen Grundsätze sind in „Vorträgen“ und „Vorlesungen“ niedergelegt. Ueber ihn und sein Werk: The metropolitan Tabernacle, its history and work, 1876. Ch. H. Sp., his life and work, 1877. G. Holden

Pike, Ch. H. Spurg. 1886 (auch deutsch 1887). Buchrucker, Lebensbild von Sp. 1863. Über seine Predigtweise vgl. außer den verschiedenen Kirchenzeitungsartikeln insbesondere: Gustav Kramerau, C. H. Spurgeon, ein Prediger von Gottes Gnaden, Hamburg 1892, wo mit Recht betont wird, daß in der Wucht lebenswahrer Unmittelbarkeit und in der Erfahrungsüberzeugung von der Macht des Evangeliums für Spurgeons Predigtweise das Geheimnis ihrer Kraft lag.

Neuerdings erschien: *Lectures to my students* 1875. Deutsch Hamburg 1878—80. 2. Folge 1893—94. Die Schatzkammer Davids, Bonn 1893—95. Spurgeon, Tröstet mein Volk! 12 Predigten für Trauernde und Verzagte. Autor. Übersetzung von E. Spliedt, Heilbronn 1896. In diesen zwischen 1869 und 1888 gehaltenen, schriftdurchbrungenen, überzeugungskräftigen und bilderreichen, tief praktischen und immer fesselnden Zeugnissen erkennt man sogleich den ganzen Spurgeon wieder, nur daß hier noch einiges Besondere hinzukommt, was dieser Sammlung neben dem rednerischen auch einen seelsorgerlichen Wert verleiht. —

Noch erinnern wir an den vielen Lesern zugänglichen, leicht lesbar und höchst gefällig geschriebenen Artikel: Charles Haddon Spurgeon. Nach persönlichen Erinnerungen und neuesten Quellen von Robert König (Neue Christoterpe, 1896, S. 190—233). Die Schlussworte lauten: Die Ehrung Spurgeons, die ihm sein Volk bereitet, blieb nicht ohne Widerhall in der Christenheit aller Lande und aller Sprachen. Auch in der Zukunft wird sein Name eingegraben bleiben in den Gedenktafeln der gesamten Christenheit, und seine Arbeit wird fortzeugen und fortwirken unter allen Völkern.

Spüzgen = Speichelauswerfen, s. Speichel.

Staar, s. Blindheit.

Staat und Kirche. Für das Verhältnis von Staat und Kirche zu einander findet sich in der Heil. Schrift, welche nur dem einzelnen Christen nach Röm. 13, 1; 1 Petri 2, 13 den Gehorsam gegen die von Gott gesetzte, aber in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt eine menschliche Ordnung darstellende Obrigkeit um des Gewissens willen vorschreibt, keine gesetzliche Norm. Die geschichtliche Entwicklung zeigt die verschiedenartige Ausgestaltung des Verhältnisses und läßt sich unter folgenden leitenden Gesichtspunkten zusammenfassen.

Einerlei gehen Staat und Kirche völlig auseinander: so in den ersten Jahrhunderten der Kirche, als der Staat dieselbe ignorierte oder als collegium illicitum behandelte; so auch in der Jetztzeit, soweit sich Freikirchen (s. d.) gebildet haben (lutherische Separation, Nordamerika, Belgien). Hier ist nicht nur jede zwangsweise Verbindung der Staatsangehörigen mit der Kirche aufgehoben, sondern die letztere nimmt auch dem Staat gegenüber nur die Stellung eines gewöhnlichen Vereins ein, verzichtet als solche auf die Ausübung jeden Einflusses in betreff der Art, wie der Staat seine Aufgaben erfüllt, und beschränkt ihre

Kompetenz auf rein kirchliche Angelegenheiten, — System der Trennung von Staat und Kirche, diejenige Gestalt des Verhältnisses, welcher nach Ansicht vieler die Zukunft gehört. Andererseits sind Kirche und Staat zeitweise unter Verschmelzung ihres Wesens in einander aufgegangen, so daß Kirchenmitgliedschaft und Staatsangehörigkeit sich deckte, die Leitung beider Gewalten in einer Hand lag, kirchliche Pflichten als staatliche Rechtsgebote behandelt wurden und umgekehrt, — System der Einheit von Staat und Kirche. Je nachdem der Staat oder die Kirche präponderierte, nahm die staatliche Fürsorge für das Gemeinwohl auch die Sorge für das Seelenheil der Unterthanen in sich auf — Staatskirchentum — oder schrieb die Kirche sich den Verus zu, als höchste Gewalt auf Erden auch die weltlichen Angelegenheiten unmittelbar normierend zu beherrschen — Kirchenstaats-tum. Unter die erste Kategorie gehört der s. g. Byzantinismus (s. d.) im östömischen Kaiserreich, als der Kaiser die oberste Regierungsgewalt in der Kirche ausübte und sein Wille als Kanon galt; der als Reaktion gegen die Übergriffe des Papsttums auftretende Cäsaropapismus (s. d.) des 14. bis 16. Jahrh. (dux Olivae esse papa in suis terris) in Frankreich und Deutschland; ferner der Territorialismus der protestantischen Fürsten im 16.—18. Jahrh., welcher das dem Landesherrn als praecipuum membrum ecclesiae infolge des durch den Wegfall des bischöflichen Regiments eingetretenen Notstands der Kirche zugefallene Kirchenregiment unter mißverständlicher Auffassung der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens trotz des von den Reformatoren wiederholt betonten Unterschiedes zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt (Konf. Aug. 28) als einen Bestandteil der Territorialhoheit ansah, so daß die Kirche nunmehr kraft der Staatsverfassung, also auch unter Konkurrenz des Landtags wie in staatlichen Angelegenheiten (so noch jetzt in Mecklenburg, doch ruht das Recht der Landstandschafft für Nichtchristen), unumschränkt von der Staatsgewalt regiert ward, gleichgültig ob das Staatsoberhaupt ein Glied der Kirche war oder nicht (Bayern, Sachsen); endlich der etwa gleichzeitige kirchliche Staatsabsolutismus katholischer Staaten, wie er namentlich in Frankreich unter Ludwig XIV. (Regalienfreit; propositiones cleri Gallicani, Dragonaden und Aufhebung des Edikts von Nantes, siehe die Art.) und in Österreich unter Joseph II., der die Kirche als ein Departement der staatlichen Wohlfahrts-polizei aufzufasse, sich entwickelte und bis in die Gegenwart noch in Rußland existiert. Dagegen ist das Kirchenstaats-tum (Hierokratie) ausgebildet in der päpstlichen Universalmonarchie vom Ausgang des 11. bis Anfang des 14. Jahrh. Die absolute rechtliche Überordnung der Kirche über den mit ihr verschmolzenen Staat, gestützt auf die Theorie von den ihr anvertrauten zwei Schwertern und ausgeprägt im corpus jur. can. und der Bulle Bonifaz VIII. Unam sanctam,

tam darin zum Ausdruck, daß der Papst, der Inhaber priesterlicher und königlicher Allgewalt, von dem jede andre irdische Gewalt abzuleiten sei, Staatsgesetze für nichtig erklärte und Fürsten ab- und einsetzte, daß die kirchliche Gesetzgebung sich auf alle Rechtsgebiete erstreckte und daß der Staat der Kirche seine Zwangsgewalt, namentlich auch zur Vertilgung Andersgläubiger, unterbindet zur Verfügung stellte. Wenn in späterer Zeit auch die Schriftsteller der kath. Kirche die Begründung des Systems dahin modifizierten, daß der Kirche nur eine mittelbare Gewalt über weltliche Angelegenheiten (*potestas indirecta in temporalia*) zustiehe, so ist doch der prinzipielle Standpunkt, daß der Staat sich in allem, was den Zweck der Kirche, und zwar diesen im Sinne des Papsttums aufgefasset, berühre, derselben unterordnen müsse, von der kath. Kirche bis in die Neuzeit festgehalten und nur „mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse“ auf die tatsächliche Durchführung desselben verzichtet, während in einzelnen grundlegenden Kundgebungen (*Syllabus errorum* und *Vaticanum*) der Anspruch auf die mittelalterliche Stellung unverändert zu Tage tritt.

Den vorstehend erörterten Gruppen lassen sich Verhältnisformen gegenüberstellen, welche zwar die von der inneren Verschiedenheit aus notwendig zu fordernde Selbständigkeit beider Gewalten anerkennen, aber das Zusammenwirken beider durch Verbindung mit einander und gegenseitige Unterstützung festhalten. Dahin ist zu rechnen die Theorie der rechtlichen Koordination von Staat und Kirche, welche verlangt, daß über die Angelegenheiten, welche nicht ausschließlich die Interessen nur des Staats oder nur der Kirche berühren, mögen sie dies auch nur nach der Auffassung einer der beiden Gewalten thun, eine vertragsmäßige Einigung zu erfolgen hat. Dieser Standpunkt ist gegenüber dem modernen Staat, der die Ansprüche des Papsttums zurückwies, von der kath. Kirche als das erreichbare Minus acceptiert und von den Zentrumsparteien in den Parlamenten verfolgt. Bethätigt ist er in den Konfessionen (s. d.), welche im Vertragswege die Grenzbestimmung zwischen beiden Gewalten treffen, und den *Circumscriptionen* (s. d.), welche, wenn auch gegenständlich beschränkt, materiell gleichfalls das Ergebnis einer Vereinbarung enthalten, sowie in den Verhandlungen, in welche der preussische Staat zur Befestigung der durch die s. g. Maigesetze hervorgerufenen Konflikte mit der Kurie eingetreten ist. — Hierher gehört weiter das gegenwärtig im Deutschen Reich herrschende s. g. System der Kirchenhoheit, nach welchem der Staat zwar die Selbständigkeit der Kirchen in Bez. auf die *sacra interna*, die innerkirchlichen, mit der Lehre unmittelbar zusammenhängenden Angelegenheiten (namentlich Kirchenlehre, Kultus, Kirchensucht, Kirchenverwaltung und -gesetzgebung) anerkennt und schützt, aber

kraft des aus der Staatssouveränität fließenden, allen Kirchengesellschaften gegenüber zu übenden Kirchenhoheits- (Majestäts-) rechts, *jus circa sacra* (s. d.), nicht nur die Wirksamkeit innerkirchlicher Institute und Gebote auf dem äußeren Rechtsgebiet, das Maß ihrer Durchführung auf dem Wege äußeren Zwanges bestimmt, sondern auch in Bezug auf die s. g. gemischten Angelegenheiten, d. h. diejenigen, welche eine Zwebeziehung sowohl auf die geistliche wie auf die weltliche Ordnung haben (z. B. Ehe-, Schulwesen, Armenpflege, Kirchenvermögen), sich das Recht zu einseitiger Normierung bzw. Beaussichtigung zuschreibt, also die rechtliche Unterordnung der Kirche auf diesem Gebiet, wie in Bezug auf rein weltliche Angelegenheiten fordert, anderseits jedoch wiederum den christlichen Kirchen wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung für die religiöse Entwicklung des Volkes und wegen ihrer ethischen Gleichwertigkeit mit dem Staat eine bevorzugte Stellung einräumt durch Gewährung einer Mitbeteiligung auf dem Gebiet der gemischten Angelegenheiten und durch positive Förderung bei Erfüllung ihrer Aufgaben (strafrechtlicher Schutz, Dotation, Berücksichtigung der Sonn- und Feiertagsordnung, Qualifizierung der Kirchenämter als öffentlicher Ämter), zugleich aber Gewissens- und Kultusfreiheit daneben setzt. — Endlich liegt der Grundgedanke einer Verbindung von Staat und Kirche bei Anerkennung der Selbständigkeit beider auch in der Theorie von dem „christlichen Staat“ vor, nach welcher die Staatsgewalt bei Bethätigung des ihr zugewiesenen Berufs die Grundmaximen des Christentums sich zur bewußten Richtschnur und Schranke dienen läßt. Sie ist am vollkommensten zu verwirklichen bei konfessionell einheitlichem Volkstum, bleibt möglich aber auch bei bestehender Mehrheit von Konfessionen (christlich-paritätischer Staat). Es folgt aus ihr nicht, daß die Taufe Staats Einrichtung würde, daß dem einzelnen das Bekenntnis zu Christo als staatliches Rechtsgebot aufzuerlegen und daß die Gottesverehrung und ihre Bethätigung durch das Individuum zwangsweise zu normieren und zu kontrollieren wäre, wohl aber, daß die Staatseinrichtungen auf christlicher Grundlage beruhen. Demgemäß vertraut der Staat seine Ämter nur christlichen Männern an und macht die Ausübung politischer Rechte von der Zugehörigkeit zum Christentum abhängig, während Nichtchristen zwar vollen Rechtsschutz und Gewissensfreiheit genießen, aber im übrigen nur Anspruch darauf haben, nach dem Grundsatz der Toleranz und Nächstenliebe behandelt zu werden. Die Eheschließung ist, auch soweit dies nicht schon durch die Kirchenlehre bedingt wird, gemäß dem geschichtlichen Herkommen die kirchliche; die Eidesformel bringt das Bekenntnis zum Gott der Christen zum Ausdruck. Daneben besteht für Nichtchristen und Dissidenten die Notbilde und die indifferente Eidesformel. Das Ehe-recht trägt der christlichen Auffassung vom Wesen der Ehe Rechnung, sofern nicht das konfessionell kirchliche Recht zum bürgerlichen erhoben wird.

Die Volkszucht erfolgt, soweit der Staat dieselbe zu seinen Aufgaben rechnet, in christlichen Schulen. Der Staat fördert das christliche Volksleben durch Sonn- und Feiertagsordnungen und durch Beseitigung der unsittlichen Auswüchse in der Presse, der Kunst und den öffentlichen Vergnügungen. Er betätigt christliche Grundzüge auf dem Gebiet der Sozialpolitik durch Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen auf Kosten der Reichen und auf dem der Strafrechtspflege durch Voranstellung des Grundgesetzes der vergeltenden Gerechtigkeit und Sühne als Zweck der Strafe. Geschichtlich ist die Theorie vom christlichen Staat proklamiert durch die hl. Allianz von 1815, welche geschlossen ward, „um über den Zwiespalt des Bekenntnisses hinaus das Christentum zum höchsten Gesetz des Völkerlebens zu erheben“; verfolgt ist sie als System in den Verfassungskämpfen um die Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts, namentlich von Stahl (Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum), anerkannt ist sie, aber ohne Konsequenz, in Art. 14 der Preuß. Verfassungsurkunde von 1850, nach welchem die christliche Religion die Grundlage der Staatseinrichtungen sein soll.

Geht man zur Beurteilung der vorstehend erörterten geschichtlichen Erscheinungsformen über, so ist es zwar richtig, daß Staat und Kirche existieren können, ohne auf einander Rücksicht zu nehmen — denn eine christliche Obrigkeit gehört nicht zu der göttlichen Heilsordnung, und dem heidnischen Staat fehlt begrifflich nichts, was das Wesen des Staats ausmacht —, aber dieser Zustand entspricht nicht der geschichtlichen Entwicklung und verkennt die Erfüllung der beiden gesetzten Aufgaben. Nach Gottes Willen sind ganze Völker christianisiert worden und die Volkstirchen entstanden, deren Auflösung in Freikirchen nur dann gerechtfertigt erscheinen kann, wenn der Staat entweder durch Eingriffe und Übergriffe die reine Wort- und Sakramentsverwaltung unmöglich macht oder seinerseits heidnisches Wesen annimmt. Die beiden von Gott verordneten Anstalten, welche, jede in ihrem Wirkungskreise, der zeitlichen bzw. ewigen Wohlfahrt der Völker dienen sollen, können dieser ihrer Aufgabe im vollkommensten Maße nur durch einträchtiges Zusammenwirken und gegenseitige Unterstützung gerecht werden. Der ihrem Wesen nach zur Universalität als Reich Gottes auf Erden bestimmten Kirche würde, wenn sie sich in Freikirchen, die naturgemäß nur kleinere Kreise bewußter Christen umfassen würden, zersplitterte, die Möglichkeit der Einwirkung auf die Massen, die Durchdringung des Volkslebens mit dem Evangelium erschwert, und als Privatverein würde ihr der materielle Schutz und die positive Förderung durch den Staat abgehen. Der Staat aber verliert durch Ignorierung der Kirche nicht nur die beste Stütze seiner Autorität, sondern setzt sich auch der Gefahr aus, daß diese große geistige Macht sich gegebenenfalls gegen ihn wendet und den unsfreien Staat neben der

freien Kirche herbeiführt (vgl. Belgien): so würde im letzten Grunde das Volk den Schaden haben. Von diesen prinzipiellen Bedenken abgesehen bietet überdies in Deutschland die Vermögensauseinanderlegung zwischen beiden einer Trennung von Staat und Kirche die größten Schwierigkeiten. — Noch weniger ist freilich das entgegengesetzte Extrem, Einheit und Verschmelzung von Staat und Kirche, zu billigen. Hier ist die grundsätzliche Verschiedenheit der Aufgaben beider — einerseits die Verwirklichung einer rechtlichen Ordnung der gesellschaftlichen Zustände derart, daß die Menschheit in ihrer nationalen Individualität zu möglichst allseitiger Entfaltung ihrer Gaben und Kräfte gelange; andererseits die Vermittlung des Heils in Christo durch Wort und Sakrament an die Menschheit zur Erlangung der ewigen Seligkeit — verweist, staatliche und kirchliche Pflichten werden konfundiert, in Glaubenssachen wird Gewissenszwang geübt. Speziell das Kirchenstaatsium, welches überdies bei konfessioneller Verschiedenheit der Bevölkerung versagt, verkennt, daß der leitende Gesichtspunkt für alle Tätigkeit in der Kirche als dem werdenden Reich Gottes nach Matth. 20, 25 ff.; Joh. 18, 36 dem der staatlichen Organisation direkt entgegengesetzt ist, und führt zur Verweltlichung der Kirche wie zur Veräußerung der eigentlichen staatlichen Aufgaben (vgl. den ehemaligen Kirchenstaat in Italien). Dagegen das Staatskirchentum trägt die rechtswidrige Beschränkung der Freiheit der Kirche auf dem ihr eigentümlichen Gebiet in sich; es wird heutzutage von niemand mehr verteidigt und ist als generelle Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nirgends mehr in Anwendung. Das landesherrliche Kirchenregiment (s. d.) fällt, trotzdem es geschichtlich mit der Idee des Staatskirchentums verknüpft ist, bei richtiger auf dem Zusammenwirken der drei kirchlichen Stände gegründeter Gestaltung desselben nicht unter diesen Begriff.

Auch die Formel „rechtliche Gleichordnung von Staat und Kirche“ trifft nicht das Richtige. So wenig daraus, daß Zweck und Aufgabe der Kirche weit höher steht als jeder denkbare Staatszweck, die rechtliche Überordnung der Kirche über den Staat folgt, so wenig ist aus diesem Gesichtspunkt herzuleiten, daß die gegenseitige Anerkennung als mindestens gleicher rechtlicher Größen das bestimmende Prinzip für das Zusammenwirken beider bilden müsse. Die Kirche ist vielmehr ihrem Wesen nach nicht, wie der Staat, eine zu äußerer Herrschaft berufene Rechtsanstalt, sondern in das Rechtsleben der Völker hineingestellt als Heilsanstalt. Sie kann daher auch nicht beanspruchen, daß der Staat über alles, was nach ihrer Auffassung über den Kreis rein weltlicher Angelegenheiten hinausreicht, mit ihr pattiere und daß von den Kirchengliedern bis zu erreichter Verständigung die staatliche Regelung als rechtswidrig angesehen werde. Überdies ist diese Verhältnisform bei der tatsächlichen Sachlage zwar anwendbar auf die kath. Kirche, deren Haupt sogar auch noch nach Verlust der welt-

icken Macht eine völkerrrechtlich anerkannte Souveränität besitzt, nicht aber auf die evangelische, deren Regiment mit dem Inhaber der Staatsgewalt so verknüpft ist, daß ein Vertragsbruch zwischen beiden ausgeschlossen erscheint. — Das System der s. g. Kirchenhoheit des Staats trägt der Verschiedenheit von Staat und Kirche zutreffend Rechnung durch die Scheidung staatlicher Hoheitsrechte von dem Kirchenregiment, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die Schwierigkeit der Grenzbestimmung beider Begriffe im einzelnen zu Mißgriffen und Konflikten führen kann, und sichert die Freiheit der Kirche auf einem sachlich beschränkten Gebiet. Wenn aber der Staat der Kirche Unterstützung und Förderung nur andeuten läßt nach dem Maße der Verwirklichung des geistlichen Gewordenseins und der Bedeutung der in der Kirche verkörperten sittlichen Kräfte für das Volksleben, so fehlt es ihm an der klaren grundsätzlichen Stellungnahme für die Wahrheit des Christentums, deren Anerkennung als Norm auch des öffentlichen Lebens sein Volk, solange es als ganzes ein christliches ist und sein will, von ihm fordern darf, — ein prinzipieller Mangel, der sich gerade bei zweifelhaften Fragen mit Notwendigkeit fühlbar machen muß. Außerdem gefährdet dieses System durch die aus ihm abzuleitende Bestätigung des Grundmaßes allgemeiner Kultusfreiheit die religiöse Überzeugung der christlichen Volksgenossen und dadurch, da eben die christlichen Anschauungen die richtigen sind und die von ihnen beehrte Würdigung des Irdischen allein das Richtige trifft, mittelbar auch das Wohl des Staats. Endlich die christliche Staatstheorie (Staatschristentum) verträgt sich mit der Anerkennung eines staatlichen Kirchenhoheitsrechts, da sie dem Staat und der Kirche ihre gesonderten Aufgaben zuweist und die rechtliche Unterordnung der letzteren auf dem Gebiet der weltlichen und gemischten Angelegenheiten nicht in Zweifel setzt; aber sie vermeidet die Unannehmlichkeiten und Gefahren des vorigen Systems und schädigt nicht um einer geringfügigen Minderheit willen die vitalsten Interessen jedes christlichen Volkes. Denn sie schafft zugleich eine sichere Grundlage für die Zusammengehörigkeit beider dadurch, daß auch der Staat sich bekennt zu der Wahrheit: Kein Heil außer in Christo! und dem in den Staatseinrichtungen Ausdruck gibt, woraus die oben erörterten praktischen Folgerungen hervorgehen. So tritt dieses System prinzipiell das Richtige, aber freilich nur für die Staaten christlicher Völker. Denn für den Staat als Abstraktum ist es gleichgültig, ob das Christentum die rechte Norm für alles Leben bildet. Wenn daher die Masse des Volks vom Christentum abfällt, so erweisen besondere Bedenken gegen das Festhalten an den Grundsätzen des Staatschristentums. Entweder nämlich legen die Massen mit dem Glauben auch den Christennamen ab, dann entfällt ein Bürgertum erster und zweiter Klasse, eine Rechtsungleichheit, welche die geistliche und irdliche Entwicklung des Volks- und Staatslebens bedroht und der Kirche das Obium un-

gerechter einseitiger Bevorzugung einträgt. Oder sie bleiben, innerlich mit dem Christentum zerfallen, Namenschristen, dann arbeiten sie im Staatsleben der Verwirklichung christlicher Ideen entgegen und legen die Thätigkeit von Kirche und Staat lahm. Solchenfalls mag es für den Staat das kleinere Übel sein, das Staatschristentum aufzugeben und sich auf die Grundsätze des Kirchenhoheitssystems zu beschränken, aber die höchste Blüte des Staatslebens, die möglichste Vollkommenheit der Verwirklichung des Staatsideals ist nicht mehr zu erreichen. Aufgabe der Kirche wird es dann sein, das Volk wieder mit christlichem Geist zu erfüllen, und wenn ihr dies nicht gelingt, für sie die Frage entstehen, ob nicht die völlige Trennung vom Staat der so gestalteten Verbindung, die ihr eine stete Rücksichtnahme auf staatliche Interessen auferlegt, vorzuziehen ist.

Daß die Theorie vom christlichen Staat in dem oben entwickelten Sinn nicht in den Staaten des Deutschen Reichs verwirklicht ist, in denen teils schon durch Landesgesetze, jedenfalls aber durch das Einwirken der Reichsgesetzgebung die Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter und Ausübung politischer Rechte von der Zugehörigkeit zum christlichen Bekenntnis losgelöst ist, ist ohne weiteres klar, wenn auch die Vereinigung des Kirchenregiments der evangelischen Kirche mit dem Staatsoberhaupt, die doch an sich die Haltung des Staats nicht berührt, diesen Schein erwecken könnte. Als christliche Staaten lassen sie sich nur in einem weiteren, mehr oder weniger abgeschwächten Sinn bezeichnen. Entsprechend dem Umstand, daß der weitaus größte Teil des in ihnen organisierten Volks den christlichen Namen trägt und bewußt oder unbewußt christliche Kultur und Geistesbildung in sich aufgenommen hat, ist tatsächlich Gesetzgebung und Verwaltung nicht unbeeinflusst gehalten von christlichen Anschauungen, auch besteht zur Zeit noch die christliche Volksschule und die christliche Sonn- und Feiertagsordnung, und aus staatlichen Anlässen stattfindende religiöse Feiern werden in der Form christlicher Gottesdienste abgehalten. Aber beim Fehlen des Prinzips zeigt sich hierin nur die Erbschaft der Vergangenheit, und wird auch dieser Zusammenhang beim Fortschreiten auf der betretenen Bahn sich verflüchtigen müssen. Vgl. die Nachweisungen über die reiche Litteratur bei Kahl, Kirchenrecht und Kirchenpolitik § 17.

Staatsaufsicht, s. *Jus circa sacra* (2. *jus inspectionis supremæ*, wo auch die einzelnen Gebiete genannt sind, über die sie sich z. B. erstreckt) und „Staat und Kirche“.

Staatskatholiken nannte man in der Kulturkampfperiode jene höheren katholischen Beamten und Äblichen der preussischen Monarchie, welche in Lokalitätsadressen ihre Zustimmung zu den neuen Kirchengesetzen erklärten. Ebenso trugen jene katholischen Priester, welche der Staat, wo ihm das Präsentations- und Patronatsrecht zustand, eingesetzt hatte, um Salarien auszufüllen (Nachtragsgesetz vom 21. Mai 1874), den Namen

„Staatspfarrer“. Siehe den Art. „Kulturkampf“.

Staatskirche, s. Reichskirche.

Staatskirchentum, s. „Staat und Kirche“.

Staatspfarrer, s. Kulturkampf Bd. IV, S. 131 a.

Staatsreligion ist die Religion im objektiven Sinne als Religionsübung, wenn sie als integrierender Teil der Staatsverfassung erscheint und ihre Beobachtung im Namen des Staatsgesetzes von jedem Bürger gefordert, jede Abweichung von ihr staatlich geahndet wird, wie bei der Religion der alten Römer und Griechen und im codex Justinianus. Von ihr ist der Religionszwang unzertrennlich. Siehe hierüber die Art. „Religionsfreiheit“ und „Religion“ Bd. V, S. 582 a unten.

Stab (Steden, Stod) diente vor allem als Stütze beim Gehen und war schon wegen der schlechten Wege nötig 1 Mos. 32, 10; daher für den Auszug aus Ägypten geboten 2 Mos. 12, 11, für Geisse unentbehrlich Sach. 8, 4; er gehörte mit Ring und Schnur zum Gerät des Mannes 1 Mos. 38, 18 wie besonders des Hirten 1 Sam. 17, 40 ff.; Mich. 7, 14, während die Jünger Jesu, wenn sie nicht ohnedies im Besitz eines Stabes sind Mt. 6, 8, auch auf ihn verzichten sollen Matth. 10, 10; Luk. 9, 3. Er diente aber auch zur Rüstung 2 Mos. 21, 20; 4 Mos. 22, 27; Sir. 33, 27, (hier allein von Luther das Wort Stod gebraucht) und als Werkzeug zum Ausschlagen der Frucht Jes. 28, 27; vgl. auch Ruth 2, 17; Jes. 17, 6; 24, 13 (Olivenklopfen).

Einen breiten Raum nimmt die sinnbildliche Verwendung des Stabes in der Heil. Schrift ein. Er gilt ebenso als Symbol des Schutzes und der sicheren Führung Ps. 23, 4, auch der Festigkeit und Stärke Hiob 40, 13 wie der Herrschaft, s. Scepter. Besonders tritt er uns bei den Propheten als Symbol ihrer Wundermacht entgegen: Stab Gottes bei Mose 2 Mos. 4, 2 ff. 7, 9; 14, 16; 17, 9; 4 Mos. 20, 8 f.; bei Elia 2 Kön. 4, 29 ff.; bei Aaron bestätigte der grüne Stab sein ausschließliches Recht auf das Priestertum 4 Mos. 17, 2 ff. Bildlich wird der Stab auch gebraucht Jes. 9, 4; 10, 5 als Ausrichter des göttlichen Zorns und 11, 4 als Symbol des züchtigen Wortes Gottes. Mit „wackerer Stab“ Jer. 1, 11 ist der zuerst vom Winter Schlaf erwachende Mandelbaum gemeint und soll durch die etymologische Bedeutung des Wortes wie durch seine Natur ein Bild der rastlosen Wachsamkeit sein, mit der der Herr die Erfüllung seines Wortes betreiben wird. Bei Sacharja aber haben wir es 11, 7 nicht mit einem Stabe „Sanft“ und „Wehe“, sondern mit einem Stabe des „Wohlbefindens“ und einem solchen der „Verbindung“ zu thun als Symbolen der zwei Aufgaben, die der mit der Führung seines Volkes von Jeshobab betraute Prophet sich stellte: die Wohlfahrt des von wechselnden Herrschern mißhandelten Volks und die Verbindung Ephraims mit Juda. Das Zerbrechen beider Stäbe als Folge der schändlichen Ablehnung des prophetischen Regiments durch

sein Volk bedeutete und bewirkte das Ende der Wohlfahrt durch die von Gott nicht mehr zurückgehaltenen, auf Israel einstürmenden Heiden und den Bruch zwischen Ephraim und Juda, die sich nun selbst zerfleischen sollten.

Wie Moses bedienten sich auch die ägyptischen Zauberer zu ihren Wundern des Stabes, und in Israel wurden, teils auf Anordnung Gottes (4 Mos. 17, 2 ff.), teils aber auch in heidnischer Weise (Jos. 4, 12) Stäbe zur Ermittlung einer göttlichen Entscheidung gebraucht, s. Wahrfager.

Stabatmater heißt nach den Anfangsworten eine in lateinischen Terzinen geschriebene Dichtung über die compassio Mariae. Wenn auch in mannigfacher Weise bestritten, dürfte die Abfassung durch Jacopone da Todi (s. d.) kaum gegründeten Zweifeln unterliegen, wiewohl nach Sitte der Zeit die für den kirchlichen Gebrauch bestimmten Handschriften den Urheber nicht nennen. Besonders die Geißler haben zur Verbreitung der Sequenz beigetragen, wie Antoninus Florentinus, Detmar von Lübeck und Georg Stalla im ersten Viertel resp. gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts berichten. Daß dabei erwähnt ist, wie man die Sequenz Gregor zuschreibe, beweist, in welch hohem Ansehen sie stand. Dies Ansehen hat auch 1586 bei der rigorosen Beschränkung des Gebrauchs der Sequenzen (s. d.) dazu geführt, unter der geringen Anzahl von fünf als letzte das Stabatmater zu rezipieren. Zahlreiche alte deutsche Übertragungen zeugen von dem häufigen Gebrauch in deutschen Landen; war doch gerade das Fest der sieben Schmerzen Mariä in der Kölner Erzdiözese aufgenommen. Daß der fromme Sänger in seinem innigen, in wunderbar ergreifenden Worten redenden Liede von der überfüllunglichen Aufernung der Marienverehrung sich fern gehalten, mag gern anerkannt werden; dennoch wird es dem evangelischen Gemüte unerträglich sein, daß sich die Andacht in gleicher, ja fast höherer Weise auf die compassio Mariae richtet als auf die Passion des Herrn. So wird die Dichtung dem evangelischen Kultus fernbleiben müssen und auch in außerkirchlicher Darbietung nicht nur eine Textschiff, sondern eine evangelische Umformung erfahren müssen, soviel auch das Original dabei verlieren muß. Mit besonderer Vorliebe haben die Dondichter der wunderbar ergreifenden Dichtung gerecht zu werden versucht. Die zweifellos großartige Komposition ist das Stabatmater Palestinas, voll hoher Schönheit das Astorga's, besonders gerühmt das zeitweilig überschätzte von Pergolese (s. d.); auch die Kompositionen von Joseph Haydn und Winter sind bedeutend. Dem Charakter eines evangelischen Passionsliedes nähert sich jedoch einzig das schlichte, ungemein innige Stabatmater von Nanino, 1607 gestorben, das erst in evangelischen Kreisen die verdiente weite Verbreitung gefunden hat. In außerkirchlichen geistlichen Darbietungen verdient auch Pergolese leicht ausfüßbares Werk der Gemeinde in der Passionszeit zugänglich gemacht zu werden, zumal ein nicht zu beanstandender Text von Hiller untergelegt ist.

Stabilitas loci, fester Aufenthalt in einem bestimmten Kloster, von der Regel Benedikts von Nursia gefordert (s. d. und den Art. Benediktiner) und für alle aus den Benediktinern hervorgegangenen Orden geltend. Bei anderen Orden gehört das einzelne Mitglied nur einer Provinz an (Dominikaner, Prämonstratenser). Bei den Jesuiten, Redemptoristen u. a. kann es innerhalb des ganzen Ordensgebietes irgend einem Hause zuertheilt werden.

Stabweisung, s. Wahrsager und Stab.

Stach, Matthäus, Missionar und Völkerdichter der Brüdergemeinde, geb. 1711 in Mantendorf (Mähren), von einem Missionar aus Herrnhut erweckt und daselbst geschildert, ging 1733, angeblich durch den Geist berufen, mit seinem Vetter Christian Stach und dem Zimmermann Christian David nach Grönland, um auf dem von dem Lutherischen Missionar Egede (s. d.) bearbeiteten Boden Mission zu treiben. Nach 6 Jahren schwerer Mühen konnte er die ersten 9 Personen taufen. Im Jahre 1740 kehrte er nach Europa zurück, um dann 1742 und 52 nochmals nach Grönland zu gehen und 1747 den Grundstein zur ersten Kirche in Neuherrnhut zu legen. Von 1772 bis zu seinem 1787 erfolgten Tode lebte er zu Bethabara in Nord-Karolina. Von seinen Liebern haben „Der Erstgeborene erscheint in der Welt“ und „O Blut der Wunden! Das Herz bewegt sich“ weitere Verbreitung gefunden. Vgl. Bornbaum, Ev. Miss.-Gesch. 1853. 3. Bd.

Stachel. An den am Ohrensteden befindlichen Stachel knüpft die sprichwörtliche Redensart an: wider den Stachel löthen (s. Löthen), während die Stacheln der Dornhecke 4 Mos. 33, 55; Jos. 23, 13; Sprüche 22, 5 und Hes. 28, 24 als Bild der Bedrängnis und Gefahr gebraucht sind. Hiob 40, 21 ist nicht ein Stachel, sondern ein Haken gemeint, der von den Ägyptern dem gefangenen Fisch durch die Nase gezogen wurde, um diesen dann im Wasser sicher aufbewahren zu können. In 1 Kor. 15, 55. 56 denkt der Apostel wohl nicht an den Dornstachel, sondern an den tödenden Stachel des Skorpions (s. d. cf. Dffg. 9, 10), indem durch Christum ebenso dem Tode wie dem Gesetze das genommen ist, was ihnen ihre tödliche Gewalt über uns gibt.

Stachys, nach Röm. 16, 9 ein Glied der römischen Christengemeinde, der von Späteren zu einem der 70 Jünger gemacht wurde.

Stachouse, Thomas, war geboren 1680 und hat die verschiedensten geistlichen Stellen verwaltet, bis er 1733 Pfarrer zu Benham in Berkshire wurde. Unter den Bekämpfern des englischen Deismus gehört er zwar nicht in die erste Reihe; seine Stärke lag auch nicht auf streng wissenschaftlichem Gebiete, sondern mehr auf dem der populären Verdolmetschung. So sind seine im engeren Sinne theologischen Schriften, z. B. über Wortergeße, Gotteslehre u. s. w. längst vergessen. Aber noch ein Jahrhundert nach ihrem ersten Erscheinen hat seine biblische Geschichte des alten Testaments (1. Aufl. 1732) eine 10. Auflage erlebt (1850). Wenn

auch jetzt diese new history of the holy Bible von anderen Werken verdrängt ist, so besitz sie doch noch heute als überaus fleißig gearbeitetes Sammelwerk den Wert einer Fundgrube für ältere reformierte Exegese; die beste Ausgabe erschien 1752 unmittelbar nach seinem Tode. Er erlebte die Anerkennung seiner Schriften durch die breiten Massen des Volks, für die sie bestimmt waren, in Gestalt vielfacher Neuauflagen. Sein Name verdient in der Erinnerung erhalten zu werden als der eines Mannes, der dem Eindringen deistischer Gedanken in die englischen Volkskreise in hervorragender Weise gewehrt hat.

Stacte (2 Mos. 30, 34), s. Myrrhe.

Stade, 1. D. Bernh., protestantischer Theolog, der das Entwidlungsprinzip auf das A. T. anwendet, geb. 1848 in Arnstadt, habilitierte sich nach theologischen Studien in Leipzig und Berlin 1873 in Leipzig und ward 1875 ord. Prof. in Gießen. Er veröffentlichte u. a.: Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode; Hebräische Grammatik; Geschichte des Volkes Israel; Hebr. Wörterbuch zum A. T. mit Siegfried und gibt (seit 1881) die „Ztschr. für alttestamentliche Wissenschaft“ heraus. — 2. Dr. Friedrich Wilhelm, wurde 1817 geboren, studierte anfangs Theologie, widmete sich aber später ausschließlich der Musik. Nachdem er Universitätsmusikdirektor in Jena bis 1860 gewesen war, berief ihn der Herzog von Altenburg zu seinem Hoforganisten. Er ist einer der bekanntesten älteren Spieler Bachscher Conschöpfungen und hat sich besonders bekannt gemacht durch Herausgabe verschiedener Sonaten von Bach und Händel, sowie durch eine große Zahl eigener, meist geistlicher Kompositionen. Trotz seines hohen Alters ist er noch heute der musikalische Mittelpunkt jener sächsischen Residenz. — 3. Heinrich Bernhardt, gleichfalls ein berühmter Bachspieler, der auf vielen Konzerten das neuwachsende Verständnis dieses Meisters verbreiten half. Er ist 1882 im Alter von 66 Jahren als Organist in Arnstadt gestorben. Noch heute erfreut sich sein Hauptwerk großer Beliebtheit: „Der wohl vorbereitete Organist, Präludien-, Choral- und Postludienbuch.“

Staden, 1. Johann Gottlieb, geboren 1581 zu Nürnberg, war 1609 Hoforganist des Kurfürsten von Brandenburg und wurde dann in seiner Vaterstadt und zwar zuerst an St. Lorenz und darauf an St. Sebald Organist; er starb 1636. Im Vollgefühl seiner Künstler-schaft pflegte er zu sagen: Italiener nicht alles wissen, Deutsche auch etwas können. Unter seinen zahlreichen Werken seien hier erwähnt: Geistliche Gesänge mit 3–7 Stimmen. Harmoniae sacrae pro festis praecipuis totius anni mit 4, 5, 7 und 8 St.; Continuatio Harmoniarum sacrarum, 1, 2, 4–12 St.; Harmonicae Meditationes animae de amore Jesu reciproco; Haus-Musik geistlicher Gesänge mit 4 St.; Erster Teil der Kirchenmusik, enthält 15 geistliche Gesänge und Psalmen auf die iürrnehmenden Feste im Jahr. 1625; 2. Teil 1626. „Herzenstrosts-Musika geistlicher Meditationen“;

Harmoniae variatae Sacraurum Canticum. Er ist auch der Komponist des ersten, uns im Druck hinterlassenen wirklichen Singspiels: Das geistlich Waldgedicht (oder Freudenpiel), genannt Seelwig. — 2. Siegmund Gottlieb, war als Sohn des Joh. Gottf. Staden 1607 geboren und belebte von 1635 bis zu seinem Tode 1655 die Organistenstelle zu St. Lorenz in Nürnberg. Seine eigenen Kompositionen fanden keine weitere Verbreitung, doch ist er zu nennen um seiner pädagogischen Werke willen, unter denen die Neuherausgabe der Kirchengesänge von Leo Hahler (von 1608) im Jahre 1637 weitaus das einflussreichste geworden ist.

Stadler, Joh. Evangelist, katholischer Theolog, geb. 1804, gest. 1868 als Domdekan in Augsburg, vorher Professor in München. Hauptwerk: „Vollständiges Heiligenlexikon“, welches er 1856 mit Heim begann und bis zum 3. Bd. allein fortsetzte.

Städte, oberländische, jene 4 Städte des Oberlandes (Strasbourg, Konstanz, Memmingen und Lindau), welche 1530 dem Kaiser Karl V. ihr besonderes Glaubensbekenntnis, die Tetrapolitana, überreichten.

Städte in Palästina. Die Gründung von Städten wird bei allen Kulturvölkern in mythische Vorzeit verlegt. 1 Mos. 4, 17 nennt Cain als ersten Städtebauer. Nach der Geburt seines Sohnes begründet er einen fest umschirmten Zufluchtsort für sein Geschlecht. Die hebräische Benennung für Stadt, *Ir*, bezeichnet zunächst nur eine feste, geschützte Niederlassung im Gegensatz zu den beweglichen Ansiedelungen nomadischer Stämme. Erst in später Zeit werden die ummauerten, zur Verteidigung eingerichteten Städte und Festungen (s. u.) von den freiliegenden Dörfern und Flecken unterschieden und die Bezeichnung *Ir* für die geschützten Städte allein angewendet. Die Geschichtsbücher des A. T. berichten von bestehenden großen Städten vor der Einwanderung der zwölf Stämme in Kanaan. Zum Teil wird ihre Entstehung auf die Zeit der Patriarchen zurückgeführt. Eine Naturkatastrophe, welche die Städte am Südende des Toten Meeres verheerte und auf immer verschwinden ließ, erscheint in den Berichten von dem göttlichen Strafgericht über Sodom und Gomorrha. Das Nisjordanland scheint auch in ältester Zeit weniger zahlreich bewohnt als das Westjordanland. Von Hebron und Sichem und ihrer Entstehung geben die Geschichtsbücher Andeutungen, welche auf sagenhafte Stadtgeschichten hinweisen, vergl. 4 Mos. 13, 23.

Sichere Kunde über den Bestand palästinensischer Städte in vorisraelitischer Zeit (um 1500 v. Chr.) geben die ägyptischen Kriegsberichte und die in Karnak an den Thoren des Ammonstempels aufgeschriebene Liste erobelter Städte, welche Thutmosis III. nach seinem syrischen Eroberungszug anfertigen ließ. Von Nordpalästina werden die syrischen Hauptstädte Hamath und Damaskus, ferner Megiddo, und von den Küstenstädten Ato und Joppe und Gezer auf der Küstenebene erwähnt. Merkwürdig wegen ihres Namens sind die mit-

verzeichneten Namen zweier palästinensischer Städte Jakob-el und Joseph-el, von welchen sonst nirgends sich Kunde findet. Einen wichtigen Einblick in die Städteverhältnisse Palästinas und die Stellung der eroberten Gebiete zu dem herrschenden Reiche gewähren die in El-Amarna, der Nebenresidenz des religiösen Reformators Amenophis IV. gefundenen Thontafeln. Einen beträchtlichen Teil derselben bilden die Berichte und Hilfsgeheude der Statthalter palästina. Städte, welche unter ägyptischer Oberhoheit stehen. Sie gehören in die Zeit des ausgehenden 15. und angehenden 14. Jahrh. v. Chr. Die einheimischen Stadtoberen sind Unterthanen des ägyptischen Königs. Aber viele Spuren weisen auf den Verfall der ägyptischen Herrschaft hin. Ob die mehrfach als bedrohliche Feinde erwähnten Habiri, ein fremdes, gewalt-sam eindringendes Kriegsvolk, mit den Hebräern, Ibrim, identifiziert werden dürfen, ist fraglich, obwohl sprachlich möglich. Zu gleicher Zeit werden die palästinensischen Städte von Norden her durch den Einfall hebräischer Völker bedroht. Die Briefe geben schon ein Bild von der beträchtlichen politischen Ausgestaltung Palästinas. Nur die kleinere Zahl der genannten Städte läßt sich mit Bestimmtheit wieder erkennen. Unter ihnen befinden sich die späteren philistäischen Städte Gaza, Gath und Askalon. Außer der letztgenannten Stadt die Küstenstädte Joppe, Ato, Akfib, Tyrus, Sidon (Byblos, Arwad und Beirut), die aramäischen Hauptstädte, und Sibraim; aus dem nördlicher gelegenen Teil Sahazima, Nathon, Megiddo und wahrscheinlich das später dem Stamm Naphtali zugehörige Hazor, welches auch das A. T. als altkanaanitisches Königsstadt kennt. Gath Karmel ist vielleicht dem jüdischen Karmel Jos. 15, 55 gleichzusetzen; sonst würde eine Stadt am Karmelgebirge zu suchen sein. Am meisten kommt erklärlicherweise das jüdische Gebiet in Betracht. Jerusalem (Urusalim) hat schon damals unter den südpalästinensischen Städten eine hervorragende Stellung eingenommen. Sonst werden von den südpalästinensischen Städten außer dem benjaminitischen Bala noch Gath-Kinnon, Ahalon (nw. Jerusalem), Gezer, Jarea, Regila und Lachis erwähnt. Fraglich ist die Nennung von Kinnah Jos. 15, 22 und Harabba Jos. 15, 60. Die größere Anzahl wird auch im A. T. als bedeutende kanaanitische und phönizische Städtegründungen genannt.

Der Bericht der Kundschafter 4 Mos. 13, 29 (28) entspricht also durchaus den tatsächlichen Verhältnissen, der Ausdruck in 5 Mos. 9, 1 „bis an den Himmel vermauert“ steigert den Kundschafterbericht; die vorgenannten Städte werden in der That zum größeren Teil als wohlbefestigt und stark bemant geschildert. Sicher ist, daß die bedeutendsten palästinensischen Städte kanaanitische Gründungen sind. Jos. 24, 13 erzählt von Weinbergen und Vögärten, welche die kanaanitische Bevölkerung bei ihren Städten angelegt hat.

Die politische Einteilung des Landes

nach der Eroberung und die Verteilung der Städte an die einzelnen Stämme ist lange Zeit unsicher gewesen. Sogar Jerusalem wird verschiedenen Stämmen zugewiesen, Jos. 18, 28 und wohl auch 5 Mos. 33, 12 wird es zu Benjamin gerechnet und Jos. 15, 8 das Thal Hinnom zur Grenze Judas gezogen, so daß auch hier Jerusalem vom jüdischen Gebiet ausgeschlossen ist, während nach Jos. 15, 63 der Stamm Juda die Gebirgsfesten erobern sollte. Unerobert bleiben die fünf Städte der Schemela, die Hauptstädte der philistäischen Fürstentümer, die mit ihrer nordhritischen Kultusverwandtschaft auf semitischen Ursprung weisen, ebenso die phönizischen Küstenstädte, vergl. außerdem die Angaben Ri. 1, 19. 27. 29—36. Nach der Eroberung des alten Laiz durch den nach Norden ausgewanderten Stamm Dan gelten Dan im Norden und Beerseba im Süden als Grenzstädte, was für die davidische Zeit zur sprichwörtlichen Bezeichnung für die Ausdehnung des Reichs wird. Sowohl die Berichte von der Zerstörung kanaanitischer Städte als auch die von Neugründungen sind wohl in vielen Fällen dahin zu verstehen, daß man an bestehende Verhältnisse angeknüpft hat, vgl. auch die Bemerkung Jos. 11, 3. Zu den ganz neu begründeten Städten gehört die Bergstadt Samaria. Einen Überblick über die Städte Palästinas aus der Königszeit geben die Städtecataloge 4 Mos. 32 und Jos. 13 ff.

Die Reichsteile um grenzte das Nordreich von Juda bergestalt ab, daß Bethel und Jericho noch zum Nordreich gehören. Nach dem Fall Ephraims ist Gibeä die nördliche Grenzstadt. Die Rückkehr der Judäer und Benjaminiten aus dem Exil bevölkert das Gebiet der Stämme Juda und Benjamin bis ins ephraimitische Gebiet einschließlich der Städte Bethel, Neballat und Mo. Samaria wird von den durch Esra und Nehemia Ausgestoßen besiedelt und die Hauptstadt des samaritanischen Sonderkultes. In der Makkabäerzeit werden einzelne Südfestungen, welche die Idumäer besetzt hatten, zurückerobert, so Bethoron und Bethzur, letzteres fortan die Grenzfesten gegen Süden. Die Seestadt Joppe und Ekron und vom samaritanischen Gebiet Lydda, Ramathem und Upherima erweitern das jüdische Gebiet, bis zuletzt unter Joh. Hyrcanus auch Samaria und Scythopolis demselben zufallen. Unter den späteren Makkabäerfürsten kommt das galiläische Gebiet hinzu. Manche Stadt ist in der Makkabäerzeit zu Grunde gegangen, manche neu gebaut. Die Makkabäerbücher weisen eine Reihe nur einmal genannter Städtenamen auf. Herodes der Große hat das Ausblühen der palästinensischen Städte sehr begünstigt. Durch die Eroberung Joppes und die Ausrüstung Cäsareas als Hafenstadt wurde die Mittelmeerküste dem jüdischen Gebiete angegliedert. Am Meere waren außerdem neben den phönizischen Seestädten hellenistische Städte mit eigener Verwaltung aufgeblüht. Herodes übertrug hellenistische Städteeinrichtungen auch auf andere jüdische Städte, Ausschmückung mit

Palästen, Gymnasien, Theatern. Die Namen der Städte wurden hellenisiert. So geben die Städteverzeichnis in den Onomastica des Eusebius und Hieronymus außer den Entfernungen von Jerusalem besonders solche von Eleuthropolis (zum erstenmal von Josephus als idumäische Festung im jüdischen Krieg genannt), Diospolis (Lydda), Nikopolis (Emmaus, Ammao 1 Matt. 3, 40 s.), Scythopolis (Bethsan), Neapolis (Sichem) an. Zu den hellenisierten Städtenamen kamen noch die hinzu, welche zu Ehren fürstlicher Personen einer Stadt beigelegt wurden wie Livias, Julias, Tiberias. In den meisten Fällen ist der Sprachgebrauch zur alten Tradition zurückgeführt. Zu den von den Herodianern neu begründeten oder zu größerer Bedeutung erhobenen Städten gehören Antipatris (zwischen Cäsarea und Diospolis, die gegenwärtige Ortslage ist nicht sicher zu bestimmen), Sepphoris, „der Schmuck Galiläas“, Beth Haram (Julias-Livias), Bethaida, Julias, Tiberias, Cäsarea-Philippi im Norden und Petra im Süden. Eine interessante ausführliche Beschreibung römischer Befestigungswerke in Judäa durch Herodes gibt Josephus im jüdischen Krieg b. j. VII, 8, 3 für Masada.

Die geringen Kenntnisse über das Ostjordanland, welches die Israeliten vom Arnon bis zum Hermon einnahmen, sind seit Seezens Reisen neuerdings wesentlich bereichert worden durch die im Auftrag des deutschen Palästinavereins unternommenen Forschungen und Vermessungen Schumachers. (Ausführliche Berichte in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereins Band XVI ff.) Dieselben ergeben gänzlich neue Vorstellungen über die Gestaltung des Ostjordanlandes in historischer Zeit. Das Land ist ebenso wälderreich wie städterreich gewesen und die Ansicht von der dürftigen Besiedelung und Bevölkerung des Ostjordangebietes durchaus hinfällig. Freilich tritt schon in alttestamentlichen Berichten dieses Gebiet gegenüber dem Westjordanland erheblich zurück.

Die Ursachen, welche zur Gründung von Städten geführt haben, sind dieselben wie bei anderen Hirtenvölkern, die sich zum Betrieb des Ackerbaues ansässig gemacht haben. Städtenamen mit Migdal zusammenge setzt deuten auf einen ursprünglich vorhandenen Turm zum Schutz der Herden, Mahanaim und Sukkoth auf Zeltlager von Nomaden, Hazor auf ein landwirtschaftliches Gehöft. Die Hauptbedingungen für die Anlage einer Stadt war das Vorhandensein von Brunnen oder Quellwasser. Darauf weisen viele mit beër, ajin und en zusammenge setzte Namen. Am geeignetsten erschien die Lage auf dem Berg mit ihrem natürlichen Schutz, was die zahlreichen Ramah, Gibeä, Geba, Mizpa andeuten. Es kam für kanaanitische Ortschaften der bestimmende Grund hinzu, daß der Kultus eine Opferanlage auf der Höhe, eine bamah, erforderte: unten die Quelle, oben der Altar. Thäler waren nur dann zur Städtegründung geeignet, wenn die Thalzugänge leicht in Verteidigungszustand versetzt werden konnten; darum sind die nach einem Thal, 'emek, benannten

Städte selten. Eine große Anzahl trägt ihren Namen nur nach der fruchtbaren Lage, die jeorim und abel und kerem und gannim. mit ihren Wäldern und Triften, Weinbergen und Fruchtgärten, so die berühmte Palmenstadt Jericho in der wasserreichen Oase des Jordantals. Über die besondere Anlage der phönizischen Seestädte und Jerusalems s. d. betr. Art.

Die palästinensischen Städte der alten Zeit werden sich nach Anlage und Ausgestaltung nicht wesentlich von den heutigen orientalischen Städten unterscheiden haben. Die enge krumme ungeordnete und nach jeweiligen Sonderinteressen angelegte Straßenführung ist nicht verändert worden. Die so häufig berichtete Zerstörung feindlicher Städte durch Feuer kann man wirklich nehmen, ein Stadtbrand mußte verheerend um sich greifen, aber ebenso wurden bei der leichten Bauart der Häuser die Städte schnell wieder aufgebaut. Von Plätzen und Märkten in unserem Sinn wird nicht berichtet. Der Marktplatz einer israelitischen Stadt ist der Platz am Stadthor. Der große Tempelplatz Jerusalems ist eine aus sich selbst erklärte Ausnahme. Auf den Straßen spielt sich das Leben ab, wie noch heutigen Tages im Orient, das öffentliche wie das private. Bazarstraßen hat es in alter Zeit ebenso gegeben wie Stadtteile, welche von bestimmten Gewerben innegehalten wurden (vergl. Jer. 37, 21; Neh. 3, 31 f. und den Artikel Jerusalem). Aber der Sammelpunkt des öffentlichen und geselligen Lebens war von alters her der Platz am Stadthor. Hier wurden die Gerichtsverhandlungen durch die Richter und Ältesten abgehalten 5 Mos. 21, 19 f., Kaufverträge und privatrechtliche Abmachungen vor Zeugen verhandelt Ruth 4, 1. 11. Auch die Redewendung „sein Name verschwindet aus dem Thor seines Dries“ Ruth 4, 10 ist beachtenswert, im Gegensatz zu dem Gegenteil, „berühmt in den Thoren“ Spr. 31, 23. Bei wichtigen öffentlichen Angelegenheiten setzt sich der König auf den Stadthorplatz 2 Sam. 19, 8. Micha, der Prophet, weisagt im Thore vor den Königen von Israel und Juda, die im königlichen Ornat auf Thronesseln sitzen. Herolde rufen die öffentlichen Bekanntmachungen unter dem Thor aus, vergl. auch Habakuk 2, 1, wo der Prophet auf der Mauer (des Stadthors) aufgefördert wird, seine Vision auf eine Tafel zu schreiben für alle Vorübergehenden. Ein weiter Platz vor dem Stadthor, dem Innern der Stadt zu gelegen, ermöglichte große Versammlungen am Thore Neh. 8, 16 „breite Gasse“), hier wird auch Markt gehalten 2 Kön. 7, 1. Es ist der Sammelpunkt der Spaziergänger, wo man sich des Abends erholt Hiob 29, 7; 1 Mos. 19, 1. Bei eintretender Finsternis wird das Stadthor geschlossen Joel 2, 5, unter dem Schutze desselben blieben auch Wanderer im Freien am Thorplatz zu Nacht 1 Mos. 19, 2; Ri. 19, 15 ff.

Hat die Stadt Festungsanlagen, so ist das Stadthor der Hauptstützpunkt für die Verteidiger und der Hauptangriffspunkt für die Belagerer. Die Israeliten werden den Festungs-

bau von den Kanaanitern gelernt haben, deren Städte und Burgen lange Zeit für sie uneinnehmbar gewesen sind. Dann wird das Stadthor zum Wachturm ausgebaut. Es erhält ein Wächter- und Türnerhaus. Vom Söller des Turmhauses aus kann der Wächter ankommende Fremde und anrückende Feinde signalisieren 2 Kön. 9, 17. Das Thorhaus enthält in Kriegzeiten eine Besatzung unter der Anführung des Thorhüters Jer. 37, 13. Das Thor selbst ist mit starken Pfosten und ehernen Riegeln versehen Ri. 16, 3; 1 Kön. 4, 13. In 2 Sam. 18, 24 wird ein Doppeltor mit dazwischen liegendem Hof erwähnt. Die assyrischen Denkmäler mit den Abbildungen eroberter Festungen geben trotz der primitiven Darstellungsweise zutreffende Vorstellungen von der Anlage der westasiatischen festen Städte, die unter einander nicht wesentlich verschieden gewesen sein können. Die Stadtmauer ist aus dicken Quadrern gebaut und so umfangreich, daß sie Raum genug für Scharen von Verteidigern bietet, die oben umherlaufen können Neh. 12, 31 f. Das Hauptangriffsmittel war der Sturmbock oder Mauerbrecher, ein schwerer aus Baumstämmen zusammengefügter Balken mit eisernem Kopf, der unter schützendem Dach an die Mauer herangefahren und durch Hebelvorrichtungen in stoßende Bewegung gesetzt wurde. Es galt von oben her die andringenden Belagerer durch herabgeworfene Geschosse und Steine und siedende Flüssigkeiten zurückzuweisen. Für die Belagerten mußte die Stadtmauer Raum haben zum Aufstellen von Wurfmaschinen, aus welchen schwere Steine in größere Entfernungen geschleudert werden konnten 2 Chron. 26, 15. An den wichtigsten und gefährdetsten Stellen erhoben sich mit Zinnen gekrönte Türme Zeph. 1, 16. Die Abbildungen der Assyrier zeigen an den Mauern hervorragende Vorbauten, von denen aus der Mauerfuß geschützt werden konnte. Wall und Graben müssen zunächst einen Schutz gegen die stürmenden Feinde gewähren. Wenn nicht ein natürlicher Wasserlauf den Vorwall ersetzt Nahum 3, 8, so wird ein künstlicher Wassergraben geschaffen und durch eine Vor-mauer gestützt. Es gab aber auch Festungswerke mit doppelter Festungsmauer, wie nach 2 Chron. 32, 5 Hiskia eine zweite Mauer gegen Sancheribs Belagerungsangriff um Jerusalem baut.

Die berühmteste Festung Palästinas ist das altkanaanitische Jebus, die Burgstadt Davids, Jerusalem. Das A. T. zählt nicht weniger als 12 Stadttore Jerusalems namentlich auf. Auch andere Städte noch hatten ein Kastell. Mit einer schirmenden Mauer wird wohl jede Stadt umgeben gewesen sein, vergl. auch Jos. 2, 5. Grenzhäute sind selbstverständlich Festungen. 2 Chron. 11, 5—12 enthält z. B. einen Festungskatalog der gegen die ägyptische Grenze um Jerusalem und Juda her angelegten Festungen. Die kriegerische Zeit der Makkabäer weiß von Befestigung vieler Städte zu berichten. Die in der Bibel nicht erwähnte Festung Machaerus am Toten Meere gehört zu den Festungsgründungen der letzten jüdischen Zeit. Mit dem Fall

Jerusalem und der Schleifung seiner Festungs-
werke ist die Bedeutung der anderen jüdischen
Festungen hinfällig geworden. Aber der Er-
oberer Jerusalems, Titus, hat nach dem Bericht
des Josephus noch der untergehenden Stadt die
Großartigkeit ihrer Befestigungen bezeugt.

Stadtmission. Die Großstädte mit ihrem
ungeheuren Wachstum sind der Stolz und die
Sorge unseres Jahrhunderts. Sie bilden die
Brennpunkte der Gegenwart. In ihnen sammeln
sich nicht nur Menschenmassen, sondern auch
die unsere Zeit bewegenden Mächte, und Ent-
scheidungen für weite Gebiete fallen in ihren
Mauern. Von ihnen gehen Lösungen für die
Kämpfe der Gegenwart aus, und ihre glänzende
Außenseite hat eine magnetische Anziehungskraft.
Mit dem äußeren Anwachsen hält aber das
Wachstum des Evangeliums nicht entfernt
gleichen Schritt, und je tiefer der Einblick in
die Entchristlichung und Entsittlichung, desto
ernster die Frage, ob hier noch Hoffnung für
das Wiederaufleben christlicher Weltanschauung
ist. Die Notstände ruhen auf dem Gebiete
des äußeren Lebens: die alte Bevölkerung
wird erdrückt von dem Zuzug, meist jungen
Leuten; um den vierten Teil des Lohnes ist
oft noch keine genügende Wohnung zu bekommen;
ungeeignete Wohnung und häufiger Wechsel
derselben muß hingenommen werden. Im
engeren Zusammenhang stehen damit die Not-
stände auf dem Boden des sittlichen Lebens:
Schlafburgen sind in die Familie aufgenommen,
unsunderte Ehen werden leicht geschlossen und
wieder aufgelöst, das Sparen und der Familiensinn
ist verpönt, die Unzucht und jede Art von
Ungebundenheit nimmt für sich volles Recht in
Anspruch, Autorität und Pietät gedeihen nicht
in dieser Luft. Hiezu kommen die Notstände
kirchlicher Art; in den Massengemeinden
unterblieb die Mehrung der Kirchen und der
seelsorgerlichen Kräfte; der Kirchenbesuch ist
keine Sitte mehr; Taufe und Trauung, Kom-
munion und kirchliche Beerdigung wird vielfach
nicht mehr begehrt. Doch hilft das Schelten auf
die Großstadt nichts, man muß sie einreihen in
die Aufgaben des Reiches Gottes. Als Bahn-
brecher der Stadtmission gilt David Nassmith,
geb. 1799 in Glasgow: seine Helfer waren
Laien, die geistlichen Zuspruch in die Häuser
brachten. Seit 1835 arbeitet die Londoner
Stadtmission jetzt mit 400 Stadtmissionaren an
Soldaten, Polizeibediern, Rutzknechten, Irlands-
Damen, verwahrlosten Kindern. Laut der
Dienstauweisung soll die Erlösungsbedürftigkeit
und die Rechtsfertigung die Hauptsache der Unter-
redungen sein. Die Stadtmission in Deutsch-
land vergißt die geistliche Einwirkung und
brüderliche Seelsorge nicht, knüpft aber häufig
an die Armenpflege an und pflegt die Werke
der Diaconie. Ihr Begründer ist Wichern, ihre
größte Ausgestaltung erfährt sie in Berlin durch
Hofprediger Stöder. Stadtmission im engeren
Sinne ist die meist unter einem Berufsarbeiter
der inneren Mission zusammengefaßte Thätig-
keit der Stadtmissionare; im weiteren Sinne
die gesamte Arbeit der inneren Mission in

einer Stadt durch die Mittel der persönlichen
Unterredung, der Bibelfunde, des Kindergottes-
dienstes, der Schriftenverbreitung, der Jugend-
pflege, der Gemeindepflege, des Kampfes gegen
Bettel, Trunksucht und Unzucht, der Arbeits-
vermittlung, des Dienstes an entlassenen
Sträflingen. Die Stadtmission hat das richtige
Verhältnis zu dem geordneten Amt auch unter
nicht leichten Verhältnissen zu suchen und die
Unterordnung unter dasselbe zu wahren; ist
der Prediger freilich ein Verkündiger des Un-
glaubens, so kann die Befolgung dieser Regel
ohne Verschulden der Stadtmission zeitweilig
unmöglich werden. Wenn es trotz ungeheurer
Verläumdungen seitens der Kirche heute z. B. in
Berlin nicht ganz schlecht steht, so ist dies zum
wesentlichen Teile der freiwilligen Arbeit der
Stadtmission zu verdanken. Das Christentum
ist nicht überwinden, sondern es bleibt die
Macht der Überwindung. In jeder Großstadt
sieht die Stadtmission nicht nur Ruinenstätte,
sondern auch Bauplatz, nicht nur Totenfeld,
sondern auch grüne Aue.

Stadtrecht. Ohne das Bewußtsein der
Stammeszugehörigkeit und das Anrecht auf den
Stammeschutz (1 Sam. 11, 3) aufzugeben,
haben die Städte ihre eigene Rechtsverwaltung
gehabt. Wie es Stammelteste und -fürsten
gab, so bildeten in den Städten die Ältesten die
lokale Behörde. Es sind die Geschlechtshäupter
und die angesehensten Familienrepräsentanten,
die Vertreter der Aristokratie der Städte, ver-
mutlich die Erstgeborenen der herrschenden Fa-
milien. Ri. 8, 14 nennt 77 Älteste und Ober-
sten (säre) der Stadt Sukkoth. In der Richter-
zeit wird ihre Macht eine unbeschränkte gemein
sein, während in der Königszeit die Könige
je nach der Ausdehnung ihrer Machtbefugnisse
auch ein Recht über die Einzelverwaltungen be-
anspruchten und in die Städte königliche Be-
amte (särüm 1 Kön. 22, 26) setzten. Aber die
Geschichte 1 Kön. 21 beweist, daß selbst die
Willkürherrschaft eines Ahab im Rechtsstreit
das patriarchalische und eingewurzelte Institut
der Ältesten nicht umgehen konnte. Dort wendet
sich Isebel an die Ältesten und Adligen als das
Richterkollegium. Andererseits wendet man sich
an den König als obersten Richter und höchste
Verursachung, zuweisen mit Umgehung des
lokalen Gerichts. Die im Umkreis einer Stadt
gelegenen Dörfer, Ortsgemeinden und Gefhöfe werden
als unter dem Schutz ihrer Stadt stehend auch
den Rechtsschutz der städtischen Gerichtsbehörde
in Anspruch genommen haben. Das 5. Buch
Mose ordnet das Rechtsverfahren der Ältesten-
gerichte in den Städten, und zwar übt das
Stadtgericht auch die Kriminaljustiz aus. Wenn
neben den Ältesten (zekenim) noch Richter
(sophetim) und Schreiber (soferim) genannt
werden, so ist wohl an einzelne Verwaltungszweige zu denken. Mit den letztgenannten kann
man die in den Makkabäerbüchern genannten
Schreiber vergleichen, welche in Kriegeszeiten als
Mienführer angestellt sind. Von Josiabab er-
zählt die Chronik (2 Chron. 19, 5 ff.), daß er
eine Gerichtsordnung für alle Städte erlassen

und in Jerusalem einen obersten Gerichtshof eingerichtet habe. Hier ist weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit vermengt. Die Beteiligung der Ältesten an der Rechtsprechung bleibt auch in nachexilischer Zeit bestehen (Esra 10, 14), die Bezeichnung wird zum Amtstitel und Älteste sind Beisitzer des Synhedriums (s. d.).

Staedele, f. Stigmatisation.

Stafelgebet, auch Stufengebet heißen in der Volkssprache die Orationen, welche bei dem Beginn der Vormesse der zelebrierende Priester vor den Altarisen resp. auf der untersten Stufe spricht (vgl. d. Art. Messe, Bd. IV, S. 567). Dem Ministranten liegt es ob, zu respondieren. In den Rubriken heißt das Stafelgebet von dem vornehmsten Stüde confessio. Außer diesem Sündenbekenntnis war in alter Zeit nur stilles Gebet üblich. Im elften Jahrhundert kam jedoch der Gebrauch des 42. Psalm's *Judica me, deus* auf mit der dem Psalm entnommenen Antiphone *introibo ad altare Deil*; nur diese, nicht aber der genannte Psalm findet bei den Totenmessen und den Temporalen der Quadragesima Verwendung. An das Sündenbekenntnis schließt sich die vom Zelebrierenden allein gesprochene Bitte um Sündenvergebung, die absolutio mit dem Kreuzzeichen. Im Oriente ist an Stelle der tiefen Verbeugung die Prostration üblich. Während des Aufstehens spricht der Priester die beiden Stillgebete mit dazu gehörigen Versikeln, woran sich der Altarkuß und die Incensation (s. d.) schließt. Daß der Chor während des Stafelgebets den Introitus singt, charakterisiert dasselbe als einen mehr privaten Akt des Priesters. — In den evangelischen gottesdienstlichen Gebrauch ist der wesentlichste Teil des Stafelgebets, das Confiteor, übergegangen, doch ist die ältere, an den vorreformatorischen Gebrauch sich anschließende Sitte, dasselbe auf der Altarstufe kniend zu sprechen, trotzdem Loehe auswärts dafür eintritt, im Gottesdienste nur selten zu finden, während das zum gemeindlichen Akte umgewandelte Confiteor vielfach Verwendung findet. Seit der ersten Zeit der reformatorischen Umgestaltung und Vereinfachung der gottesdienstlichen Formen geht jedoch eine andere Reihe von Kirchenordnungen nebenher, welche auf das Confiteor ganz verzichten. Auch ein Übergang von der ersten zur zweiten Form ist nicht selten, wie z. B. die mecklenburgischen Kirchenordnungen von 1540 und 1552 das evangelische Stafelgebet haben, die revidierte Kirchenordnung hingegen nicht.

Stauffortisches Buch wird von dem Ort seines Druckes die Rechtfertigungsschrift genannt, durch welche Markgraf Ernst Friedrich von Baden-Durlach (s. d.) seinen Übertritt zur reformierten Kirche hauptsächlich auch gegenüber seinem der lutherischen Kirche treu gebliebenen jüngeren Bruder Georg Friedrich († 1638) zu rechtfertigen suchte. Es ist 1599 erschienen und beschäftigt sich polemisch mit dem Konfessionsbuche, dem es Fälschungen der Zeugnisse der alten Kirche, auf die es sich beruft, nachweisen will, erklärt sich besonders gegen die Ubiquitätslehre und enthält des Markgrafen eigenes Bekenntnis in-

betreff des freien Willens, der Vorsehung und Prädestination, der Person Christi und der Sakramente. Natürlich rief das Buch Widerlegungsschriften hervor, so seitens der württembergischen und sächsischen Theologen. Ernst Friedrich blieb die Antwort nicht schuldig. Seine Absicht, seinem Lande die reformierte Lehre aufzudringen, wurde aber durch seinen plötzlichen Tod vereitelt.

Stähelin, 1. D. Ernst, reformierter Theolog, geb. 1829 in Basel, Sohn von Joh. Jak. St., stand auf dem Gymnasium zu Erlangen unter Döberleins Einfluß, wurde 1855 Pfarrer zu Rheinfelden, 1860 in Basel und starb 1888, ein gesuchter Prediger und treuer Seelsorger. Wertvoll sind auch seine beiden Hauptchriften: *Übertritt König Heinrichs IV. von Frankreich zur röm.-kath. Kirche* 2. Ausg. 1862 und *Joh. Calvin* 1863 ff. 2 Bde. — 2. (gräzisiert Chalybaeolus), Georg, daher auch „Weißer Zörg“ genannt, wurde 1520 als Helfer zu Baden (Wargau) von Zwingli für die Reformation gewonnen und zog zu ihm nach Zürich in dieselbe Wohnung. Nach vorübergehender Verwaltung mehrerer Pfarrstellen wurde er 1531 nach Zofingen berufen und verhalf hier der Reformation zum Durchbruch. 1543 kam er als Diaconus am Grobmünster nach Zürich, 1545 als Pfarrer nach Küti (Bern), 1559 nach Turbenthal (Zürich). Todesjahr ungewiß. Seine Selbstbiographie befindet sich in *Miscell. Tigurina* 1723. II. p. 680 ff. — 3. D. Joh. Jakob, reformierter Theolog, geb. 1797 in Basel, studierte in Tübingen (Steudel) und dann im Hause seines Vaters, eines reichen Kaufmanns, ein Jahr lang unter Leitung des hierzu von Berlin berufenen, noch nicht öffentlich dozierenden Hengstenberg Theologie und besonders Orientalia. Im J. 1823 habilitierte er sich in Basel, ward 1828 außerord., 1835 ord. Professor und starb 1875. Seine Spezialität war das A. T., zu dem er bei persönlicher Frömmigkeit eine maßvolle kritische Stellung einnahm; „das Ziel aller seiner wissenschaftlichen Arbeit“, erklärte er bei seinem 50 jährigen Dozentenjubiläum, „sei die Ehre seines Herrn und Heilands und der Dienst in seinem Reiche gewesen“, wie er es denn auch nach den Mitteilungen seines Sohnes wiederholt aussprach, daß er trotz aller Differenzen mit Hengstenberg sich im Grunde des christlichen Glaubens und Hoffens eins mit ihm fühle. Unter seinen Schriften sind zu nennen: *Kritische Untersuchungen über die Genesis* 1830; *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch*, die W. Josua, Richter, Samuelis, Könige 1843; *Die Messianischen Weissagungen* 1847; *Spezielle Einleitung in die canon. BB. des A. T.* 1862; *Das Leben Davids* 1866. Eine nähere Würdigung seiner Gesamtschriften in *HC.* Bd. 14. — 4. D. Rudolph, reformierter Theolog, geb. 1841 in Basel, ward nach theologischen Studien daselbst, in Berlin und Tübingen Pfarrer, habilitierte sich 1873 in seiner Vaterstadt und ward 1874 außerordentlicher Professor, 1876 Ordinarius. Er veröffentlichte u. a.: *de Wette* nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung 1880; *Zwingli und sein Refor-*

mationswerk 1883; Briefe aus der Reformationszeit 1887; Zwinglis Leben u. Werke, 2 Bde. 1895.

Stahl. Obwohl den Älten die Verarbeitung des Eisens zu Stahl bekannt war, tritt uns dies Wort selbst im A. L. wohl nur Naf. 2, 4 im Urtext entgegen, wo die Worte: „Seine Wagen leuchten wie Feuer“ besser überlegt werden: Neuer sprühen die Eisen der Heipanne und die Stahl- oder Eisenbeschläge der Streitwagen gemeint sind. Sonst ist wohl auch bei dem Eisenwerk (Ez. 27, 19) und bei dem Eisen von Mitternacht (Jerem. 15, 12) an Stahl zu denken, zumal die Chalyber im Pontus die berühmtesten Eisenwerke und Stahlfabriken hatten.

Stahl, Friedrich Julius, der berühmte Rechtsphilosoph und Vertreter des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der preussischen Union, war am 16. Januar 1802 in München als Mitglied einer strenggläubigen jüdischen Familie geboren und zeigte schon als Jüngling eine solche ungewöhnliche geistige und geistliche Begabung und Urteilskraft, daß er im 18. Lebensjahre bereits, nach Durchlaufung der gelehrten Schulen seiner Vaterstadt, das Gymnasiallehrercramen bestand, kurz darauf zur lutherischen Kirche übertrat und wenige Jahre später seine gesamte Familie an den Tauffeier begleiten durfte. In den Jahren 1819–23 studierte er in Würzburg, Heidelberg und Erlangen die Rechte. Namentlich die letzte Universitätsstadt ist für seine Geistesrichtung von großer Bedeutung geworden: auch auf ihn machte der reformierte Geistliche Kraft einen unauslöschlichen Eindruck. In seinem Fachstudium schloß er sich der historischen Rechtsschule an, deren Hauptvertreter Savigny (s. d.) war. So sehr er sich abgestoßen fühlte von dem mechanischen Schematismus der Hegelschen Philosophie, so großen Einfluß gewann Zerkung auf ihn, besonders seitdem er 1827 als juristischer Privatdozent in München in persönlichen Verkehr mit diesem trat. Bewußter evangelischer Glaube, scharfe historische Betrachtung und eine abgerundete philologische Schulausbildung bildeten die Brunnensubstanz für sein Hauptwerk: „Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht“, dessen erster Band bereits 1830 erschien und „die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf den Verfasser zog“. 1832 wurde er als Extraordinarius nach Erlangen, wenige Monate später nach Würzburg berufen, von wo er 1834 als Ordinarius für Staats- und Kirchenrecht nach Erlangen zurückkehrte. Zwar wurde er wegen Vertretung der Rechte der Stände des Landtages gegen Übergriffe der Regierung 1837 mit der neutralen Professur des Zivilrechts betraut; aber das hinderte ihn nicht, 2 Jahre später seine „Kirchenverfassung nach Recht und Lehre der Protestanten“ zu veröffentlichen, in welcher Zerkung er sich entschieden gegen die staatliche Lammerei in Fragen der Kirchenverfassung aussprach. Noch ehe eine neue Wahlregelung erfolgen konnte, erhielt er 1840 zugleich mit Zerkung auf Betreiben Savignys einen Ruf als Kirchen- und Staatsrechtslehrer nach Berlin. Friedrich Wilhelm IV., der mit Recht in ihm

einen hervorragenden Vorkämpfer seines Lieblingsgedankens vom christlichen Staate, der mit einer apokalyptisch verfaßten Kirche unauslöschlich verbunden sei, erkannte ihm bald volles Vertrauen und volle Gunst. Aber auch in der Öffentlichkeit fand der vielseitige, klare Dozent mit der bestehenden Redegabe einen großen Wirkungskreis. Die Auditorien waren oft überfüllt, auch von Nichtstudierenden, wenn er Kirchenrecht, Staatsrecht oder Rechtsphilosophie las. Bald griff er unmittelbar in das staatliche und kirchliche Leben ein. 1846 wird er in die Generalsynode berufen, 49 in die Erste Kammer, 50 in das Erfurter Parlament, 52 in den evangelischen Oberkirchenrat. Er war Präsident der Berliner Pastoralconferenz und von 1848–57 Vizepräsident des evangelischen Kirchentages. Den Höhepunkt seines Lebens bilden die Jahre 1849–57, somit auch den Höhepunkt seiner polemischen Thätigkeit (seine bedeutendsten Streitchriften s. unten). Es ist unmöglich, ins einzelne einzugehen: wie er die Krone als anerkannter Führer der Adelspartei gegen Übergriffe der Kammer vertrat und in allen politischen und sozialen Fragen seine Stimme erschallen ließ, so war er auch eine der am meisten Ausschlag gebenden Autoritäten in allen kirchlichen Bewegungen jener Zeit, ein wegen Schärfe und Geist gefürchteter, aber doch in hohem Maße von Freund und Feind geachteter Mann. Seine Stellung wurde besonders durch die unter Bunsens (s. d.) Ägide stattfindende Berliner Tagung der evangelischen Allianz 1857 erschüttert, sowie durch seinen Austritt aus dem evangelischen Kirchentag. Als vollends durch den Prinzregenten Wilhelm im folgenden Jahre ein liberales Ministerium berufen wurde und Stahl aus dem Oberkirchenrat scheiden mußte, wurde er völlig in die Opposition gedrängt, die er sowohl litterarisch als auf dem Rednerpult der ersten Kammer durchführte. Er hat den Umschlag in der Regierung des Königs Wilhelm nicht mehr erlebt, sondern starb am 10. August 1861 in Bad Brückenau in der Fülle seiner geistigen Kraft. Eine der markantesten und zugleich einflußreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit schied mit ihm aus dem Leben.

Stahls Bedeutung liegt zunächst auf staatsrechtlichem und politischem Gebiete, auf dem er sich mit Leo (s. d.) traf.

Vielleicht noch bedeutungsvoller, wenn auch nicht äußerlich einflußreicher, ist Stahls kirchenpolitische Theorie, da in ihr sich besonders scharf die von ihm bekämpften Gegensätze abheben. Wenn wir zunächst seine Aussagen über das Verhältnis von Staat und Kirche ins Auge fassen, so haben wir neben der „Rechtsphilosophie“ besonders 2 Schriften zu berücksichtigen: die schon genannte über die prot. Kirchenverfassung und eine kleinere Abhandlung: „Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum“, der Stahl selbst „einen besonderen Wert, sowohl nach Form, als nach Inhalt“ beilegt unter seinen kleineren Veröffentlichungen. Im Gegensatz zur liberalen Anschauung vom religionslosen Staate verteidigt er den christlichen Staat

im vollen Umfange (Verhältnis von Obrigkeit und Volk, innere Gliederung des Volkes, Verfassung, Gesetzgebung, Verwaltung, Völkerrecht, besonders Ehe und Volkserziehung sind ihm unverkennbar christlich beeinflusst). Wie jeder einzelne christliche Mensch hat nun auch der christliche Staat kraft seiner allgemein religiösen Aufgabe die Pflicht des Zeugnisses für das Christentum, d. h. die Pflicht, das sittliche Gottesreich nach dem Verstand des Christentums in die Wirklichkeit umzusetzen. So berührt sich also nicht nur die Mitgliedschaft, sondern sogar der Zweck des Staates mit denen der Kirche; eine Berührung der beiden ist unvermeidlich. Nun sind sie in gleicher Weise selbständige, göttliche Institutionen. Folglich hat keines von beiden das Recht, über das andere herrschen zu wollen. Aber doch hat der Staat, kraft seines Charakters als Rechtsinstitution und kraft jenes religiösen Zweckes, das *jus circa sacra*: er macht aus kirchlichen Pflichten bürgerliche dadurch, daß er sie rechtsverbindlich erklärt (z. B. Sonntagsruhe), ohne dabei jedoch seine Spontanität irgend zu schmälern. So kommt also dem Staate, bezw. dem Fürsten, das Placet (s. d.) zu, also eine Art von Mitregierung über die Kirche, die aber gebunden ist an den Grundsatz: das religiös Notwendige hat den bürgerlichen Rücksichten vorzugeben. So ist eine Trennung von Staat und Kirche für beide Teile unheilvoll; denn der Staat verliert seinen höchsten Zweck und die Kirche die rechtliche Kraft ihrer Anordnungen.

Was die Stellung St.'s zur Kirchenverfassung betrifft, so war er unbedingter Vertreter des Episkopalsystems und versucht im Gegensatz zu Höfling, Richter und Buchta (die Widerlegungen ihrer Sätze bilden Anhang der 2. Ausgabe der „Kirchenverfassung“) die göttliche Institution des Amtes und die Untrennbarkeit von Kirchenamt und Kirchenregiment; er vertrat auch das Recht der Synoden, „nicht selbst das Kirchenregiment zu führen, sondern dem Kirchenregiment lehramtlichen Anspruch zu geben“, also ähnlich dem der Stände gegenüber der Krone, und definierte die Kirche als „Gottesstiftung über den Menschen“, die Gemeinde als „die im Glauben verbundenen Menschen“; „die Bezeichnungen müssen unterschieden werden, . . . , aber sie dürfen nicht voneinander getrennt werden.“ Die Institution existiert nicht außerhalb der Gemeinde und diese nicht außer der Kirche.

Am wichtigsten ist Stahls Stellung zur Union. Der Erörterung über diese Zeitfrage verdanken wir sein 2. Hauptwerk „Die lutherische Kirche und die Union“, das zweifellos zu dem Bedeutendsten gehört, was überhaupt über den Gegenstand geschrieben worden ist. Es zerfällt in 2 Teile; der erste, bestehend aus 3 Büchern, weist die Unmöglichkeit einer konfessionellen Union der lutherischen mit der reformierten Kirche nach; der zweite bringt die Auseinandersetzung mit der preussischen Union in einem Buch. Der entscheidende Dissonanz der 2 Konfessionen, über den keine Brücke geschlagen

werden kann, ist nicht der mehr gesekliche Charakter, auch nicht die Kirchenverfassung der reformierten Kirche sondern ihr antimysterischer Lehrcharakter. Damit bezeichnet Stahl „die Vorstellung, daß es keine andere geistige Wirkung gibt, als durch Gedankenoperation; daß Gott nur unmittelbar und innerlich wirkt (Spiritualismus); das Axiom, daß in der Kreatur kein Moment der Heilswirkung liegen dürfe.“ Dieser antimysterische Gedanke läßt keine Union zu; „die lutherische Kirche muß jede Indifferenzierung, Vermittlung, Abschwächung ihres Bekenntnisses in diesen (scil. heilsmittlerischen) Stücken als Verleugnung ihres Glaubens von sich ferne halten.“ Denn das Wesen einer Union kann nur bestehen in einer „Einigung durch Indifferenterklärung der Unterscheidungslehren“. Dieser „verschiedene Geist“ der 2 evangelischen Kirchen wird dann im 2. Buche in den einzelnen Unterscheidungslehren nachgewiesen: Abendmahl, Sakramente, Person Christi, Prädestination, Schlüsselgewalt, Verfassung, Gottesdienstordnung. Nach dieser theologischen Grundlegung folgt im 3. Buche die eigentliche Erörterung der Unionsfrage. Diese Unterscheidungslehren sind weder bloße verschiedene Lehrtropen, noch bloße nichtfundamentale Lehren, noch bloß theologisch ohne besondere religiöse Wichtigkeit; auch steht der Wert der Einigkeit nicht höher als die Bedeutung dieser Unterschiede. Ferner haben ein Interesse an der Union nur die Reformierten, der Pietismus und die Vermittlungstheologie. Weiter gibt es staatsrechtlich keine Bekenntnisgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern beide stehen unvermischt neben einander, so daß die Union ihre Legitimation, den Rechtsbestand der lutherischen Konfession aufheben zu dürfen, noch schuldig ist. Ferner darf man nicht übersehen, daß die Union von dem Unglauben als Handhabe für seine Zwecke mißbraucht wird, daß sie selbst Konsequenzen provoziert, die weit über sie hinausführen, daß sie den Rechtsbestand der Kirche erschüttert. Nimmt man dazu noch jenen unüberbrückbaren Gegensatz in der Lehre als letzten entscheidenden Faktor, so ergibt sich die zwingende Konsequenz: grundsätzliche, unbedingte Gegnerschaft gegen jede Union zwischen Lutheranern und Reformierten. Aber trotzdem ist Stahl nicht nur persönlich in der Union geblieben, hat Sitz und Stimme im Oberkirchenrat gehabt, sondern kann schreiben: „es ist ein Gebot bei der lutherischen Kirche in der Union zu bleiben, nicht aber ihre gänzliche Aufhebung zu bezielen, noch um ihre Willen aus der Landeskirche auszuscheiden.“ Dieser Satz ist ausdrücklich gemeint lediglich von der in Preußen bestehenden Union. Trotz seiner unbedingten Verwerfung der Konfessionsvermengung gibt er nämlich doch die Zulässigkeit einer gescheidlich gewordenen unter der Bedingung zu, daß die Besonderheiten der 2 Konfessionen unberührt bleiben. Dies letztere weist er für die preussische Union nach; die streng genommen diesen Namen nicht verdiente: sie hat keine Bekenntnisgemeinschaft, wenn auch in den Bestimmungen nicht volle Klarheit herrscht; ferner

in ihre Abendmahlsgemeinschaft nur eine teilweife, insofern sie lediglich nicht versagt, aber nicht konfessionell gemischt geübt wird; sie hat kirchenregimentliche Gemeinschaft, aber amtliche Aufgabe der Behörde ist nicht nur Aufrechterhaltung der Union, sondern auch Sicherung und Pflege des Bekenntnisses; schließlich sind auch in der Kirchenordnung gesonderte Formen vorhanden. Dagegen würde ein Kirchenregiment mit unionistischer Tendenz schlechterdings unvereinbar sein mit dem luth. Bekenntnis. So ist also Stahl mit der preussischen Union seiner Zeit einverstanden, als einer zulässigen durch Garantierung des Bekenntnisstandes. Nur insofern diese Begrenzung der Union auf kirchenregimentliche Zusammenfassung statt hat, ist die Stellung der Lutheraner innerhalb der Unions-Landeskirche bestimmt einmal durch den allgemeinen Grundsatz gegen die Absonderung, ferner durch das Verhältnis zu der großen lutherischen Bevölkerung der Landeskirche, die man nicht aufgeben darf, und schließlich durch die Rücksicht auf den preussischen Staat, um die Trennung von Staat und Kirche nicht herbeizuführen (s. oben). So ist es nach Stahl keine Inkonsequenz oder Bekenntnisverleugnung, wenn er trotz seiner Verwerfung der Union doch innerhalb der preussischen verbleibt. Aber es wird von dem künftigen Vorgehen des Kirchenregiments abhängen, ob ein Verbleiben der Lutheraner in ihr in der Zukunft möglich sein wird. Zu Stahls Zeit befand sich alles im Fluss. Eine Vorsehung der Unionstendenz würde unheilvoll für alle Beteiligten sein; und das verbürgte Recht der luth. Kirche darf nicht angetastet werden. Die Breslauer Synode hatte vollkommen recht, als sie sich von der Landeskirche trennte; sie sind „die Märtyrer unseres Glaubens“, die es bewirkten, daß nicht die Union von 1817, sondern die Kirchenordnung von 1834 eine vollendete Thatfache wurde.

Von einer Reihe kleinerer Veröffentlichungen sei noch die Rede auf der Berliner Pastoralconferenz 1857 gegen die ev. Allianz und die Schrift: „Wider Bunsen“ 1855 hervorgehoben. Beide sind nahe verwandt miteinander; jene zeichnet sich aus durch vornehme Ruhe und Objektivität, in dieser bricht an manchen Stellen Unwille oder Spott hindurch. Gegen den platten Nationalismus Bunsens beleuchtet er die christlichen Begriffe Freiheit, Christentum, Toleranz, Kirche, Union; seine eminente dialektische Gewandtheit, seine unbedingte Überlegenheit finden hier ihren unverkennbarsten Ausdruck. In seiner Rede führt er aus, daß die Gegnerschaft gegen die evangelische Allianz nicht auf Selbsthätigkeit oder Überhebung beruht, sondern auf tatsächlichen Bedenken über die dort gepflegte Art der christlichen Gemeinschaft, die die Katholiken ausschließt von der Gemeinde der Heiligen, über die Vergleichsgültigkeit der Heilsmährheiten in ihrer ganzen Fülle, über die Gefahr der Union, über die verheerende unbegrenzte Religionsfreiheit auf dem Boden der ev. Anschauung, über das Verlangen, die Evangelischen zu einer Einheit zusammenzuschließen auf der religiösen Grundlage

der englischen Dissenters. Im Gegensatz zu dieser falschen Gemeinschaft der Heiligen entwickelt er dann die lutherische Anschauung: Katholiken, sogar Unitarier können in jener sich finden; überall, wo das Bekenntnis zu Jesus Christus sich lebendig erweist, sind Christen, mit denen Stahl sich auf gemeinamem Boden weiß, deren Wirksamkeit für das Reich Gottes er freudig anerkennt. Aber die Treue gegen Gott steht ihm höher als die Rücksicht auf Menschen. Nicht Lieblosigkeit läßt ihn gegen die evangelische Allianz auftreten, sondern die Erkenntnis ihrer Unklarheit und irrigen Auffassung, der Gehorsam gegen die erkannte Wahrheit.

Nach allem Angeführten kann das Urteil eines Lutheraners über Stahl nicht zweifelhaft sein. Zwar ist manches Auffallende in seinen Schriften und Reden, was er heute, nach 1/2 Jahrhundert, wohl selbst nicht mehr derartig aussprechen würde und seine Stellung zur Union widerspruchsvoll. Aber in den Grenzen seiner Zeit verdient seine geistliche Mäßigkeit und sein tiefes Verständnis für das lutherische Bekenntnis, die unantastbare Reinheit der Person, die von aller Starcheit freie Festigkeit des Charakters und der Überzeugung volle Achtung und Anerkennung. Wie es scheint, ist er nur bei einer Gelegenheit scharf geworden, in seiner Schrift gegen Bunsen, der die Arbeit seines ganzen Lebens gefährdete.

Von nichtlutherischer Seite freilich schwanken die Urteile über ihn, bei allseitiger Hochachtung vor seiner Persönlichkeit, zwischen gelehrter Widerlegung und achselzuckendem Aburteilen. War es doch seine ausgesprochene Absicht: „Ich will dem Rationalismus einen Denkstein setzen und ihn auf seinem eigenen Gebiete mit seinen eigenen Waffen durch die strengste, genaueste Gedankensfolge bekämpfen.“

Wenn er auch das Ziel nicht völlig erreicht hat: die konservative Partei und der gewaltige Aufschwung der gläubigen Kreise unter Geistlichen und gebildeten Laien sind noch heute Zeugnisse von seiner Wirksamkeit, besonders in Preußen.

Stählin, 1. D. Adolf von, Oberkonsistorialpräsident und Reichsrat der Krone Bayern, entstammt einem schwäbischen Pfarrhause und war geboren am 27. Oktober 1823 als der älteste Sohn einer kinderreichen Familie, in welcher reiche Geistesbegabung das beste Erbteil war. Sein Vater Martin Stählin war damals Pfarrer zu Schmähingen bei Nördlingen. Ein seltener Vern- und Wissensdrang bestimmte ihn frühzeitig zum Studieren, sein tiefreligiöser Sinn zur Wahl der Theologie. Nach vorübergehendem Besuch der Lateinschulen zu Memmingen und München bezog er das Gymnasium zu Augsburg als Zögling des „Kollegiums zu St. Anna“ und absolvierte dasselbe 1840, nachdem er in den 3 obersten Klassen in allen Fächern der Erste gewesen. Mit rastlosem Eifer studierte er in Erlangen. Nachdem er sich auch in der theologischen Prüfung ausgezeichnet hatte, brachte er 2 Jahre im Münchener Predigerseminar zu und wurde dann Vikar, darunter 6 Jahre bei dem durch das

Windsbacher Pfarrraisenhaus und das „Societisch-liturgische Korrespondenzblatt“ bekannten Kirchenrat Brandt, mit dessen jüngster Tochter er nachmals in die Ehe trat. Nach elfjähriger Kandidatenzeit erhielt er die Pfarrei Tauberschedenbach und bald darauf die zu St. Leonhard, beide im Kapitel Rothenburg ob d. Tauber, welches ihn, obgleich er der jüngste der Pfarrrer war, zum Senior wählte. Auch die oberste Kirchenbehörde zeichnete ihn durch Berufung in die theologische Prüfungskommission aus, in welcher langjährigen Thätigkeit er ebenso durch seine gründliche Gelehrsamkeit wie durch seine Humanität Anerkennung fand und die Herzen gewann. Ein reicheres und erwünschteres Arbeitsfeld erhielt er, als er 1864 zum ersten Pfarrrer in Nörblingen ernannt und in der k. Schulkommission mit dem Schulleferat betraut wurde. Hier entstand seine erste Schrift: „Zur Schulreformfrage“. Aber schon nach 2¹/₂ Jahren wurde er als Konsistorialrat und Hauptprediger nach Ansbach berufen, in welcher Stellung er 13 Jahre hindurch eine hervorragende Wirksamkeit entfaltete. Auf Grund seiner auf diesem Gebiete gemachten Erfahrungen schrieb er: „Das landesherrliche Kirchenregiment.“ 1879 wurde er zum Oberkonsistorialrat in München befördert, wo er in einer Abhandlung über Justin den Märtyrer ein specimen eruditionis lieferte und von der Erlanger Fakultät durch den Dr. th. ausgezeichnet wurde. Seit 1883 stand er als Präsident an der Spitze des Oberkonsistoriums und war zugleich als solcher Mitglied der Kammer der Reichsräte. In dieser Stellung gab er die Biographien „Löhe, Thomasius, Harleß“ heraus, welche zuerst in Herzogs Realencyklopädie erschienen waren. Die Biographie seines Amtsvorgängers D. v. Roth hatte er bereits für die „Allgemeine deutsche Biographie“ bearbeitet. Auch dem Andenken Dr. v. Scheurll widmete er ein dessen Bedeutung würdigendes Lebensbild. Von seinen bedeutsamen Reden in der I. Kammer des Landtags zogen diejenigen über das 7. Schuljahr, über die Redemptoristen, über den Einfluß des Vatikanums auf unsere öffentlichen Verhältnisse, über den Wert der klassischen Studien, über das Duell, über den Geist der Universitäten die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Ebenso wirkte er als Leiter der Generalsynoden durch seine Eröffnungs- und Schlußansprachen, die oft ganze Programme enthielten, klärend, versöhnend, begeisternd. Am 9. Dezbr. 1894 vollzog er auf Antrag der deutschen luth. Gemeinde in Paris die Weihe ihrer neu erbauten Kirche und hielt die erste Predigt in derselben. Als Vorsitzender des Missionskongresses in Leipzig (seit 1895) pflegte er derselbst alljährlich die jungen Missionare auszugeweihten und abzuordnen. Seine letzte Schrift war ein Vortrag über „Philipp Melancthon“, den er in Augsburg am 400. Geburtsfeste des Verfassers der Augustana gehalten. Er starb am 4. Mai 1897 an den Masern. Stählin war eine tief angelegte, ideale Natur, ein Theologe von kindlicher Glaubigkeit und wissenschaftlicher Gründ-

lichkeit, von Entschiedenheit im Prinzip ohne Engherzigkeit und von persönlicher Liebenswürdigkeit, wie sie sich selten vereinigt finden. Unter seinem Präsidium wurde die von Harleß begonnene bekenntnismäßige Ausgestaltung der bayerischen lutherischen Landeskirche in friedlicher, ungehemmter Weise vertieft und erweitert, namentlich auf dem Gebiete des Religionsunterrichts, der Innern Mission, der Kandidatenfortbildung, der synodalen Institutionen. Seine Biographie gab sein Neffe Dr. Otto Stählin heraus. — 2. Leonhard, Lic. theol., Konsistorialrat in Bayreuth, Bruder des vorigen, geboren am 13. Dezember 1835 in Weßheim (Mittelfranken), wurde nach vollendeten philosophischen und theologischen Studien in Erlangen, wo er namentlich von Hofmann tiefe Eindrücke empfing, und nach langer Vikariatszeit 1866 Pfarrrer in Wilzburg bei Weissenburg a. S., 1869 in Baldingen bei Nörblingen, 1874 in Beyerberg, 1880 in Bayreuth und ist seit 1892 daselbst geistliches Mitglied des Konsistoriums. Auf Grund eingehender philosophischer und theologischer Studien, die ihm 1891 das Ehrenamt eines Mitgliedes der theologischen Prüfungskommission für die Kandidaten des Predigamtis eintrugen, veröffentlichte er verschiedene wissenschaftliche Vorträge und Abhandlungen in kirchlichen Zeitschriften, 1873 die Schrift: Katholizismus und Protestantismus. Darstellung und Erläuterung der kirchengeschichtlichen Ansicht Schellings, und 1888 ein sehr bedeutendes Werk: Kant, Loge, A. Ritschl, in dem er die Erkenntnistheorie des letzteren in ihrer Abhängigkeit von den früheren nachwies. 1892 erschien sein auf der Leipziger Pastorkonferenz gehaltenen Vortrag: Christentum und heil. Schrift. Die Erlanger Fakultät ehre ihn 1885 mit der Promotion zum Lic. theol.

Stallen, f. Storar.

Stall, nur Ps. 50, 9; Mich. 2, 12 und Joh. 10, 16 von Luther gebraucht, war in Israel der gewöhnliche Aufenthaltsort des Viehs während der Regenzeit. Es dienten dazu Höhlen, an deren Ausgang die menschliche Wohnung gebaut wurde, so daß bei Überfüllung der letzteren die Reisenden auch wohl bei den Tieren selbst wohnten. Nach Meinung der Alten ist Jesus in einem solchen Stall geboren. S. dagegen Herberge.

Stallbrach, Missionar bei den Buriäten, f. Selingsk.

Stammbaum Christi, f. Geschlechtsregister.

Stämme Israels. Das israelitische Volk, die Nachkommen Jakobs zerfiel in 12 Stämme, erwachsen aus den 12 Söhnen Jakobs, von welchen Ruben, Simeon, Levi, Juda, Jasschar, Sebulon Söhne der Lea; Gad, Asser von Leas Magd Silpa; Joseph und Benjamin Söhne der Rahel; Dan, Naphtali von deren Magd Bilha waren 1 Mose 29 ff. Da nach 1 Mose 48, 5 die Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, an ihres Vaters Stelle traten, so wären es eigentlich 13 Stämme, aber Levi erhält eine Sonderstellung und späterhin kein Stammgebiet, so daß nach der Einnahme Kanaans die Zwölfzahl

aufrecht erhalten wurde. Diese Zahl lag auch bereits der Lagerordnung zu Grunde. In der Mitte um das Heiligtum herum lagerte Levi, nach jeder Himmelsrichtung drei Stämme: Juda, Naichar, Sebulon; — Ruben, Simeon, Gad; — Ephraim, Manasse, Benjamin; — Dan, Aser, Naphtali (4 Moie 2, 2 ff.). Andere Reihenfolge, als 1 Moie 29 ff. angegeben, findet sich 1 Moie 49; 4 Moie 1, 5 ff.; 1 Chron. 2, 1; 4 Moie 34, 19 ff. offenbar mit Bezug auf die geographische Lage des später von ihnen eingenommenen Besitzes. Vgl. die Anordnung Ezechiel 48. In Bezug auf das Rangverhältnis ist an Stelle des Ruben, der sein Erstgeburtsrecht verloren hatte, Juda getreten, 1 Moie 49.

Der Stamm zerfiel in Geschlechter mischpachoth, deren Zahl für jeden Stamm nicht feststehend war. Nach 4 Moie 26 kommen auf Ruben 4 waffenfähige Mannschaft 43 730), auf Simeon 5 (22 200), auf Gad 7 (40 500), auf Juda 5 (76 500), auf Naichar 4 (64 300), auf Sebulon 3 (60 500), auf Manasse 8 (52 700), auf Ephraim 4 (32 500), auf Benjamin 7 (45 600), auf Dan 1 (64 400). Ist die Zahl derselben zunächst entsprechend der Zahl der Söhne der Kinder Jakobs, so wurde diese Zahl doch auch beibehalten, wenn ein Geschlechtererbe ohne Erben starb, z. B. Juda hat fünf Söhne: Ger, Onan, Sela, Perez und Serah; demnach 5 Geschlechter: Ger und Onan starben ohne Nachkommen, dafür treten zwei Söhne des Perez ein, Hezron und Hamul, und bilden neue Geschlechter, 4 Moie 26, 20 ff. Andererseits bildeten sie im Laufe der Zeit neue Geschlechter durch Abzweigung. Josua 19, 40, 48 ist von einer Mehrzahl der Geschlechter Dans die Rede. Das 1 Sam. 10, 21 genannte benjaminitische Geschlecht Matri, aus dem Saul stammte, kommt sonst nirgend vor. Nur bei Levi stammen die Geschlechter nicht von den drei Söhnen Levis ab, sondern von seinen acht Enkeln, 4 Moie 3, 17 ff., anders 4 Moie 26, 57 ff.

Die weitere Unterabteilung der Geschlechter bilden die Väterhäuser both-aboth. herstammend von den Söhnen der Geschlechterväter. Zu diesen Väterhäusern gehörten dann alle einzelnen Familien und Familienhöflichkeit. Hierneben kommt der Ausdruck Vaterhaus vor als Bezeichnung der von einem Vater gegründeten Familie, hat also nichts mit jener obigen genealogischen Bezeichnung zu thun.)

An der Spitze des Stammes standen die Fürsten, neschiim, 4 Moie 1, 44; 7, 11; auch Häupter der Stämme roschimim genannt; diese Würde ruhte auf der Erstgeburt. Es ist der Geburtsadel der Völker. An der Spitze der Geschlechter und Vaterhäuser standen die Häupter, und diese Häupter bildeten die „Ältesten“.

Was nun die Geschichte der Stämme anlangt, s. im besonderen die eing. Art. Im allgemeinen ist zu bemerken, daß nach der Wüstenwanderung Aser, Gad und halb Manasse das Thierdenland besaßen, dem ihren Brüdern nach der Eroberung des Westjordanlandes helfen mußten.

Durchs Los wurde jedem Stamme sein Erbtheil; freilich nahmen sie es nur erst nominell in Besitz und mußten sich das Land, namentlich aber die Städte erst erobern, was bis in die Königszeit währte. (Josua 15, 63; vergl. mit 2 Sam. 5, 6 ff.). Über das jedem Stamm zugefallene Gebiet siehe bei Josua Kap. 13—21.

So lange der Wüstenzug währte, bildete Israel eine geschlossene Einheit, nach der Besitznahme des Landes finden wir diese nicht mehr. Sowohl die ostjordanischen Stämme als auch teilweise Simeon geben ihr Nomadenleben nicht auf, während die anderen Stämme zum Ackerbau übergangen; dadurch wurde ihre Politik auch eine andere. Der Nomade führt sein Hab und Gut, weil beweglich bei sich; wird er überfallen, ist dieses leicht auf die Tiere geschafft, und während die Männer sich zur Wehre setzen, gewinnen die Weiber mit dem Troß Zeit zur Flucht; andererseits kann ihm leichter vom Nachbarstamm Hilfe gebracht werden, da dessen Troß auf die Lasterie gepackt, einen Zufluchtsort erreichen kann. Anders liegt die Sache beim Ackerbauer. Da sein Hab und Gut festliegend ist, so würde er durch die Flucht alles verlieren, daher ist er zur Verteidigung seines Bodens gezwungen; es muß aber jeder auf diese Verteidigung bedacht sein, und daher ist dem Ackerbauer nicht so rasch und leicht Hilfe vom Nachbar zu erlangen. Daher sehen wir denn auch die ackerbautreibenden Stämme Israels jeden eine Sonderpolitik treiben. Das Buch der Richter zeigt uns die Kämpfe nicht Gesamtisraels, sondern nur immer eines oder einzelner Stämme, und im Deborahlied (Richter 5, 15 ff.) wird teils die Klage, teils der Spott darüber laut, daß manche Stämme zu Hause geblieben seien. Es war die Aufgabe und das Werk der Könige, die zur Nothierung tendierenden Stämme zu einer Macht zu einigen, aber schon während der zweiten Dynastie kam es zur definitiven Trennung zwischen Nordisrael und dem Reich Juda. Freilich den Segen des Königtums hatten auch die nordisraelitischen Stämme eingegeben, so daß sie nicht wieder in die einzelne Stammes- und damit Sonderpolitik verfielen, sondern sich zu einem Reich zusammenfanden. Man nennt Nordisrael gewöhnlich das Zehnstämmereich, aber es ist schwierig, anzugeben, welche zehn Stämme dies Reich bildeten. Levi kommt nicht in Betracht. Auf Grund von 1 Kön. 12, 21; 2 Chron. 11, 3, 23 ist man gewohnt, die beiden Stämme Juda und Benjamin als zum Reich Juda zu rechnen, allein dann müßte Simeon, welcher südlich von Juda sein Territorium hatte, zu Nordisrael gehört haben. Die 2 Chron. 15, 9; 34, 6 als zu Nordisrael gehörend erwähnten Simeoniten werden ausdrücklich als Fremdlinge bezeichnet, also solche, welche ihren Stammsitz verlassen und sich anderwärts angesiedelt hatten. Da auch Saul aus Benjamin stammte, so hatte dieser Stamm schwerlich Sympathie für das davidische Königtum. Nun wird 1 Kön. 11, 13, 32, 36 ausdrücklich gesagt: „Einen Stamm will ich deinem Salomo Sohn geben um Davids willen“ und

ferner heißt es 1 Kön. 12, 20 „und folgte niemand dem Hause David, ohne der Stamm Juda allein“. Danach wird man den Stamm Benjamin zu Nordisrael rechnen müssen, daher werden die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho, ja selbst die zwei Stunden nördlich von Jerusalem gelegene Grenzfestung Rama (1 Kön. 15, 17, 21.) als Städte Nordisraels genannt. Es mögen sich freilich einige südliche Landstriche des Stammes Benjamin zu Juda geschlagen haben, so daß Benjamin neben Juda genannt wird. Andererseits wird die simeonitische Stadt Beerseba 1 Kön. 19, 3 als in Juda gelegen bezeichnet, woraus man schließen kann, daß der Stamm Simeon sich schon früh mit Juda verschmolzen hat. Demnach bildete der eine Stamm Juda mit geringen Grenzgebieten von Benjamin das Reich Juda. Zu Nordisrael gehörten: Ruben, Gad, Manasse, Dan, Aser, Naftal, Sebulon, Naphtali, Ephraim und Benjamin.

Nach der Wegführung der Nordisraeliten ins Exil waren doch noch Einwohner im Lande geblieben und hielten die Stammeszugehörigkeit fest 2 Chron. 30, 9 ff.; doch fehlen hierüber genauere Angaben. Aus dem babylonischen Exil kehrten namentlich Angehörige des Stammes Juda und Benjamin sowie Leviten zurück. In der späteren Zeit, als das samaritanische Gemeinwesen sich gebildet hatte, hat auch unter den im Lande gebliebenen Stammesangehörigen das Bewußtsein, zu den Stämmen Israels zu gehören, sich verloren.

Bei den heutigen Juden weiß man nicht mehr, welches Stammes sie sind. Nur einige leiten ihre Abstammung von Levi ab, welche bei einem Begräbnis nicht mit auf den Friedhof gehen dürfen, auch eine besondere Begräbnisstelle haben.

Die Kritik läßt die 12 Stämme bestehen. Dieselben sind jedoch nicht gleichzeitig in der Geschichte aufgetreten. Demgemäß, daß sie die Geschichten der Erzväter für Sagen erklärt, ist auch die Abstammung der zwölf Stämme von 12 Söhnen Jakobs eine Sage. Die israelitischen Stämme unterscheiden sich in nichts von den Kanaanäern, Midianitern, Moabitern u. Ihre ursprünglichen Sitze waren das Ostjordanland. Sei es infolge von Uebersiedlung, sei es durch Druck feindlicher Stämme, sind einige nach dem Westjordanland hinübergezogen, denen mehrere folgten; hier haben sie zunächst friedlich mit den Ureinwohnern gelebt und sich durch Konnubium vermisch; erst in der Königszeit tritt ein Gegensatz ein. Einzelne Stämme wie Ruben, Simeon, Levi sind von anderen Stämmen amalgamiert oder vernichtet, so namentlich Levi, der ein rein weltlicher Stamm war. Nach der Deutung von 1 Mose 34 sind infolge eines friedlichen Vertrages israelitische Elemente in die kanaanitische Stadt Sichem eingewandert (Dina). Diesen Umstand benutzten Simeon und Levi zum Ueberfall, um die Stadt in ihre Gewalt zu bringen; den negativen Erfolg berichtet 1 Mose 49, 5—7. Die kanaanitischen Stämme vereinigen sich und sprengen die Stämme völlig auseinander.

Während aber Simeon sich wieder sammelte und im Süden des Landes sich ansiedelte, ist dies Levi nicht gelungen. Weil aber Moses der Stifter der israelitischen Religion aus dem Stamm Levi war, so nahm man die Angehörigen dieses Stammes gern zu Priestern (Richter 17), andererseits war ihre Besitzlosigkeit ein Grund, sich priesterlichen Funktionen zu widmen. Da ein solcher Priester aus dem Stamm Levi Ansehen genoß, so behaupteten auch Priester anderer Abstammung ihren Ursprung von Levi, wodurch die Zahl der levitischen Familien wuchs und sich dann allmählich die Ansicht geltend machte, Priester und Leviten seien eins (s. Wellhausen, Prolegomena p. 149 ff. Stade, Geschichte des Volkes Israel I 145—172).

Stammregister, s. Geschlechtsregister.

Stämpfel, nur Sprüche 27, 22 gebraucht, bedeutet die Mörtserkeule, den Stößel, mit dem die Körner im Mörtser zerstampft wurden.

Stancarus (Stancaro), Franz., im Anfang des 16. Jahrhunderts in Mantua geboren, einer der Emigranten, die um des Evangeliums willen unter der Verfolgung von Papst Paul III. aus Italien fliehen mußten, war ein hervorragender Streittheologe in den osiandrischen Streitigkeiten. Von hohem Selbstbewußtsein getrieben, suchte er als Professor in Königsberg dem mächtigen Einfluß Osianders die Spitze zu bieten. Als ihm dies nicht gelang, verließ er Königsberg, ging nach Frankfurt a. O., hielt sich dann in Polen, Ungarn und Siebenbürgen auf und führte — unentwegt seine Theologumena verfechtend — ein unstetes Wanderleben bis zu seinem 1574 in Stobitz erfolgten Tode.

Seine Hauptlehre, die er — wie es scheint, um Osiander zu widerprechen — aufstellte, gipfelte in der Behauptung, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mitler sei, während Osiander (s. d.) lehrte, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur. In seiner Schrift de trinitate et mediators den trinitarischen Unterschieden alle Realität entziehend behauptet er, daß die Menschwerdung Christi eigentlich eine Menschwerdung der ganzen Trinität sei. Die drei Namen der Trinität und die Thatfache, daß in der Schrift der Sohn als der Menschgewordene bezeichnet wird, müsse man einfach als revelatio annehmen, ohne eine Erklärung zu fordern. Die in Christo erscheinene Gottheit aber habe sich in keiner Weise mit der Menschheit verbunden, so daß die That der menschlichen Natur nicht eine That der göttlichen sei. Die göttliche Natur könne sich auch in menschliche Dinge nicht einlassen, und darum habe lediglich die menschliche Natur die gesamte Berufsthätigkeit vollführt. — So interessant diese Lehre für die dogmengeschichtliche Beurteilung des osiandrischen Streites ist, so wenig Bedeutung hat sie für das religiöse Bewußtsein; sie scheint in der That von dem scholastisch gebildeten Autor nur aus intellektualistischem Interesse aufgestellt und nur aus Rechthaberei auf allen möglichen Synoden und in den verschiedensten Schriften unter maßlosen Schmähungen der Gegner ver-

teufel: worden zu sein. Zu diesen gehörten auch die Unitarier bezw. Sabellianer Gentilis, Nesmeniti, Blandrata u. a., denen er aber bei seinen abstrakten Gottesbegriff im tiefsten Grunde genäherwand war.

Von seinen Schriften ist zu nennen: De trinitate et mediatore; apologia contra Osiandrum; de trinitate et unitate. Ein auß. Verzeichnis derselben siehe bei Salig, Vollst. Literatur der Augsb. Konf. II. 714: vgl. auch Schlüsselburg, catal. haereticorum IX, p. 38. Hartnoch Prieur. A.-Weich. I. 342. Dörner, Christologie II, 589 f. H. Schmidt, RE. XIV, 590—595.

Stand. Jeder Mensch findet sich im Lauf seines Lebens als Mitglied eines Standes, d. h. eines jener Gemeinschaftskreise, welche mehrere Menschen mit einander zu gewisser Gleichartigkeit verbinden und, indem sie das thun, dieselben zugleich von den Gliedern anderer Gemeinschaftskreise in derselben Weise absondern und trennen. Von Ständen spricht man aber nur da, wo es sich um geschichtlich gewordene Größen handelt, sei es, daß diese durch soziale oder politische Bewegungen entstanden sind, oder durch gemeinsame Arbeit, so daß alles Uhnliche, was die moderne Vereinsthätigkeit schafft, hier nicht in Betracht kommt. Der Charakter der Stände ist bald mehr politisch, bald mehr sozial, oder beruht primär auf gemeinsamer Arbeit. Das letztere ist z. B. bei den Berufsständen der Fall, das zweite bei den Unterschieden von Adel, Bürger und Bauer, das erste bei den Gliederungen der antiken Völker, aber naturgemäß hat jeder Stand auch auf den anderen beiden Gebieten Bedeutung, welche ihn nicht in erster Linie bestimmen. In solchem Stande findet sich nun jeder zu seiner Zeit. Mancher von der Geburt an, wie der „Adlige“ und der „Knecht“. Andere werden hineingeführt. Dabei sind viele Ursachen wirksam. Rank, Wohnort, Sitte, väterliche Bestimmung, Bildungsmittel, Gaben, Neigungen u. s. w. Es ist auch bei dem, welcher scheinbar ganz frei sich seinen Stand und Beruf erwählt, doch das Maß der Freiheit verhältnismäßig gering. Aber ebenso gewiß ist dem Christen auch die Überzeugung, daß Gottes Vaterhand dabei im Spiele ist und daß, wenn ich nun in einem bestimmten Stand verharre oder in einen hinein-gekommen bin, diese Angelegenheit zu meinem Stande dem Willen Gottes anvertraut.

Töngsmäß stellt jeder Stand seinem Gliede eine edle Gottesgabe und reichliche Aufgabe. Ich soll in diesem meinem Stande mein Christentum bewahren und denselben in allen den Aufgaben, die er stellt, für meine zeitliche und ewige Umgestaltung verwerten und zu einem Mittel der Förderung des Reiches Gottes machen. Dies ist meine Zeit und die ihr eigenunterschiedenen Stände nach St. Paulus 1 Kor. 7, 17 ff. auf das bestimmteste ausgesprochen. Die Welt-, Standes- und Berufspflicht, wie sie lange Zeit nach die Alledröhen Charaktere der Kirche anzog, liegt nicht auf der Linie der apostolischen Erwählung oder der Verwertung des ererbten Standes. Dieser will, vorausgesetzt, daß er

nicht an sich (wie z. B. der eines Kupplers oder Schmugglers) unehrlich und wider Gottes Gebot ist, vielmehr als ein von Gott begrenztes und gewolltes Gebiet angesehen werden, das für das Reich Gottes nach innen und außen nutzbar gemacht wird. Der Christ hat deshalb zunächst dafür Sorge zu tragen, daß sein Herz die rechte Stellung zu seinem eigenen Stande und zu den anderen Ständen gewinnt. Er wird hier das Richtige finden, wenn er sich dessen allezeit bewußt bleibt, daß er als „Gottes Kind“ einem Stande angehört, der so hoch erhaben ist über alle Stände dieser Zeit, daß auch der niedrigste Stand ihn nicht erniedrigen und der höchste nicht erhöhen kann. So wird er im niedrigen Stand die Versuchung der Unzufriedenheit, des Neides, des Standeshasses, im hohen die gleich große des Stolz und der Verachtung der Brüder überwinden. Denn in Bezug auf die innere Entwicklung ist jeder irdische Stand so gut wie der andere, und es macht keinen Unterschied, ob ich als Knecht oder König auf Erden wirke, — wenn ich nur bei meiner Arbeit von dem Gehorsam gegen Gott getragen und von der aus dem Glauben strömenden Liebe getrieben werde und mich darin treu erweise nach dem Maß meiner Kräfte und Aufgaben. Und das ist eben die praktische Bethätigung der rechten Herzensstellung, die ich zu meinem Stande einnehmen soll, treue Ausübung meiner Standespflichten. Andererseits würde es ein dem Geist des Christentums nicht entsprechender Radikalismus sein, wenn man diese für die innere Entwicklung des Christen feststehende Gleichwertigkeit aller Stände auch für ihre Beziehung zu dem inmitten der weltlichen Reiche sich entfaltenden Reiche Gottes behaupten wollte. Hier zeigt schon der Umstand den richtigen Weg, daß der Fürbitte der Christen die Obrigkeiten sonderlich empfohlen werden (1 Tim. 2, 2). Es hat allerdings der Stand eines Fürsten oder Beamten und Geistlichen eine größere Bedeutung für das Reich Gottes als der eines Schuhmachers oder Tagelöhners, wie das auch die Reformatoren durch den so bedeutamen Gedanken der „praecipua membra ecclesiae“ ausgesprochen haben. Und diese Tatsache ist so von dem Christen anzuerkennen, daß er, wenn in bedeutsamerem Stande, um so sorgfältiger in der Erfüllung seiner Pflichten ist, und, wenn in niedrigerem Stande, für die Träger der höheren Standespflichten die Fürbitte der christl. Liebe übt.

Diese Differenz der Stände ihrem Werte nach legt, ganz abgesehen von dem auch im Christentum nicht unberechtigten Streben nach der Steigerung des persönlichen Wohlergehens und nach der Möglichkeit, die eigentümlichen Gaben und Kräfte, welche man empfangt, zu betätigen, auch unter dem Gesichtspunkt der irdischen Pflicht die Frage nahe, ob und wann es ratsam sei, nach einem anderen bezw. höheren Stande zu wechseln. Denn in dieser Beziehung die Stelle 1 Kor. 7, 21 den Sinn haben sollte, daß ein Knecht, in die Möglichkeit versetzt, frei zu werden, doch lieber in seinem Stande bleiben und ihn dazu benutzen solle, in den besonderen Schwierigkeiten

desselben seinen Glauben zu bewahren, so wäre das Wort doch nur anzusehen wie eine pädagogische Mahnung des Lehrers, die Gräben nicht zu umgehen, sondern an ihnen die Sprungkraft zu üben, oder wäre von dem Gedanken getragen, daß es leichter ist, sich in gewohnten Verhältnissen richtig zu verhalten als in ganz neuer Lage. Aber wie dem auch sei, wir finden sonst in der Schrift Ständes- oder Berufswechsel, wie denn Lukas der Arzt ein apostolischer Gehilfe wurde. Es kann deshalb nicht unrecht sein, wenn jemand, sobald sich die Gelegenheit ihm öffnet und wofern die Gaben vorhanden sind, nach einem Beruf trachtet, der Gelegenheit zu größerer Wirksamkeit für das Reich Gottes darbietet, und daß bei der Beratung und Erziehung der Jugend nach diesem Gesichtspunkt verfahren wird. Nur sollte man sich hüten, die Gedanken des besseren Einkommens oder der höheren gesellschaftlichen Stellung — wenn sie, was an sich kein Unrecht wäre, mitwirken — durch jenen christlich-ethischen Zweck zu verhüllen oder gar den Ehrgeiz und Hochmut unter denselben zu verbergen. Es ist immer ein Zeichen verkehrter Herzensstellung, wenn man „nach hohen Dingen trachtet“. Gerade bei der Beurteilung der durch die Verschiedenheit der Stände entstehenden Fragen und der praktischen Bethätigung der mit ihnen gegebenen Pflichten gilt es zu beten: „Schlecht und recht, das behüte mich; denn ich harre deiner“ Ps. 25, 21 oder was Ps. 139, 23 und 24 geschrieben steht.

Stand der Unschuld = Urstand, i. d. u. „Unschuld“.

Stände Christi (status Christi duplex). Die Lehre von den beiden Ständen Christi, deren Schriftgrund die Stelle Phil. 2, 5–11 bildet, durch welche das geschichtliche Leben und die geschichtliche Entwicklung des Gottmenschen ihre Darstellung finden, das Christusbild seine konkrete Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt und der enge Zusammenhang der Person und des Werkes Jesu Christi zur Erscheinung kommt, so daß die altlutherische Dogmatik den locus de statibus Christi erst nach dem locus de officio Christi behandelt, — diese Lehre ist erst von den späteren Dogmatikern von Johann Gerhard an im einzelnen systematisch durchgearbeitet und fixiert, nachdem die Unterscheidung eines Standes der Erniedrigung (st. exinanitionis oder humiliationis) und eines Standes der Erhöhung (st. exaltationis) schon von Luther und der Kontroversienformel (vgl. epit. 7–11) im Zusammenhang mit der Lehre von der communicatio idiomatum (s. d.) angebahnt war. Als die wesentlichen Punkte der dogmatischen Entwicklung, welche schließlich in dem orthodoxen System ihren Abschluß fand, sind hier einerseits die Kontroversen im lutherischen Lager selber über die Fassung der Erniedrigung (Kenose) Christi, anderseits der Kampf mit der reformierten Erneuerung des alten Nestorianismus um die reale Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur im Stande der Erhöhung (das genus majestaticum der Trinitätskommunikation) und besonders um die Allmacht und

Allgegenwart der Menschheit Christi zu bezeichnen. Dafür muß auf die Artikel „Kenose“, „tenotisch-tryptischer Lehrtreue“, „communicatio idiomatum“, „Ubiquität“ verwiesen werden. Es wird sich hier nur darum handeln können, die Lehre der lutherischen Dogmatik von den beiden Ständen Christi kurz im Zusammenhang darzustellen, während die einzelnen Momente, in denen die Erniedrigung bzw. die Erhöhung verläuft, in den betreffenden Einzelartikeln eine ausführliche Behandlung gefunden haben.

Zunächst ist noch einmal vorweg zu betonen, daß sich sowohl die Erniedrigung, als auch die Erhöhung nicht auf den ewigen Logos als solchen, sondern auf den historischen Gottmenschen (den *lóyos éwακνωτός*), wie er das Resultat der Menschwerdung ist, bezieht und zwar näher auf diejenige Seite seines Wesens, welche einer solchen Veränderung fähig ist, wie sie mit der Erniedrigung und Erhöhung ausgegagt wird, d. h. auf seine menschliche Natur. Dennach ist das subjectum quod, das sich im Stande der Erniedrigung bzw. der Erhöhung befindet, der Gottmensch Jesus Christus, das subjectum quo aber, hinsichtlich dessen der Gottmensch sich erniedrigt und wiederum erhöht wird, die von ihm angenommene und mit seiner Gottheit geeinte natura humana. Und ferner ist die Erniedrigung nicht gleichzusetzen mit der Infarnation oder Menschwerdung als solcher. Denn auch im Stande der Erhöhung hat ja Christus nicht aufgehört, Mensch zu sein. Nicht daß der Logos überhaupt die menschliche Natur annahm, sondern daß er so Mensch wurde, wie er's wurde, in völliger Gleichheit mit allen übrigen Adamskindern durch Empfängnis und Geburt von einem Weibe in Niedrigkeit und Armut, ist der Anfang seiner Erniedrigung, die sich weiter fortsetzt in seinem ganzen Erdenleben und ihren Tiefpunkt erreicht in dem Tode am Kreuz, ihren Zweck aber in der Ausrichtung des Erlösungswerkes durch Leiden und Tod hat.

Die wesentlichsten Momente oder Stufen der Erniedrigung (gradus exinanitionis) werden deshalb in denjenigen Hauptereignissen seines Erdenlebens zu sehen sein, welche das symbolum apostolicum hervorhebt mit dem „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben und begraben“. Die altlutherische Dogmatik zählt bald mehr, bald weniger auf, indem sie einzelne Momente noch wieder zerlegt oder aus dem Erdenwandel des Herrn noch diesen oder jenen hervorhebenden Zug besonders hervorhebt. Am ausführlichsten sind Baier und Hollaz, welche bis auf die von jenem ausgelassene circumcisio übereinstimmen. Wir folgen deshalb dem letzteren in der Aufzählung der einzelnen gradus, welche nach ihm sind: 1) conceptio, die Empfängnis Christi (s. d.), womit hier nicht bloß der actus concipiendi, sondern sein ganzer status in utero Mariae gemeint ist, so daß Johann Gerhard noch ausdrücklich die

neunmonatliche gestatio in utero hinzugefügt; 2) die *nativitas*, die Geburt, *egressio Dei infantis ex utero materno in hac lucis auras*, auf dieselbe Weise wie alle Menschenkinder (ausdrücklich wird das Phantasma: *Mariam clauso utero peperisse* abgewiesen) und noch dazu unter den dürftigsten äußeren Umständen; 3) *circumcisio*, die Beschneidung (s. d.), als erste Blutvergießung und Unterwerfung unter Moses Gesetz (*subiectio legalis*); 4) *educatio*, die Erziehung durch und der Gehorsam gegen menschliche Eltern (statt deren Joh. Gerh. *incrementum sapientiae aetatisque*, Luf. 2, 52); 5) *conversatio visibilis in terris*, sein sichtbarer Erdenwandel voll Mühseligkeit, Leiden, Gefahren, Anfeindungen u. s. w.; 6) *passio magna*, jener *confluxus afflictionum* in den beiden letzten Tagen seines Lebens bis zur Spitze der Gottverlassenheit (*derelictio*) am Kreuz, letztere von König noch besonders neben der *passio* genannt; 7) *mors Christi*, sein Tod; 8) *sepultura*, sein Begräbniß als die *declaratio veritatis mortis Christi*.

Der Stand der Erhöhung (*st. exaltation*.) beginnt mit jenem Augenblick, in welchem das durch den Tod zerrissene Band zwischen der mit dem *lóyos* geeint bleibenden menschlichen Seele des Gottmenschen und seinem Leibe wieder angeknüpft wurde, der Gottmensch auch das Leibesleben wieder begann. Dieser Akt, der von der alten Dogmatik noch vor die Höllenfahrt und die Auferstehung gesetzt wird, wird von ihnen *ζωοποίησις* oder *vivificatio*, Wiederbelebung genannt und als solcher nicht zu den besonderen gradus *exaltationis* gezählt, weil er vielmehr die Voraussetzung der Erhöhung und des Eintritts Christi in den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit auch nach seiner menschlichen Natur bildet. Erst der Christus *redivivus* konnte seine göttliche Majestät ausüben und übte sie aus *descendendo*, *resurgendo*, *ascendendo*, *sedendo ad dextram Dei*. Deshalb sind die gradus *exaltationis*: 1) der *descensus ad inferos*, die Höllenfahrt (s. d.); 2) die *resurrectio*, die Auferstehung (s. d.), nicht ihrem komplexen Begriff nach, nach welchem sie im Gegensatz zum Kreuzestode die glorreiche Hinfahrt in das ewige, unaussprechliche Leben der Herrlichkeit (Hebr. 7, 16) bezeugt und die *vivificatio* wie auch den *descensus* und *ascensus* mit umfaßt, sondern als *eductio corporis vivificati ex sepulcro* und Offenbarung seines neuen Lebens auf Erden; 3) die *ascensio*, die Himmelfahrt (s. d.); und 4) die *sessio ad dextram* (s. d.). In dem letzteren Art. ist zugleich dargestellt, warum die altkath. Dogmatik nur wie die heutige populäre Dogmatik der am Apostolikum gemauerten Materie die Wiederkehr zum Gericht als eine besondere Stufe des status *exaltationis* zählt.

Standesamt, siehe Personenstandsgeß.

Standespflichten der Geistlichen. Zu den besonderen Pflichten des geistlichen Standes, welche sich in der katholischen Kirche an die

Ordination als solche knüpfen, in der evangelischen aber mit den Amtspflichten decken, gehört 1. die Wahrung des *decorum clericale*, d. h. des äußeren Anstandes und der Würde des geistlichen Standes, welche neben der selbstverständlichen Pflicht eines streng sittlichen Wandels nach katholischem Recht Einfachheit in Kleidung und Körperhaltung (Bartlosigkeit, Tonsur) sowie Fernhaltung von allen lauten Vergnügungen, Wirtshausbesuch, Spiel und Jagd, endlich von weltlichem Geschäftsbetrieb gebietet, nach evangelischem Recht gleichfalls als grundsätzliche, aber nicht kanonisch normierte Pflicht gilt. Für den katholischen Kleriker treten hinzu 2. der Celibat (s. d.) und 3. das Brevierbeten, *officium divinum*, d. h. die private Verrichtung des täglichen Stundengebetes nach dem römischen Brevier (s. d.), welche allen Klerikern der höheren Weihen und allen Benefiziaten obliegt. Als reine Amtspflichten erscheinen 4. die Ablegung des Glaubensbekenntnisses (*professio fidei*), in der katholischen Kirche Tridentina bei Übernahme des Amtes, in der evangelischen Kirche auch noch die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften, welche früher regelmäßig und auch jetzt noch in einzelnen Ländern, z. B. Mecklenburg sich bereits an das bestandene Examen anschließt; 5. die Pflicht des (kanonischen) Gehorsams gegen den Kirchenoberen, welche in der katholischen Kirche bei Eintritt des Amtes eidlisch (Obedienz eid), neben welchem die Bischöfe auch dem Landesherren den Treueid zu leisten haben) angelobt wird, während in der evangelischen Kirche die Verpflichtung auf die Kirchenordnung an die Stelle tritt; dazu kommt in der letzteren 6. die Pflicht zur Fortsetzung wissenschaftlicher Studien; endlich für beide 7. die Residenzpflicht, d. h. die Pflicht kirchlicher Beamten, sich am Ort ihrer Verwaltung aufzuhalten. Zumal bei Geistlichen ergab sie sich als notwendige Konsequenz ihres Amtes, weshalb schon im 4. Jahrhundert auf Synoden das eigenmächtige Verlassen des Amtes, um ein besseres zu erlangen, verboten wurde. Im fränkischen Reich wurde bestimmt, daß Geistliche ihre Kirche nicht in Zeiten der Gefahr verlassen und auch nicht ohne Erlaubnis verreisen durften. Auch sollte die Residenz nicht durch Übernahme mehrerer Pfründen verhindert werden. Doch riß gerade diese Unsitte und damit auch die Vernachlässigung der Residenzpflicht mit der Zeit immer mehr ein. Auch hörte dazu der Verfall des Stillschens im 11. Jahrhundert durch Bestellung der Chorvikare (s. d.). Seit dem 14. Jahrhundert wurden für die Entbindung von der Residenzpflicht die Abfertigung (s. d.) eingeführt, und die dadurch hervorgerufenen Mißstände wurden so groß, daß mannigfache Beschwerden laut wurden. Auf dem Tridentiner Konzil war es besonders Caranza (s. d.), der in seiner *Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum* (1547) und mündlich den Satz verfocht, daß der Bischof *jure divino* gehalten sei, alle Pflichten

seines Amtes selbst auszuüben. In sess. VI. wurde nun auch festgesetzt, daß eine sechs Monate währende Abwesenheit eines Patriarchen, Erzbischofs oder Bischofs von seiner Kirche, wenn sie nicht auf einem gesetzlichen Hindernis oder auf rechtmäßigen und vernünftigen Ursachen beruht, den Verlust des vierten Theils der Früchte eines Jahres zur Folge hat, ebenso eine weitere Abwesenheit von 6 Monaten den eines weiteren Viertels und fortgesetzte Widerspenstigkeit noch strengere Zensuren. Das Gleiche gilt dann auch für die unter den Bischöfen stehenden Geistlichen, die sich im Genuß von Benefizien befinden, die zur Residenz verpflichtet. In sess. XXIV. wurde eine ähnliche Bestimmung wegen der Stiftsgeistlichen getroffen (s. Chorvitar). Wer die Residenzpflicht veräumte, sollte die Präsenz-gelder (s. d.) und wo diese nicht existierten oder sehr gering waren und deshalb ein Drittel aller Früchte und Einnahmen zur täglichen Verteilung an die Anwesenden (distributiones quotidianae) verwendet wurden, diese zu gunsten der Residierenden oder der Kirchenfabrik oder einer anderen frommen Anstalt verlieren. Doch trifft dieser Verlust den nicht, der aus gesetzlichen Gründen abwesend als residierend betrachtet wird (residentia ficta), und auch sonst hielt das Tridentiner Konzil in obigen Bestimmungen manche Thüre für die Umgehung der Residenzpflicht offen. Dagegen wurde diese in den neueren Konkordaten und Vereinbarungen der Kurie schärfer festgesetzt, so daß z. B. in Bayern die Pfarrer und alle Benefiziaten zur Residenz streng verbunden sind und sogar von der ihnen erteilten Urlaubsbewilligung der kirchlichen Behörde vor dem Antritte des Urlaubs bei den betreffenden Distriktpolizeibehörden Anzeige zu erstatten haben.

In der evangelischen Kirche ist die persönliche Verwaltung des Amtes so sehr selbstverständliche Voraussetzung, daß es ähnlicher Bestimmungen nicht bedurfte. Ohne besondere Genehmigung der geistlichen Behörde (Superintendent, bez. Konsistorium) darf hier in der Regel das Amt nicht über einen Sonntag hinaus bez. nicht einmal für einen Sonntag verlassen werden.

Standesrechte der Geistlichen. Als solche kommen in Betracht: 1. das gegenwärtig staatlich nicht mehr anerkannte Privilegium fori, der geistliche Gerichtsstand, s. d. Art. forum privilegiatum; 2. die Immunität, Freiheit von öffentlichen persönlichen Diensten und von Abgaben und öffentlichen Lasten, von welcher heutzutage nur noch ein geringer Rest, z. B. Freiheit von der Uebernahme unehobelter Ehrenämter und von Kommunalabgaben, bei Bestand geblieben ist, s. d. Art. Immunität; 3. das beneficium competentiae (s. d.), d. h. die Rechtswohlthat, daß den Geistlichen bei Vermögensereignissen das zum Lebensunterhalt Erforderliche (Congrua) von ihrem Amtseinkommen gelassen werden muß. Im Deutschen Reich besteht dies als ein auch anderen Beamten gewährtes Recht in Betreff des Betrages von 1500 Mk. und $\frac{2}{3}$ des Ueberschusses über diese Summe. Für

die katholische Kirche tritt hinzu 6. das sogen. privilegium canonis, d. h. der besondere Schutz der Kleriker gegen irdische Verletzung durch die den Thäter treffende excommunicatio major l. s.

Stanislaus, 1. Schutzpatron von Polen, geb. 1030 zu Szczepanow bei Bognia, trat nach siebenjährigen Studien zu Gnesen und Paris 1059 in den geistlichen Stand und ward 1071 Bischof von Krakau. Da er den König Boleslaw wegen dessen Grausamkeiten und Ausschweifungen bannte, wurde er 1079 von demselben während der Messe vom Altar hinweggerissen und mit dem Schwerte niedergehauen. Die Leiche des Bischofs wurde in einem noch vorhandenen kostbaren Sarkophag in Krakau beigelegt. Im Jahre 1253 kanonisierte ihn Innocenz IV. Tag: 7. Mai. Seine Vita erschien in Köln 1616. Vgl. Acta SS. zum 7. Mai. — 2. Lehrer und Freund von Johannes Hus, mit diesem zugleich durch den Erzbischof Zbynko zum Synodalphrediger ernannt. — 3. Kosjka, der heilige, geb. 1550 zu Kosjtom (Polen) als Sohn eines Senators, erzwang durch strenge Askese seine Aufnahme in den Jesuitenorden durch den General Borgia (1570) entgegen dem väterlichen Willen, starb, wie er vorhergesagt haben soll, an Maria Himmelfahrt 1568 und ward von Clemens VIII. 1604 selig, von Clemens X. heilig gesprochen. Tag: 10. Novbr.

Stanley, 1. Arthur Penrhyn, anglikanischer Theolog, geb. 1815, gest. 1881 als Dekan von Westminster, vorher Professor der Kirchengeschichte in Oxford und Kaplan des Bischofs von London, Führer der breitschriftlichen Richtung, welche er besonders dadurch zu fördern suchte, daß er die Hauptwerke der modernen deutschen Theologen ins Englische übersezen ließ. Da die Kirche in Verbindung mit dem Staat der Nation angehöre, so solle sie jede mögliche Schattierung der Richtungen der Nation, einschließlich der Ritualisten, Dissenters und Freidenker, repräsentieren. Mit dieser kirchlich haltlosen, aber der englischen Staatsidee entgegenkommenden Ansicht war er von großem Einfluß bei Hofe, auf Staatsmänner und nicht wenige Theologen, erfuhr aber auch heftige Opposition. „Nicht bedeutend als Kanzelredner, aber scharfsinnig und von vielseitiger Gelehrsamkeit“, hat er viele theologische, philosophische und historische Schriften hinterlassen. Vgl. Allg. Ev.-luth. Kircheng. 1881. S. 791 und 899.

— 2. Henry Morton, berühmter Afrikareisender, geb. 28. Jan. 1841 bei Denbigh in Wales. — David Livingstone (s. d.) unternahm im Jahre 1865 seine letzte große Forschungsreise in das Innere Afrikas. Am 30. Mai 1869 schrieb er von Udschibisi aus an den britischen Konsul in Bangbar. Danach ward lange von ihm nichts gehört, so daß ernste Besorgnisse um ihn laut wurden. Da sagte der Eigentümer des New Yorker „Herald“ den Plan, Livingstone durch seinen Korrespondenten Stanley aufsuchen zu lassen. Stanley übernahm die Aufgabe und rüstete eine Expedition aus. Am 10. Nov. 1871 erreichte er Livingstone nach einer

äußerst beschwerlichen und gefahrvollen Reise in Udsicht. Mit Livingston wendete er sich dann der Erforschung des Tanganika-Sees. Die Rückkehr nach Europa erfolgte 1872, die Wiederaufnahme seiner Afrikaforschungen 1874. Diese Afriaburchquerung war die großartigste, aber auch gefahrvollste und an Abenteuer, wie Erfolgen reichste Afrika-reise, die je gemacht worden ist. Am 17. Nov. 1874 begann die Reise von Bagamoyo aus. 1875 erfolgte ein Besuch bei Kaiser Mtesa in Uganda, den Stanley vom Islam zum Christentum bekehrte; Stanley gab auch den Anstoß zu der von der Church M. S. unternommenen Ugandamission. Mtesa zeigte sich freilich gar bald als ein nach größerer Macht und höheren Ehren begieriger Herrscher, dem das Lernen und was sonst die Europäer bringen, zu größerem Einfluß verhelfen sollte. Der größte und bedeutendste Erfolg dieser Reise war der, daß die Identität des Luababafromes mit dem Kongo entdeckt wurde und der ganze Lauf des Kongo festgestellt werden konnte. Im Jahre 1887 übernahm Stanley die Führung einer von der ägyptischen Regierung in Gemeinschaft mit einigen englischen Kapitalisten ausgerüsteten Expedition zum Entsaß Emin Beis. Fürchterliche Leiden hatte diese Expedition auszuhalten, die nicht aus lauter humanitären Beweggründen unternommen war, sondern kolonial- bzw. handelspolitische Hintergedanken hatte. Auf dieser Reise enthielte Stanley das unbekannte Gebiet zwischen dem Kongo und dem Albert-See, löste endgültig die Nilquellenfrage, entdeckte ein neues Schneegebirge und erschloß die Länder westlich des Vittoria-Sees. Mit Recht nennt Petermann Stanley den Bismarck der Afrikaforschung. Erst am 29. April 1888 traf St. mit Emin Pascha zusammen, der sich jedoch nicht bewegen ließ, nach Europa zurückzufahren. — Der Mission stand Stanley wohlwollend gegenüber, seine Forschungen sind ihr wesentlich zu gute gekommen, durch seine Entdeckungen sind der Missionarbeit manche Thüren aufgethan worden. Er förderte die Missionsthätigkeit wo er konnte, aber freilich in erster Linie englische Interessen wahrnehmend. Er vertrat offen die Ansicht, daß nicht der Handel allein die Regenerierung der Völker Afrikas zuwege bringen könne, sondern die Mission mit der wiedergebärenden Kraft des Evangeliums sich hinzugesellen müsse, wenn diese vernachlässigten Glieder der menschlichen Gesellschaft zu einer höheren Stufe des Menschentums emporgehoben werden sollen. St. ist einer der unerforschtesten, thatkräftigsten Reisenden, der in Afrika sein Ziel nie aus den Augen verlor, der aber auch seine Verdienste in ein ungehörlich helles Licht zu stellen mußte und sich als Egoist und eben so zu unwürdiger Reklame wie als Mensch zu Grausamkeiten hinreißend ließ.

Stapf, Joseph Ambrosius, nicht zu verwechseln mit den gleichfalls röm.-katholischen Professoren Franz Stapf zu Bamberg † 1820 und Carl zu Freiburg i. B., geboren am 15. August 1785 zu Gieß im Oberinntale, † am

10. Januar 1844 zu Brigen in Tirol. Nachdem er zu Innsbruck studiert und seit 1821 als Professor der Moralthologie am dortigen Lyceum gewirkt hatte, wurde er 1823 Professor am bischöflichen Seminar und später Domherr zu Brigen. Er gehörte der sog. tiroler Schule an, die durch die Berge ihrer Heimat von dem freieren philosophischen Geistesgute, der in Deutschland und Österreich wehte, abgeschlossen, gegenüber dem in die römische Theologie eingedrungenen Subjektivismus Rückkehr zur scholastisch-römischen Lehre anstrebte. War diese Schule kirchlich korrekter, so fehlte ihr dafür die wissenschaftliche, systematische Durcharbeitung der ethischen und ästhetischen Probleme. Was Stapf anbelangt, so suchte er die von der Glaubenslehre getrennte Moral wieder in innigere Beziehung zu dieser zu setzen, die Philosophie in das richtige Verhältnis zur Offenbarung zu stellen und das der christlichen Sittlichkeit Eigentümliche hervorzuheben. Die Fehler seiner Schule waren auch die seinigen — mangelhafte wissenschaftliche Form und Durcharbeitung. Trotz derselben wurde seine *Epitome theologiae moralis publicis praelectionibus accommodata* (2 Bde., 1832, 3. Aufl. 1863–65) an allen theologischen Lehranstalten Österreichs als Lehrbuch eingeführt. Seine anderen wichtigeren Schriften sind *Theologia moralis in compendium redacta* (4 Bde., 7. Aufl. 1855); die *christliche Moral* (4 Bde., 1840–42, 2. Aufl. 1848–50), Erziehungslehre im Geiste der kathol. Kirche (5. Aufl. 1854).

Stapfer ist der Name einer Anzahl von reformierten Theologen, die seit der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Bern wirkten. Hier sind 3 zu nennen: 1. Johannes, 1719–1801, gab neben einer theologia analytica und einer Reihe von Predigtbänden, eine neue metrische Übersetzung der Psalmen für den gottesdienstlichen Gebrauch heraus, die sich in den alten Melodien des Goudimel (i. Bd. III, S. 46) bewegt und einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet. — 2. Johannes Friedrich, 1708–1775, hat sich einen Namen gemacht als einer der hervorragenden Vertreter der zeitgenössischen reformierten Dogmatik (*institutiones theologiae polemicae*, 5 Bde., 1743; *Grundlegung der wahren Religion*, 12 Bde., 1746–53; *Sittenlehre*, 6 Bde., 1757–66). Er hatte in Marburg zu Wolffs Füßen gesessen und verfolgte nun, gestützt auf seine reiche seelsorgerliche Erfahrung, das Bestreben, die reformierte Glaubenslehre durch die demonstrative Methode „evident“ zu machen. Seine Stärke ist die populäre Darlegung; begünstigt wurde sie durch eine gemeine Fruchtbarkeit. — 3. Philipp Albert, der weitaus bedeutendste unter ihnen, war geboren 1766 in Bern. Nach umfassenden Studien, auch in Göttingen, ward er schon 1792 als Professor an die Akademie in Bern berufen, zunächst für die schönen Wissenschaften, dann für Philosophie und Theologie. Seit 1795 trat er daneben in den Schulrat des Kantons ein. Schon in diesen Stellungen streute er manches Saat Korn aus. Auf den ersten Höhepunkt seines

Lebens führte ihn die französische Invasion 1798. Bis 1804 war er in der helvetischen Regierung Kultusminister. Unter schwierigen Verhältnissen hat er manches erreicht: straffe Zentralführung des Schulwesens eingeführt, Lehrerinnenseminare gestiftet, Pestalozzi durch Überlassung des Schlosses Burgdorf die Erprobung seiner Theorie ermöglicht; auch durch diplomatische Erfolge diente er seinem Vaterland. Schon in dieser Zeit war er ein strenggläubiger Mann, der trotz seiner Begeisterung für Kant und alles menschlich Schöne den festen Grund behauptete. Mit seinem Rücktritt 1804 endete diese erste Phase seines Lebens.

Die 2. spielt in Paris, wohin er bald übersiedelte. In wenigen Jahren hatte der feingebildete Mann einen überaus großen Einfluß sich errungen. In seinem Salon trafen sich die ersten Männer der geistigen Aristokratie; aus seiner Feder stammt eine wohlgelungene Übersetzung des Goethe'schen Faust; seine Schriften und Aufsätze über Kant erregten allgemeines Aufsehen. Er ist der Bahnbrecher der jungen deutschen Bildung für Frankreich. Aber ungleich bedeutender ist seine Einwirkung auf die veräusserlichte, verkommene französische reformierte Kirche. Er wurde Freund der Me. de Staël, von Männern wie Monod, Vincent, Guizot, Vinet. Er suchte zunächst Verbindung mit der anglikanischen Kirche: er half begründen die Pariser Bibelgesellschaft 1819 (bezw. 20); Traktatgesellschaft 1822; im selben Jahre die protestantische Missionsgesellschaft; die Gesellschaft der christlichen Moral, an der auch Katholiken teilnahmen, 1823. In ihnen allen war er teils Beisitzer, teils Präsident; seine Reden auf den Jahresfesten zeichneten sich durch Tiefe, Klarheit und Mäßigkeit aus. Sein Bestreben ging später dahin, den englischen Einfluß in den rechten Schranken zu halten durch Anknüpfung kirchlicher Verbindungen mit Deutschland. Er veröffentlichte eine Reihe von Aufsätzen in den Archives du Christianisme, im Semeur u. s. w. Durch seine Persönlichkeit stieg die reformierte Kirche in den Augen der französischen Gebildeten. Als ein ehrwürdiger Greis starb er 1840. An seinen Namen knüpft sich die Neu belebung des Protestantismus in Frankreich.

Staphylus, Friedrich (von), Konvertit, geboren 1512 in Dsnabrück. Früh verwais't, kam er durch verwandtschaftliche Beziehungen erst nach Danzig, dann nach Vittauen und machte in Krakau und Padua philosophische und theologische Studien, endlich 1536 nach Wittenberg, wo er Melanchthons Gunst erlangte. Als „gottesfürchtiger, in christlicher Lehre und andern löblichen Künften und Sprachen gelehrter Mann“ ward er von Melanchthon dem Herzog Albrecht von Preußen (Brandenburg) für die erste Professur der Theologie in Königsberg empfohlen. Im Jahre 1546 trat er diese Stellung an, nachdem er sich in seiner Bestallung das Versprechen hatte geben lassen, daß er, falls im Lande Preußen Irrtümer in Religionsachen vorkämen, nicht mehr an den Dienst des Herzogs gebunden sein

solle. Seine Disputatio de justificationis articulo, womit er sich einführte, war korrekt lutherisch. Weniger befriedigend waren seine Vorlesungen, denen es, wie sein damaliger Zuhörer Martin Chemnitz in seiner Selbstbiographie berichtet, an Gründlichkeit und Bestimmtheit fehlte; von Michaelis 1548 an hörte er ganz auf zu lesen. Unlauter zeigte er sich in seinem Vorgehen gegen Snaepheus (s. d.), wenn auch dieser ihn erst durch müßigjähige Reden gereizt hatte, den er aber wiederläuterlich Lehre verdächtigte und dessen Exkommunikation und Vertreibung aus Preußen hauptsächlich auf sein Drängen zurückzuführen ist. Da er zur Wiederaufnahme seiner Vorlesungen nicht zu bewegen war, ernannte ihn Herzog Albrecht, der ihm sein Wohlwollen erkalten hatte, zum herzoglichen Rat. Bald nachher brach der Osandrische Streit aus. Nun verließ St. Königsberg (1551), verweilte den Winter über in Danzig, schrieb hier eine Schrift gegen Osander (Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Osandri, Nürnberg 1553), in welcher er die Lehre von der perspicuitas scripturae sacrae katholischierend beanstandete, und ließ sich hierauf in Breslau nieder. Schwer erkrankt, trat er 1552 zur katholischen Kirche über, wie er angab, wegen Uneinigkeit der lutherischen Theologen. Nach seiner Genesung ward er zum kaiserlichen Rat ernannt und zunächst mehrfach bei kirchlichen Ausgleichsverhandlungen verwendet, 1560 aber zum Kurator der Universität Ingolstadt berufen, um dieselbe mit vielem Eifer in jesuitischem Sinn zu reorganisieren; dazu erhielt er, obwohl verheiratet und Laie, durch päpstlichen Dispens die Ernennung zum Doktor der Theologie. In einem Gutachten, welches er 1562 auf Veranlassung des Kaisers Ferdinand über die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten abgab (Ad Imp. Ferd. de reformatanda ecclesia consilium), bezeugte er außer Verminberung der Macht des Papstes und der Reichtümer und Privilegien des Klerus die Erlaubnis des Laienfels und der Priesterhe als die wichtigsten Zugeständnisse. Der Kaiser adelte ihn, und der Herzog von Bayern beehrte ihn 1563 mit dem Hainhof in Ingolstadt. Er starb 1564. Seine Ansichten über Katholizismus und Protestantismus finden sich in der nach seinem Tode erschienenen Schrift: Von dem letzten großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll, Ingolstadt 1565, lat. 1569. Das Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften bei Koblott, Gelehrtenlexikon. Vgl. Strobel, Miscellaneen I, und Tischakert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen I und III.

Stapleton, Thomas, Professor der römisch-katholischen Theologie, geb. in Hunfield (al. Henfield) in Sussex im Juli 1535, studiert in Canterbury, Winchester und Oxford, wird 1554 Mitglied des neuen Kollegs in Oxford und kurz vor dem Tode der Königin Maria Kanonikus in Chichester. Unter der Regierung der Elisabeth muß er England verlassen, setzt seine Studien in Löwen, Paris und Rouen fort, er-

wurde die theologischen Grade und wird Professor und Kanonikus in Douay. Darauf legt er beide Würden nieder und schließt sich den Jesuiten an, gibt aber die Verbindung mit ihnen schon nach Ableistung des zweijährigen Noviziats auf, wird von Philipp II. als Professor der Theologie nach Löwen berufen und mit einem Kanonikat ausgestattet. Er zählt zu den gelehrtesten römischen Theologen seiner Zeit. Unter seinen Schriften sind zu nennen: *De principiis fidei doctrinalibus*; *De protestantismo et primis eiusdem auctoribus*; mehrere homiletische Werke und eine Übertragung von Bedas Kirchengeschichte ins Englische. St. starb in Löwen am 12. Okt. 1598.

Stapulenſis, f. Faber Stapulenſis.

Starck, I. Joh. Aug. (v. n), Kryptofatholikt, geb. 1741 in Schwerin, studierte Theologie und Orientalia in Göttingen, war erst Lehrer in Petersburg, bereiste 1765 England, ward darauf Interpret orientalischer Handschriften in Paris und dann Konrektor in Bismar. Von einer Reise nach Petersburg zurückgekehrt, erhielt er 1769 eine Professur der morgenländischen Sprachen in Königsberg, ward das Jahr nachher Hofprediger und bald darauf Professor der Theologie und Oberhofprediger. Wegen seiner freimaurerischen Thätigkeit angegriffen, verließ er 1777 Königsberg und ward Professor der Philosophie am Gymnasium zu Mitau. Hier schrieb er eine „Apologie des Ordens der Freimaurer“ und im freimaurerischen Geiste die „Gesch. der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts“, ebenso „Freimütige Betrachtungen über das Christentum“. Im Jahre 1781 kam er als Oberhofprediger nach Darmstadt. Schon länger des Kryptofatholizismus verdächtig, ward er desselben 1786 von dem Berliner Aufklärer Nicolai öffentlich beschuldigt. Er verteidigte sich dagegen in der Schrift „Über Kryptofatholizismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften u. s. w.“ (1787). Eine vollständige Rechtfertigung gelang ihm indes hiernit nur gegenüber dem Darmstädter Hofe, der ihm sogar neue Gnadenbeweise (Freiherrnstand u. s. w.) zuwandte. Die öffentliche Meinung beharrte in ihrem Verdacht und fand Bestätigung desselben in der 1809 erschienenen Schrift Starcks „Theodorus Gastmahl“ (7. Aufl. 1828), welche eine Vereinigung der verschiedenen Religionsparteien anrät und eine ausdrückliche Empfehlung des Kryptofatholizismus enthält. Er starb 1816. Vgl. Zerrung. Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 300 ff. wo sich ein vollständiges Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften findet und Klopold, Welche Wege führen nach Rom? 1869.

2. Joh. Friedr., der Verfasser des im vorerwähnten Deutschland wohl verbreiteten Andachtsbuches „Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen“, wurde 1680 in Hildesheim als Sohn eines von Frankfurt a. M. dorthin wegen der Kriegsnote verlegenen Vaders geboren. Nachdem er in seiner Vaterstadt das Gymnasium besucht, bezog er die Universität Gießen, wo ihn zugleich die von einigen Professoren im Sinne Speners gehaltenen Er-

bauungstunden stark anzogen. Als Prediger des Armen- und Waisenhauses in Frankfurt erhielt er 1709 den Ruf, das Diakonat an der deutschen Gemeinde in Genf zu übernehmen. Nach zweijähriger Verwaltung desselben verweilte er auf der Rückreise eine Zeitlang in Paris zu gelehrten Studien, trat dann in Frankfurt wieder in seine frühere Stellung, ward 1715 Pfarrer in Sachsenhausen, 1723 in Frankfurt selber, 1742 zugleich Konsistorialrat und verschied am 17. Juli 1756, ein in Wort und Wandel eindringlicher Zeuge des Evangeliums, der sein Amt im Sinne eines besonnenen Pietismus verwaltete. Von seinen Schriften seien hier außer dem erwähnten, zuerst 1727, später in zahlreichen billigen, zum Teil Stereotypausgaben erschienenen „Täglichen Handbuch“ die in neuerer Zeit wieder aufgelegten hervorgehoben: *Sonn- und Festtagsandachten über die Evangelien*, Reutlingen 1854; *Sonn- und Festtagsandachten über die Episteln*, Stuttgart 1845 und Nürnberg 1881; *Über den Begriff der Erbauung*, bearb. v. Schmarn 1877; *Güldnes Schatzkästlein*, Frankfurt 1857. Auch Liederdichter war Starck. Doch haben von seinen fast 1000 Kirchenliedern nur wenige (z. B. Ich bin getauft, ich steh im Bunde; Ich will die neue Woch; Wie lieblich ist dein Wort) weitere Verbreitung gefunden und sich im Gebrauch erhalten.

Starck(e), Ludw., Liederdichter („Ach du Menschenblume, gleich den Rosen“; „Seele, was ist Schöneres wohl, als der höchste Gott“), geb. 1628 in Mülhhausen, gest. 1681 als Archidiaconus daselbst.

Starke, I. Christoph, namhafter lutherischer Theolog, geb. 1684 zu Freienwalde a. O. als Sohn des dortigen Kantors, studierte unter nachhaltigem Einfluß Speners und Breithaupts in Halle Theologie, ward 1709 Pfarrer und Lehrer in Nennhausen bei Rathenow, 1737 Oberpfarrer und Garnisonprediger in Driesen, wo er 1744 starb. Sein Hauptwerk ist die theologisch-homiletische Synopse erst des N. T., dann des A. T. (Psalmen, Schriften Salomos und große Propheten von seinem Sohn Johann Georg bearbeitet). Näheres über diese Synopse, an deren Bediegenheit keines der für das homiletische Bedürfnis des geistlichen Amtes bis heute erschienenen Werke heranreicht, f. Bd. I, S. 437 f. — Starke ist übrigens auch Dichter des Liedes: „Ich glaub an einen Gott, der heißt.“ — 2. Gotthelf Wilh. Christoph, Liederdichter („Nacht mit liebendem Gemüth“; „Du Gott schwingt unser Geist sich auf“), geb. 1762 in Bernburg, gest. 1827 als emerit. Oberhofprediger zu Ballenstädt am Harz.

Starodubowſki, f. Starowergen und Rascholsken.

Starobradzi, f. Starowergen.

Starowergen (Altgläubige, f. d.) ist der Sammelname der ersten aus rituellen Gründen ausgeleiteten Häretiker der russisch-orthodoxen Kirche (f. Nikon und Rascholsken) im Gegensatz zu den „Gottesmenschen“ und ihren Abzweigungen. Die einzelnen Gruppen weichen oft so wenig von einander ab, daß nur die Ableitung der

Namen anbeutet, worauf jede derselben das Hauptgewicht legt. Die Jedinowierzen (Gleichgläubige sowohl als die Popor (f. d.) können kaum als Häretiker bezeichnet werden, da sie die kirchlichen Einrichtungen (insbesondere Priester und Sacramente) vollständig anerkennen und nur in den äußerlichen Ceremonien selbständig vorgehen. Die Starobradzi (Altritualisten) und Starodubowzi haben nur eigene, nicht von der Staatskirche geweihte Priester, denen sie wiederum nur wenig Achtung entgegenbringen, während endlich die Bespopowzi (Priesterlose) mit den verschiedensten Richtungen z. B. Pomoränen (f. d.) auf Priesterthum und Sacramente verzichten; ein nicht unwichtiger selbständiger Bestandteil der Starowierzen sind die Wsilipponen (f. d.).

Statistisches Bibellefen bedeutet im Unterschied vom furortischen, das es auf die fortlaufende gleichmäßige Lectüre der ganzen Schrift in der Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Bücher abgesehen hat, diejenige Bibellefung, die sich dem einzelnen Wort zuwendet und bei der Erklärung jeder einzelnen Schwierigkeit verweilt.

Stater (Tetradrachme), f. Geld bei den Hebräern Bb. II S. 714 a.

Stationarii ist eine Bezeichnung ganz verschiedener Personen. Vom Verbum stare abgeleitet, ist sein Gebrauch von den Christen, welche an den Gräbern der Märtyrer stehend beteten, wohl auch von den Juden, welche als Vertreter des Volkes der Opferhandlung im Tempel beiwohnen mußten, schließlich vielleicht von den Ablasshändlern, besonders aus den Spitalorden (auch quæstationarii), die auf ihren Bettelfahrten oft förmliche Stände errichteten, angenommen. Dagegen führt sich auf den kirchlichen Gebrauch des Wortes statio zurück die Beilegung des Namens an Säulenhelge, sowie an die niederen Kleriker in Rom, welche beim päpstlichen Pontificalhochamt in den templis stationum den höheren Geistlichen dienen mußten.

Stationen = die einzelnen Bilder aus der Leidensgeschichte des Erlösers, aus denen die „Kreuzwege“ (f. d.) in der römisch-katholischen Kirche bestehen. Vgl. auch „Calvarienberg“.

Stationstage = dies stationum, f. d.

Statistik. Das Wort Statistik leitet sich her vom lateinischen Wort status im Sinne von Staat und bedeutet so zunächst Staatskunde. In dem jetzt herrschenden Sprachgebrauch läßt sich die Statistik bestimmen als die Wissenschaft, welche auf Grund systematischer Massenbeobachtungen die Volkszustände durch Zahlen darzustellen und zu erklären sucht. Die kirchliche Statistik hat demnach das kirchliche Leben durch systematisch geordnete Zahlen zu beschreiben. Sie ist eine Hilfswissenschaft zur Kirchengeschichte, indem sie nicht wie diese den geschichtlichen Verlauf der Dinge beschreibt, sondern zu jeder geschichtlichen Periode gleichsam einen Querschnitt durch das kirchliche Leben macht und die sich darbietenden Erscheinungen nach den verschiedensten Seiten, Mission, Verfassung, Kultus, Sitten, unter Rubriken und Zahlen darstellt. Wie die Statistik

überhaupt in ihren ersten Anfängen bis auf die biblischen Volkszählungen und Ähnliches zurückgeht, so bieten wertvolle kirchlich-statistische Daten die Schriften der Kirchenväter, die mittelalterlichen Kirchenprengellisten, die Klosterannalen, ferner die etwa seit der Reformation allgemein üblichen kirchlichen Register über Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Kommunikanten, vor allem neuerdings die außerordentlich genauen statistischen Berichte der Staats- und Kirchenbehörden. Wie aber die Statistik als Wissenschaft erst jüngerer Ursprungs ist (durch den Deutschen Adenwall 1749 begründet und den Belgier Quetelet 1835 weiter ausgebildet), so ist auch die wissenschaftliche Kirchenstatistik in dem oben angegebenen Sinne erst im Werden begriffen, zumal ältere hierauf bezügliche Werke sich fast ausschließlich auf die „kirchliche Geographie“ beschränken. Die kirchliche Statistik wird zu umfassen haben: 1. die Vermehrung und Verminderung der christlichen Kirchen betreffend: Ausbreitung des Christentums überhaupt, Zahl der einzelnen Konfessionen und Sekten, Austritte und Übertritte, Missionserfolge (kirchliche Geographie); 2. die äußerlichen kirchlichen Verhältnisse betreffend: Angabe über Größe der Landeskirchen und Einzelgemeinden, Zahl, Wirksamkeit, Einkünfte der Geistlichen und Kirchenbediensteten, Kirchenvermögen, Kirchenverwaltung, Kirchenregiment; 3. das sittlich-religiöse Leben betreffend: Uneheliche Geburten, Ehescheidungen, Selbstmord, Vergehen und Verbrechen; ferner Zahl der Taufen, Trauungen, Beerdigungen in ihrem Verhältnis zu Geburten, Eheschließungen, Todesfällen, Kirchenbesuch, Kommunikantenzahl, christliche Liebesthätigkeit, kirchliche Schenkungen und dergl. In dem angegebenen dreifachen Sinne kann man die kirchliche Statistik einteilen in Missions-, Verfassungs-, Moralistatistik (f. d.). — Was den Wert der statistischen Beobachtungen und der daraus gezogenen Folgerungen anlangt, so ist zuzugeben, daß die Statistik durch ihre Zahlen einen klaren und sicheren Überblick der bestehenden Verhältnisse ermöglicht, obgleich andererseits gerade bei der Beurteilung des religiösen Lebens vielfach andere Faktoren mitsprechen, als sie rein zahlenmäßig zur Erscheinung kommen. — Als statistische Werke sei hingewiesen auf die missionsstatistischen Arbeiten von Grundemann, Christlieb, Gumbert, Warned, ferner auf die außerordentlich reichhaltige und gebiegene Moralistatistik des Dorpater Professors Alexander von Ottingen, endlich auf die amtlichen tabellarischen Berichte der Kirchenbehörden sowie auf den Stand des kirchlichen Lebens, wie er sich auch in diesem Lexikon unter den einzelnen Ländern findet.

Statistik der öffentlichen Moral, f. Moralistatistik.

Statler, Michael (oder Sattler von Staufen), Wiedertäufer, Dichter des einen freudigen Märtyrergeist atmenden Liedes „Als Christus mit seiner Lehr“, nach furchtbaren Martern mit noch 30 anderen Wiedertäufern, Männern und Weibern, am 21. Mai 1527 verbrannt.

Statfler, Benedikt, einer der bedeutendsten Vertreter der Ubergangstheologie der deutſchen Katholiken in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts. Von Haus aus Jeſuit, wollte er inhaltlich durchaus feſthalten an den alten ſcholaſtiſchen Glaubenswahrheiten ſeiner Kirche und war deshalb ein eifriger literariſcher Gegner der Illuminaten, der franzöſiſchen Revolution, der modernen Philoſophie mit ihren legeriſchen Reſultaten (Wolffs Determinismus, Kants Moralismus, Menckelsohn über Toleranz, Nikolai) und des Rationalismus (Bahrdt). Aber obwohl er die Überzeugung vertrat, daß die volle Wahrheit durch das unfehlbare Lehramt nur in der römischen Kirche exiſtieren könne, obwohl ſeine dogmatiſchen Ausſagen von den Heilſatſachen ganz in jeſuitiſchen Bahnen ſich bewegten, ſind eine ganze Anzahl ſeiner Schriften doch auf den Jnder gekommen. Der Grund liegt in ſeiner Konſtruktion des römischen Primats: der Paviſt hat Jurisdiktion über die Biſchöfe lediglich als primus, nicht durch göttliches Recht, über die Glieder der Diözeſen außer der römischen überhaupt nicht; ſo kann er auch keine Orden privilegieren, auch nicht den Jeſuitenorden. Imperium und sacerdotium ſtehen ihm, nach ihren Gebieten getrennt, gleich: die Immunität der Geiſtlichen iſt nicht göttlichen Rechts, ſondern bloße Konzeſſion der Fürſten; dem katholiſchen Fürſten ſteht das Placet zu u. ſ. w. Solche Ausſagen nehmen ſich im Munde eines Jeſuiten abſonderlich aus. Er iſt zu ihnen gekommen durch ſeine umfaſſende philoſophiſche Bildung und Wirkſamkeit. Obwohl er gegen die Wolffianer ſcharf zu Felde zieht, iſt er in ſeiner Dialektik ſelbſt völlig einer der ihnen. Er ſtellt die neuen Errungenſchaften der Philoſophie als einer der erſten in den Dienſt der Entwicklung und Begründung des alten Glaubens und wird dabei, ohne es zu wollen oder auch nur zu ahnen, zu Konſequenzen geführt, welche außerhalb der Grenzen der Kirchlichkeit liegen.

Statfler iſt während ſeines Lebens (geb. 1728) ein höchſt einflußreicher Mann geweſen; nicht ſein Schüler Sailer (ſ. d.) allein iſt die Frucht ſeines Geiſtes. 6 Jahre lang war er Profeſſor in Solothurn und Innsbruck, 17 Jahre in Ingolſtadt, als einziger Jeſuit nach Aufhebung des Ordens; erſt die Einziehung der Ordensgüter für die Maſſeier 1781 raubte ihm dieſe Wirkſamkeit. Von 1790—1794 war er in München würtlicher Zentſurart und frequentierender Geiſtlicher, in welcher Stellung er eine ſehr folgenreiche Thätigkeit ausübte; z. B. wurden durch ihn die Werke Kants am Erſcheinen in Bayern gehindert. Erſt die langwierigen Unterhandlungen mit der Kurie über einzelne ſeiner Schriften und ihre Aufnahme in den Jnder bewogen ihn, in die Stille ſich zurückzuziehen, in der er als ſaſt 70jähriger Greis 1797 ſtarb.

Seine Werke umfaſſen das geſamte Gebiet der Philoſophie, ſyſtematiſchen Theologie und — techniſchen Phyſik. Seine theologiſchen Schriften ſind, außer 2 Katechiſmen, hauptſächlich für den Schulgebrauch in lateiniſcher und

in deutſcher Sprache; ſeine zwiſchen Katholiken und Proteſtanten vermittelnden Anſchauungen hat er niedergelegt in „Plan der allein möglichen Glaubensvereinigung aller Konfeſſionen, 1791“. Alle ſeine Erzeugniſſe tragen ein durchaus individuelles Gepräge, das nach allen Seiten hin den Widerpruch herausforderte. Er hat längſt nicht die Bedeutung ſeines größten Schülers Sailer erlangt, aber er gehört mit unter die Bahnbrecher des neuen, geiſtigen Verſtändniſſes der kirchlichen Wahrheit im Anfang dieſes Jahrhunderts.

Status (Zuſtand). Die altlutheriſche Dogmatik zählt quinque (5) status hominis: 1. den st. integritatis, den Stand der Unſchuld; 2. den st. peccati (corruptionis), den Stand der Sünde; 3. den st. gratiae, den Stand der Gnade; 4. den st. gloriae, den Stand der Herrlichkeit im ewigen Leben; 5. den st. ignominiae, den Stand der Schande, nämlich der Verdammten. Dagegen weiſt ſie den von den Scholaſtici et Pontificii als status sextus gezählten st. purorum naturalium ab (vgl. d. Art. „pura naturalia“, „donum superadditum“ u. „Ebenbild Gottes“, auch „concupiscentia“).

Status confessionis, ſ. darüber Bd. I, S. 689 a.

Status corruptionis s. peccati, der Stand des Verderbens ober der Sünde, der natürliche Zuſtand des ſündig gewordenen, unerlöſten Menſchen vor der Einwirkung der Gnade (ſ. Erbſünde). Die ſpättere lutheriſche Dogmatik von Baumgarten an unterſcheidet in demſelben als ſpezielle Erſcheinungen bzw. Steigerungen beſelben 1. den st. servitutis, den Stand der Knechtſchaft, ſo. der Laſter und Leidenschaften (nach Joh. 8, 34; Röm. 6, 16 ff.; 2 Petr. 2, 19); 2. den st. securitatis (2 Tim. 2, 26), den Stand der fleiſchlichen Sicherheit (ſ. d.); 3. den st. hypocriseos, den Stand der Heuchelei (2 Tim. 3, 5; Tit. 1, 16); 4. den st. indurationis, den Stand der Verhärtung oder Verſtockung (Matth. 13, 14 f.; Röm. 9, 15 ff.; 2 Kor. 3, 14; ſ. „Verſtockung“). Dieſer an und für ſich fließenden Einteilung liegt die Wahrheit zu Grunde, daß der homo naturalis, wenn ihn auch überall und gleicherweiſe das Unvermögen, ſein ſündiges Herz zu wandeln und von ſich aus das wahrhaft Gute zu thun und die Gemeinſchaft mit Gott herzuſtellen, charakteriſiert, ſich in concreto in verſchiedener Abminderung des ſündhaften Zuſtandes darſtellt und die natürliche Sündhaftigkeit und Gottentfremdung ſich ſteigert, wenn der Menſch der aufhaltenden Macht der natürlichen Offenbarung Gottes im Gewiſſen und der rettenden Macht der Heiſsoffenbarung in Wort und Sakrament gegenüber ſich in ſeiner Sünde verſeſtigt.

Status duplex Christi ſiehe „Stände Christi“.

Status exaltationis
Status exinanitionis |
Status hierarchicus triplex (ordo hierarchicus triplex; hierarchia triplex). Die Lehre von den drei gottgeſtifteten Ständen in der Kirche, dem Lehrſtand (st. ecclesiasticus),

dem Wehrstand (obrigkeitlichen Stand, st. politicus) und dem Nährstand (Hausstand, st. oeconomicus), denen ihre Glieder angehören und von denen jeder einen besonderen Beruf für das kirchliche Leben und einen bestimmten, verschieden bemessenen Anteil an der Verwaltung der Kirche hat, findet sich schon in ausgiebiger Weise bei Luther und in den Bekenntnisschriften. Gegenüber dem hierarchisch-theokratischen System der römischen Kirche, welches allein dem geistlichen Amte eine unmittelbar göttliche Stiftung vindiziert, den Laienstand in der Kirche völlig entrechtet und die Beherrschung auch des weltlichen Lebens durch die Kirche proklamiert, hatte die Reformation die reinliche Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt, die Selbständigkeit der Obrigkeit in der weltlichen Sphäre, sowie die Heiligkeit der Ehe und des irdischen Berufes zu betonen, und allen voran hat Luther diese Wahrheiten mit sieghafter Klarheit verkündet. „Institut deus tres ordines. — Primus est parentum. — Secundus ordo est politicus. — Tertius est ecclesiasticus, qui verbo gubernat.“ jagt er im Kommentar zur Genesis (c. 19, 15; Erl. Ausgabe opera lat. IV. S. 295) und schließt seine bedeutame Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ mit den Worten: „Das Erit ist haushalten, daraus kommen Leute. Das Andere ist Stadt regieren, das ist Land, Leute, Fürsten und Herren (das wir die weltliche Obrigkeit heißen). Das Haus muß bauen, die Stadt muß solchs hüten, schützen und vertheidigen, darnach kömpt das Dritte, Gottes eigen Haus und Stadt, das ist die Kirche, die muß aus dem Hause Personen, aus der Stadt Schutz und Schirm haben. Das sind drei Hierarchien, von Gott geordnet, und dürfen keiner mehr... Was soll uns nur über diese drei hohen, göttliche Regiment, über die drei göttliche, natürliche, weltliche Rechte das lästliche Gaukelrecht oder Regiment des Papsts? Welches will alles sein und ist doch nichts“ u. Die alte Dogmatik führt diese Gedanken in lehrhafter Weise aus und gründet zugleich auf diese gottgegebene Organisation der Kirche, welche nicht einem zusammenhangslosen Haufen beliebiger Leute gleicht, ihre Lehre von der Verfassung und dem Regiment der Kirche. „Der Lehrstand“, sagt Hollaz, „dient der Sammlung und Unterweisung der Kirche und stellt sich den Häresien und Verderbungen der Lehre entgegen; der obrigkeitliche Stand dient der Verteidigung der Kirche und ist ein Gegenmittel gegen die zügellosen Begierden.“ Während die DD. dann unter dem Titel des st. eccl. die Lehre vom geistlichen Amte, unter dem Titel des st. oecon. die Lehre von der Ehe (societas conjugal), dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern (societas paterna) und zwischen Herrschaften und Diensthofen (societas herilis) behandeln, entwickeln sie unter dem Titel des st. polit. ihre staats- und kirchenrechtlichen Anschauungen, welche letzteren den Summepiskopat

der vom Lehrstand beratenen weltlichen Obrigkeit zur Voraussetzung haben und unter dem Namen „Episkopalismus“ (s. d.) bekannt sind. Es springt in die Augen, wie diese Lehre von den drei gottgeordneten Ständen eine unbewegliche Wahrheit vertritt und bei der modernen Auflösung der Gesellschaft, die sich auch auf dem Gebiet der Kirche durch das Überwuchern der freien Vereine über die natürlichen gottgeordneten Gemeinschaften geltend macht, energisch eingeschärft zu werden verdient. Alle Bestrebungen zur Herstellung einer neuen, dem vielgestaltigen Leben der Gegenwart entsprechenden Gesellschaftsordnung werden sich an ihr orientieren müssen, wenn sie nicht statt der Ordnung das Chaos erzeugen wollen, und auch die modernen Kirchenbaupläne haben an ihr ein Korrektiv gegen Willkür und romanisierende oder demokratische Velleitäten. Vgl. „Amt, geistliches“, „Familie“, „Obrigkeit“.

Status integritatis, s. „Urstand“.

Status intermedius, s. „Zwischenzustand“.

Staub wird in der Heil. Schrift außer im eigentlichen Sinn von trockner Erde, Thon, Kot in mannigfacher Weise auch bildlich verwendet, sowohl zur Bezeichnung einer zahllosen Menge 1 Moj. 13, 16; 28, 14; 4 Moj. 23, 10, als der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit insbesondere des Leibes 2 Sam. 22, 43; Ps. 18, 43; 103, 14; daher auch des in St. zerfallenden Leichnams Ps. 30, 10 und des Grabes Ps. 22, 16; als auch der Niedrigkeit und Verachtung 1 Sam. 2, 8; Hiob 16, 15; 42, 6; Ps. 113, 7; 119, 25; Jes. 29, 4; 47, 1; 52, 2; auch des Geringfügigen und Leichten Jes. 40, 15; endlich bezeichnet er auch das, was uns am ersten mit den Nächsten gemein ist, weshalb der Herr Matth. 10, 14 und Lut. 10, 11 forbert, den Staub von den Füßen zu schütteln zum Zeichen, daß man mit solchen Menschen nichts mehr gemein haben will; vgl. Apg. 13, 51. Staub lecken, d. h. die Fußstapfen eines andern küssen Ps. 72, 9; Jes. 49, 23; Mich. 7, 17, ist Zeichen tieffter Huldigung und Unterwerfung.

Staudenmaier, Franz Anton, katholischer Theologe, geboren am 11. September 1880 zu Donsdorf bei Geislingen in Württemberg, besuchte die Lateinschule zu Gmünd und das Gymnasium zu Ellwangen, studierte seit 1822 in Tübingen, trat 1826 in das Priesterseminar zu Rottenburg ein, erhielt 1827 die Priesterweihe, wurde Hilfspriester in Ellwangen und Heilbronn, sodann Repetent in Tübingen, und folgte 1830 einer Berufung als Professor der katholischen Theologie nach Gießen. Hier begründete er im Jahre 1834 mit mehreren Kollegen (u. a. Kuhn) die „Zeitschrift für Theologie und christliche Philosophie“. 1837 ging er nach Freiburg im Breisgau, 1843 wurde er dort zum Domkapitular ernannt. Infolge übergroßer Anstrengungen seit 1850 von schweren Leiden heimgesucht, entschloß er sich 1855, in den Ruhestand zu treten, und starb am 19. Januar 1856. — Die eigentliche Arbeit seines Lebens lag in dem anerkanntswerten Versuch einer spekulativen

konstruktion des Katholizismus. — Übrigens war Staudenmaier ein Schüler J. A. Möhlers, der von Tübingen aus schon im Februar 1830 an Döllinger schrieb: „Der katholischen Litteratur würde Glück zu wünschen sein, wenn St. in Verhältnisse käme, die die Kultur der Wissenschaften begünstigten.“ — Von den zahlreichen Schriften Staudenmaiers sind besonders zu nennen: Johann Stotus Erigena (Frankfurt 1834, Bd. I.); der Geist des Christentums (8. Aufl. 1880); Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems (1844); Die christliche Dogmatik (1844—1852); Zum religiösen Frieden der Zukunft (1846—1850). Im Jahre 1845 erschien in zwei Auflagen sein gegen den Deutsch-Katholizismus gerichteter Buch: „Das Wesen der katholischen Kirche“. — In seiner „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie“ (1834, 2. Aufl. 1840) behandelt er die Encyclopädie wesentlich als eine Philosophie des theologischen Wissenschaftsorganismus unter starker Vernachlässigung des methodologischen Elements (s. Jöcher, Handbuch der theol. Wissenschaften, 1. Aufl. I, S. 107, wo Staudenmaier zugleich als der geistreichste der katholischen Encyclopädisten unseres Jahrhunderts bezeichnet wird). — Sein „Pragmatismus der Geistesgaben“ erschien bereits 1835. Staudenmaier zeigt in der Vorrede, wie er schon in seinem Seminarjahre auf die allseitige Durchdringung des Individualitätsprinzips seine Zeit verwendet habe; und er bekennet mit Zuversicht, in der Individualität ruhe das Geheimnis der Geschichte. Aber in dieser seiner unfertigen und unklaren Schrift, worin geistliche und natürliche Elemente verworren zusammenfließen (vgl. Meißel, Die Philosophie der Geschichte, I, S. 165), gelingt es ihm keineswegs, dies wissenschaftlich wirklich darzuthun. Übrigens vergleiche (außer Hambergers Artikel in der prot. Real. Enschl. 2. Aufl. XIV) namentlich: Dr. Meißels, Staudenmaiers wissenschaftliche Leistungen in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Freiburg 1877.

Stäudlin, I. Gotthold Friedr., Dichter des Liedes. „Wenn der Stifter der Geschlechter“, als „phantastischer Dichterjüngling“ beim Überarbeiten älterer Lieder für das 1791 erschienene Württembergische Gesangbuch beteiligt, geboren 1758 in Stuttgart, gestorben 1795 als privatisierender Doktor der Rechte. Vgl. Koch³, Bd. 6 S. 251. — 2. Karl Friedrich, protestantischer Theologe. Er war geboren in Stuttgart am 25. Juli 1761 als Sohn des dortigen bayerischen Regierungsrates Gottlob Stäudlin und Barbara von I. und bezog, in Leipzig nicht zum theologischen Studium bestimmt, weil aber durch pietistische Einflüsse dafür gewonnen, mit 18 Jahren die Universität Tübingen, wo er als Mitglied des theologischen Stiftes 5 Jahre lang Theologie und Historie studierte. Seine Lehrer waren Storr (s. d.) und Schnurrer. Später machte er im Auslande viele Reisen als Reiseleiter, bis er 1790 auf Storrs Empfehlung als Professor der Theologie nach Göttingen be-

rufen ward. Hier hat er bis zu seinem Tode neben seinem Landsmann Pland in 36 jähriger treuer Arbeit gestanden, weniger hervorragend als Dozent, wohl aber von weitgehendem Einfluß durch seine zahlreichen Schriften, die Zeugnis ablegen von seiner Belesenheit, seinem vielseitigen theologischen und philosophischen Interesse und Verständnis sowie von seinem staunenswerten Fleiß. In seinem philosophischen Denken ein Kantianer, nahm er in der Theologie einen Standpunkt ein, den er selber als einen vereinigten Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnet. Er dringte auf den Gebrauch der Vernunft und aller Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demüthigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche, durch den Sohn Gottes geschehene Offenbarung. Nachdem er anfangs biblische Vorlesungen gehalten hatte, wandte er sich später besonders den Gebieten der systematischen und historischen Theologie zu. Auf systematischem Gebiet fesselte ihn besonders die philosophische und biblische Moral („Grundsätze der Moral zu akadem. Vorlesungen“; „Philosophische und biblische Moral“ 1805; „Neues Lehrbuch der Moral für Theologen“ 2. Aufl. 1817. Außerdem viele Monographien über Schauspiel, Eib, Ehe, Selbstmord u. a.). Von den Grundsätzen der kritischen Philosophie sagte er sich mehr und mehr los und gelangte so in allmählichem Fortschreiten zu einer gesunden, positiven Erfassung der biblischen Sittenlehre, ein Fortschritt, den auch seine Schriften über die Geschichte der Moral („Geschichte der Sittenlehre Jesu“ 4 Bde. 1799 ff.) erkennen lassen. — Auf kirchengeschichtlichem Gebiet schrieb er eine „Universalgeschichte der christlichen Kirche“, ein Lehrbuch, das seit 1806 in 5 Auflagen erschien, daneben eine Geschichte des Skeptizismus, der theologischen Wissenschaft seit 1500, des Rationalismus und Supranaturalismus, außerdem eine Kirchengeschichte von Großbritannien, Beiträge zur kirchlichen Geographie und Statistik u. a.

Im Jahre 1792 wurde Stäudlin zum Dr. th. und 1803 zum Konsistorialrat ernannt. Seine Vorlesungen konnte er bis zu seinem Lebensende fortsetzen; er starb am 5. Juli 1826 im Alter von 65 Jahren.

Staudt, Heinz., namhafter pietistischer Theolog, geboren 1808 in Ludwigsdorf als Sohn eines Hufschmieds, 1832 Lehrer am Missionshaus in Basel, 1843—82 Pfarrer und Institutslehrer der Gemeinde Kornthal, deren Selbständigkeit gegenüber der Landeskirche Württembergs er zu erhalten verstand, gest. am 11. Nov. 1884. Von seinen aus der Tiefe geschöpften, glaubensgewissen, sittlich ernstern, psychologisch feinen Predigten erschienen: Epistelpredigten, 2. Aufl. 1860; eine andere Sammlung u. d. T. Gemischte Predigten 1885. Außerdem veröffentlichte er u. a.: Fingerzeige in die heilige Schrift 1854 und 59.

Stauffen, Argula von, s. Grumbach.

Staughton, William, anglicanischer Prediger, am 4. Januar 1770 zu Conventry War-

widshire (England) geboren und trotz reicher poetischer Anlagen, von denen die Juvenile Poems des 17jährigen Jünglings später ein glänzendes Zeugnis ablegten, von seinen frommen Eltern zum Handwerk bestimmt, gleich am Anfang seiner Lehrzeit in Birmingham zu lebendigem Glauben erweckt und bald darauf auch zur Theologie geführt, begann seine erste Predigthätigkeit noch als Schüler der Baptist Theological Institution in Bristol mit solcher pädagogischen Volkstümlichkeit, daß er noch vor Vollendung seines Studiums als Stern erster Größe galt. Er erhielt nun verschiedene Rufe, folgte aber erst der Bitte des Dr. Furman von Charleston (Amerika) an die Kirche von Georgetown (1793) und verlegte damit seine Wirkksamkeit dauernd nach Amerika, von der alten Heimat mit ausgezeichneten Empfehlungen der hervorragenden Geistlichen entlassen. Ende 1795 ging er, dem Klima von Georgetown nicht gewachsen, nach New York, um von einem heftigen Anfall des gelben Fiebers genesen 1797 die Leitung der Akademie in Bordentown (New Jersey) zu übernehmen, von wo er aber schon 1798 in die benachbarte Stadt Burlington übersiedelte und in Kirche und Schule eine reich geeignete Thätigkeit entfaltete. 1805 nahm er, inzwischen von der Fakultät zu New Jersey zum Dr. theol. ernannt, einen Ruf der Gemeinde von Philadelphia an, die sich unter seiner Leitung mächtig entfaltete. Er selbst übte hier eine unübertroffene Predigthätigkeit aus. Sonntags predigte er regelmäßig 3, zuweilen auch 4 mal, indem er im Sommer schon morgens 5 Uhr im Freien begann, dazu wiederholt in der Woche; er widmete täglich einige Stunden dem Schulunterricht, bereitete junge Männer zum Predigtamt vor, war Sekretär der Bibelgesellschaft, arbeitete in und für die Sonntagsschule und nahm an jedem wohlthätigen Unternehmen Anteil. 1822 wurde er zum Präsidenten des zur Ausbildung baptistischer Geistlicher neugegründeten Columbian College bei Washington ernannt, mußte aber schon 1827 dies finanziell nicht haltbare Unternehmen verlassen. Noch ehe er seine Stelle als 1. Präsident an der Litterary and theological Institution in Georgetown antreten konnte, starb er am 12. Dezember 1829 in Washington (nicht Philadelphia, wohin erst 3 Jahre später seine Gebeine überführt wurden).

Staughton war eine frühe, hochbegabte Persönlichkeit und gehört zu den glänzendsten Predigern Nordamerikas. Seine Predigten, das Produkt tiefer Meditation, fehlten nicht bloß durch seine außerordentliche Beredsamkeit, die auch durch den Ton seiner Stimme und das Spiel seiner Mienen wirksam unterstützt wurde, sondern auch durch die außerordentlich geschickte Verwendung der laufenden Ereignisse in Natur und Geschichte und vor allem durch die lautere Frömmigkeit seines Wesens, dessen hervorstechendster Zug opferwilligste Liebe und Gerechtigkeit war. Es war sein Prinzip, von anderen Selten nur im Geist der Liebe zu sprechen, und man sagte von ihm: Er vernachlässigt seine Freunde, um seinen Feinden

zu dienen. Besonders liebte er auch die Mission und hat für sie gethan, was er konnte. Er gehörte auch zu den Gründern des baptistischen Missionsvereins in Philadelphia 1814 und blieb bis 1826 sein korrespondirender Sekretär, aus welchem Verein die vielverzweigte American Baptists Missionary Union hervorgegangen ist.

Lit.: Sprague, *Annals of the American Pulpit*, Band VI S. 334 ff. und *Memoir of the Rev. W. St. by Rev. S. W. Lynd*, Boston 1834.

Staupe, säupen bedeutet überall die Züchtigung, sei es von Gott, Jer. 2, 19; 30, 14; Hebr. 12, 6, sei es von Menschen, Matth. 21, 35; Mt. 12, 3. 5; 13, 9; Lpg. 5, 40; 16, 22 ff. und 2 Kor. 11, 25. Namentlich ist dabei an das öffentliche Streichen mit Ruten zu denken.

Staupitz, Johann von, der bekannte Augustiner-Generalvikar und edle Gönner Luthers, stammte aus einem angesehenen altadligen Geschlecht im Meißnischen und ist vielleicht in Müglitz bei Wurzen geboren. Nähere Nachrichten über Geburtsort und -jahr fehlen. 1497 wurde er, wohl schon ein gereifter Mann, dem Augustinerkonvent zu Tübingen einverleibt und bald darauf nach Erlangung der theologischen Doktorwürde Lehrer an der dortigen Universität. Vorübergehend in München, war er dann hervorragend bei Einrichtung der 1502 von Friedrich dem Weissen gegründeten Universität Wittenberg beteiligt, an welcher er auch eine Professur und das erste Dekanat der theologischen Fakultät übernahm. 1503 wurde der feingebildete und beliebte Mann auf Anregung des Andreas Proles zu dessen Nachfolger im Generalvikariat der Deutschen Augustiner-Kongregation erwählt (d. h. der durch Proles vereinigten 35 Klöster der strengeren Richtung, der sog. Observanten). Als solcher gab er der Kongregation alsbald feste „Konstitutionen“, in welchen die Empfehlung des Schriftstudiums bemerkenswert ist, und war ebenso auf die Befestigung und Ausbreitung der Kongregation wie auf das Wohl der einzelnen Klosterbrüder bedacht. Die häufigen Reisen zu Visitationen und sonstigen Ordensangelegenheiten, darunter ein mehrjähriger Aufenthalt in Italien, hielten ihn oft und lange von Wittenberg fern, für das er aber gerade auf seinen Reisen geeignete Augustiner als Schüler und Lehrer zu gewinnen suchte, unter letzteren seit 1508 auch Martin Luther, den er bei einer Visitation zu Erfurt kennen und schätzen gelernt und, wie bekannt, in seiner Seelenangst aufgerichtet hatte. Im Herbst 1512 legte Staupitz seine Wittenberger Professur definitiv nieder, nachdem er zuvor Luther bestimmt hatte, zu promovieren und gleichsam seine Stelle einzunehmen. Er selbst lebte, wenn er nicht auf Visitationen thätig war, in Salzburg, München und besonders gern in Nürnberg, wo er auch als Prediger außerordentlich geschätzt war. Mit Luther blieb er in engstem freundschaftlichen Verkehr, begrüßte auch dessen erstes reformatorisches Auftreten mit warmer Teilnahme

und stand ihm treu zur Seite; etwa seit 1519 zog er sich aber von ihm zurück, das Auftreten des Reformators wurde ihm zu gewaltig und namentlich seine Stellung gegen den römischen Primat bedenklich. Er trat dem Reformator nicht hemmend entgegen, aber die durch die Reformation verursachten Schwierigkeiten veranlaßten ihn, sein Bistariat 1520 freiwillig niederzulegen. Er begab sich nach Salzburg, um in der Stille und doch zugleich im Frieden mit der Kirche zu leben, ward dort Hosprediger des Erzbischofs und mit päpstlicher Einwilligung 1522 Abt des Benediktinerklosters zu St. Peter, ein Schritt, der seine Feinde, die ihn als Lutheraner verdächtigten, nicht auslöschte und der Luther tief schmerzte. Er starb am 28. Dezember 1524 auf einer Erholungsreise zu Reichenhall und ist in Salzburg begraben.

Wenden wir uns auf die Theologie des Staupitz, wie sie in seinen Schriften sich kund gibt, so bewegt er sich zunächst trotz seiner Empfehlung des Schriftstudiums, weit entfernt ein Reformator vor der Reformation oder ein Vertreter augustinischer Theologie zu sein, ganz in den herkömmlichen fröhen scholastischen Geleisen. In seinen späteren Schriften („Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi“ 1515, „Libellus de executione aeternae praedestinationis“, aus in Nürnberg 1516 gehaltenen Predigten, und von der „Liebe Gottes“, aus in München 1517 gehaltenen Predigten entstanden) zeigt sich, wohl unter Einfluß Luthers, ein Gemisch von paulinisch-augustinischen und gut römisch-katholischen Anschauungen, verbunden mit einer mystischen Grundrichtung. Erst in seinen letzten Schriften, den in Salzburg 1523 gehaltenen „Predigten“ und der nach seinem Tode herausgegebenen Schrift „Von dem heiligen, rechten, christlichen Glauben“ zeigt sich wesentlich in Luthers Sinn die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben; aber doch hält er noch am Fasten und dem Klosterwesen fest, um der Freiheit zu wehren. In diesem Sinne hat er sich auch in seinem bemerkenswerten letzten Briefe an Luther vom 1. April 1524 ausgesprochen.

Was den Einfluß des Staupitz auf den großen Reformator anlangt, so hat Staupitz nicht nur Luthers Berufung nach Wittenberg veranlaßt und hat ihm während seines ersten Auftretens als treuer Beistand beigegeben, sondern Luther hat auch selbst öfter bezeugt, daß ihm durch Staupitz „zuerst das Licht des Evangeliums aus der Finsternis hervorzufließen anfang“. Es war aber wohl nicht seine theologische Selbsterkenntnis, sondern sein praktischer menschlicher Sinn, welcher den erwürten Mann von unruhigem Prüfen auf die Tugend des eins im ihm freigelegten Heilandes hinwies und dadurch bestimmend für ihn wurde; erst durch Luthers Anregungen ist dann Staupitz selbst tiefer geführt worden. — Daß Staupitz, obwohl gerade bis zuletzt treu an der evangelischen Überzeugung festhaltend und als Luthers Schüler sich fühlend, doch der römischen

Kirche und dem Mönchtum treu blieb, kann bestreuen. Es lag dies in seiner stillen, nach innen gerichteten Natur. Er meinte auch in den alten Formen im Glauben an Christum den Frieden des Herzens zu finden; auch konnte er, im Mönchtum alt geworden, sich wohl nicht darein finden, durch die Reformation sein ganzes Lebenswerk zerstört zu sehen, zumal ihn der Mißbrauch der evangelischen Freiheit bedenklich machte. Wir Lutheraner aber wollen nicht seine unleugbaren Verdienste um Luther vergessen und zugleich ihn selbst schäzen als „eine anima naturaliter evangelica“, wie manche vor ihm und nach ihm innerhalb der römischen Kirche“. Sein Wahlspruch war: „Jesus, dein bin ich, mach mich selig.“ Vgl. Th. Kolbe, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879.

Sted. Rudolph, reformierter Theolog, geboren 1842 in Bern, nach theologischen Studien daselbst, in Bonn und Heidelberg 1867 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Dresden, 1881 Nachfolger Zimmers in seiner Vaterstadt. Er veröffentlichte ganz im Geist des Radikalismus: Jesus der Messias 1877; Zum Johanneisevangelium 1884; Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht 1888.

Steden. s. Stab.

Stedinger, ein friesischer reichsunmittelbarer Volksstamm an beiden Seiten der Weser unterhalb Bremens bis zur Mündung der Weser. Wie alle Friesen waren auch die Stedinger freiheitsliebend, kümmerten sich nicht viel um Reich und Kirche, waren aber dabei ein frommes Volk. Der Erzbischof Hartwig II. von Bremen, zu dessen Sprengel die Stedinger gehörten, befragte sich in Rom 1198 beim Papst Innocenz III. über den Ungehorsam (Freiheitsinn) und die Pflichtvergessenheit der Stedinger (sie zahlten nur ungern den Zehnten). Der Papst gab dem Erzbischof das Schwert, mit welchem Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen hatte, und versprach, einen Kreuzzug gegen die Widerspenstigen predigen zu lassen. Den äußeren Anlaß zum Kriege gab die Eibolität eines Priesters, welcher einer Frau den ihm zu wenig düntenden Beichtgroßchen statt der Hostie beim Abendmahl in den Mund steckte. Der Ehemann erkannte den richtigen Zusammenhang und führte Beschwerde beim Vorgesetzten des Priesters; aber als er schände abgewiesen wurde, erschlug er, um die Schändung sowohl des Sakraments, als auch seiner Ehefrau zu rächen, den Priester. Mit dieser That erklärten sich die Stedinger einverstanden, und als der Erzbischof erzürnt 1204 das Land mit dem Bann belegte, die Stedinger nunmehr jeden Zehnten verweigerten und sich von der Gewalt des Erzbischofs und seines Kapitels losagten, rüstete dieser 1207 einen Kreuzzug gegen die Stedinger, doch mußten diese den erzürnten Erzbischof durch Geld und Versprechungen zu besänftigen. Unter den Nachfolgern Hartwigs († 1208) jochten die Stedinger mit Erfolg, unterstützt von den Rüstingern und dem mächtigen Herzog Otto von Lüneburg; und als Erzbischof Gerhard II.,

welcher als Operationsbasis eine feste Burg, Schlüter, erbaut hatte, 1230 ein starkes Heer unter Anführung seines Bruders, Graf Hermann von der Lippe, gegen die Stedinger sandte, wurde dasselbe völlig vernichtet, Hermann fiel, die Burg Schlüter ward im ersten Anlauf genommen und zerstört.

Da die Stedinger sich ihm widersezt hatten, betrachtete der Erzbischof dieselben als Feinde der Kirche und sprach den Bann über das gottlose Geschlecht aus. Priester und Mönche verließen das Land, und die Stedinger richteten im Drange der Noth ihren eigenen Gottesdienst ein. Nunmehr wandte sich der Erzbischof an den Papst Gregor IX., schilderte sie als Erzkreuzer, welche nicht allein Papst und Kirche verachteten, sondern auch die ärgsten Greuel trieben und z. B. Priester zur Beschimpfung des Kreuzes Christi kreuzweis an die Wand nagelten. Ihre Lehre sei die der Manichäer, dabei opferten sie ihre Kinder. Wenn einer in ihren Geheimcult eingeweiht würde, so erschiene ihm eine große Kröte, welche geküßt würde, darauf erschiene ein blaßes Menschenbild mit schwarzen Augen, ebenfalls zu küssen, bei welchem Kuß alles Andenken des christlichen Glaubens schwinde. Nach dem darauf stattfindenden gemeinschaftlichen Mahl würden die Dichter ausgelöscht und greuliche Ungluth getrieben.

Alle diese unsinnigen Anklagen (dieselben wie gegen die Albigenser) fanden durch gutachtliche Berichte der Bischöfe von Lübeck und Rastenburg ihre Bestätigung, und es gelang den Bitten des Erzbischofs (dagegen nicht Konrads von Marburg, s. d.), den leichtgläubigen Papst zu bewegen, den allgemeinen Kirchenbann über die Stedinger auszusprechen 1233 und weniger im Eifer für die Kirche als weil sie durch der Stedinger Freiheit Nachteile für ihre eigene Landesherrschaft befürchteten, versammelten sich unter dem Herzog Heinrich von Brabant, den Grafen Florens von Flandern, Otto von Gelbern, Dietrich von Cleve, Heinrich von Oldenburg, Wilhelm von Jülich, Adolf von der Mark und Dietrich von Limburg über 40 000 Krieger. Obgleich der Herzog Otto von Lüneburg, durch die Reichsacht geschreckt, sich von den Stedingern loslagte, setzten sich dieselben, gegen 11 000, unter den Führern Bolto von Gordenfleet, Thammo von Hunteford und Detmar von Diek zur Wehre, um entweder ihre Freiheit zu erringen oder zu sterben. Das Kreuzheer rückte an beiden Seiten der Weser vor. Die Pfisterheide, der Übermacht nicht gewachsen, wurden geschlagen, die Gefangenen als Reiter verbrannt, das Volk durch Raub und Schändung so lange geplagt, bis es, um Gnade flehend, sich unterwarf. An der Westseite der Weser kam es bei Altenesch Mai 1234 zum entscheidenden Kampf. Nur leicht bewaffnet widerstanden die tapfern Bauern nicht nur dem Angriff der starken Übermacht, sondern sie drangen auch, als Graf Heinrich von Oldenburg gefallen war, in Keilform in die Scharen der Gegner ein, doch fiel nun den zu hitzig Vordringenden der Graf von Cleve mit der Reiterei in die Flanke und

den Rücken, wodurch Verwirrung entstand und nach kurzer Zeit die Niederlage der Stedinger vollendet war. Ein Theil der Überlebenden floh zu den freien Friesen, der Rest unterwarf sich den schweren Bedingungen. Das Land wurde zwischen Bremen und den Grafen Otto II. und Christian III. von Oldenburg geteilt.

In Bremen wurde durch eine große Procession die Unterwerfung der Stedinger gefeiert, der Sonntag Rogate zu einem jährlichen Gedächtnis- und Feiertag gemacht. Abt Hermann von Corvey baute in der Freude über die Vertilgung der Keger im Stedingerlande zwei Kapellen, eine, dem heil. Vitus, an der Mündung der Ochtum, die andere, dem heil. Martin, auf dem Schlachtfeld.

Nachdem die Stedinger größtentheils vertilgt waren, wurden dem Papst über dieß wahnsinnige Treiben die Augen geöffnet, und er absolvierte den Rest, nicht von dem Vorwurf der Ketzerei, sondern von Ungehorsam und Empörung (Gregor. ep. ad archiepisc. Breemensium a. 1235). Aber erst nach der Reformation ist der Freiheitskampf durch die Geschichtsschreiber in das rechte Licht gestellt worden. An Stelle der Vituskapelle wurde am 27. Mai 1834 den für die Freiheit gefallenen Vätern ein bleibendes Dentmal erbaut.

Godefridus, Mon. S. Pantaleonis ad ann. 1234. Gregor. IX. Ep. ad Archiep. Magunt. Episc. Hild. et Conradum. Joh. Dan. Kitteri Disc. de pago Steding. et Stedingis saec. XIII haereticis 1722. Lappenberg, Vom Kreuzzug gegen die Stedinger 1755. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte Bd. II. 2. S. 599 ff. (Angabe der Quellen), Schumacher, Die Stedinger etc. 1865.

Steen, van der = Cornelius a Lapide, s. d.
Steenowen, Bischof von Utrecht, s. Eäpen.
Steere, Dr. Edward, Bischof der Universitätenmission und afrikanischer Sprachforscher, wurde am 4. Mai 1828 zu Hadney (einem Stadtteil Londons) geboren, studierte nach dem Vorbild seines Vaters die Rechtswissenschaft, während seine eigentliche Neigung auf Philosophie, Philologie (er beherrschte schon damals außer den alten klassischen Sprachen Deutsch, Französisch, Italienisch, Spanisch und etwas Chinesisch) und Theologie ging, und trat 1850 in die juristische Praxis ein. 1853 veröffentlichte er eine Preisschrift über Wesen und Eigenschaften Gottes und wurde Führer der Guild of St. Alban, die sich der leiblich und geistlich verkommenen Armen Londons annahm. Endlich trat er, dem Drängen seiner Freunde nachgebend, 1856 in den geistlichen Stand, heiratete 1858 und entschloß sich 1863, den Bischof der Universitätenmission Tozer nach Afrika zu begleiten. Nach vergeblichen Versuchen, ins Innere zu dringen, ließen sie sich 1864 in Sansibar nieder, und hier begann Steere seine Suahelischstudien in wissenschaftlicher und praktischer Weise, die er dann zutiefst fortsetzte und deren Frucht seine Grammatik und Wörterbuch des Suaheli, seine Übersetzungen von Bibeltheilen und kirchlichen Schriften, seine Samm-

lungen von Suahelierzählungen u. a. waren. Im Anschluß an Z. Krapp (s. d.) hat er die Grundgesetze des Suaheli, der lingua franca von Ostafrika, festgestellt und die Litteratur von Innerafrika begründet. Seine Transkription des Suaheli ist von allen Missionen angenommen und ihren sprachlichen Arbeiten zu Grunde gelegt worden. Ein weiteres Verdienst erwarb sich Steere durch sein energisches Auftreten gegen den Sklavenhandel in Sansibar. Er baute mit großem Kunstsinne und Geschick im Mittelpunkt dieser Stadt auf dem ehemaligen Sklavenmarkt die schöne Christuskirche (1879 vollendet) und legte ringsumher eine Reihe christlicher Anstalten, wie südlich von der Stadt eine Kolonie für befreite Sklaven (Mbwani) an (s. Sansibar). 1873 zum Nachfolger Tozers gewählt, 1874 in England geweiht, setzte er die Usambara-Mission in Gang und brach 1875 wieder nach dem Massai auf, mußte jedoch abermals unrichtiger Dinge nach Sansibar zurückkehren. Erst ein Jahr darauf gelang es ihm, mit einer großen Expedition ins Innere vorzudringen und die beiden Stationen (nördlich von Robuma) Masasi und Kewala für befreite Sklaven (aus Mbwani) anzulegen, die weiterer Missionsarbeit zum Ausgangs- und Mittelpunkt dienen sollten, sich aber nicht recht entwickeln konnten. 1879 konnte Steere den ersten eingeborenen Geistlichen ordinieren und seine Überzeugung des Neuen Testaments und des Common prayer book vollenden. Nach kurzem Aufenthalt in England kehrte er 1882 wieder nach Sansibar zurück, vollendete noch die Übersetzung des Jesaja, für die ihm aber der Urtext nicht zu Gebote stand, und starb ganz plötzlich am 27. August 1882. Unter seiner Führung ist die Universitätsmission zu einer der größten und wichtigsten Missionsgesellschaften in Ostafrika geworden.

Steffani, 1. Augustin (Agostino), einer der hervorragenden Komponisten seiner Zeit in Deutschland, war geboren 1655 in Casalefranco bei Venedig, lebte bis rund 1688 in München, zuletzt als Hoforganist, wurde dann als Kapellmeister nach Hannover berufen und starb als solcher auf einer Reise in Frankfurt a. M. 1730. Er war im geistlichen Stande erzogen und hatte den Titel Abbate, bis er zum Dank dafür, daß er den Katholiken in Hannover freie Religionsübung ausgewirkt hatte, vom Papst zum Titularbischof von Spizza (span. Westindien) ernannt wurde. Das Ansehen, dessen er sich erfreute, mag seine diplomatische Mission zeigen, welche er erhielt, um die Hindernisse, die der beabsichtigten Erhebung Hannovers zur Kurwürde an verschiedenen Höfen entgegenstanden, zu beseitigen. Seine Kompositionen, unter denen neben Opern und besonders Contrapunktischen Duetten die Psalmodia vespertina, ferner eine Motettensammlung Sacer Janus quadrifrons und ein stabat mater hervorragend, gehören zu den besten und hochstehenden seiner Zeit. Besondere Bedeutung hat er noch als Lehrer Sambels, der sehr weitgehend von ihm beeinflusst ist. — 2. Christian Friedrich, evangelischer Nationalist, gestorben im Alter von 66

Jahren 1846 als Pfarrer in Hörjelgau. Er genoß seiner Zeit einen gewissen Ruf als Erzieher von Knaben und schuf in seinem Dorfe eine Fortbildungsschule für Jünglinge, sowie eine Abendunterhaltungsgesellschaft für Männer; er trieb eine Art rationalistischer innerer Mission. Eine Schrift über „D. Martin Luthers Leben und Wirken“ zeigt seine Begabung für volkstümliche Darstellung.

Steffani, Emil, geb. am 24. Februar 1814 zu Barmen, besuchte das Gymnasium und die Akademie zu Münster, seit 1834 aber die Universität Berlin, wo er unter Marheineke, Neander u. a. Theologie studierte. Nach verschiedenen Hilfspredigerstellen in Westfalen wurde er 1847 Prediger in Barmen und 1849 an der luth. Gemeinde in Lemgo. Seit 1854 Prediger an der Bartholomäuskirche in Berlin, fand seine gesegnete Thätigkeit daselbst ein plötzliches Ende, als 1868 seine Novelle „Leotade, Silber aus der Gesellschaft“ erschien, in der man eine rücksichtslose Bloßstellung bekannter Persönlichkeiten und mit dem Amte eines evangel. Seelsorgers unverträgliche Anschauungen fand. 1870 wurde er nach Raben bei Belgig versetzt, trat aber schon 1875 in den Ruhestand, um nur noch vorübergehend und ausbilsweise, so eine Zeitlang in Bayern, das geistliche Amt zu verwalten. 1871 erschien von ihm die Novelle: „Die Freigemeinder, 1885 die Erzählung „Aus einem Pfarrereleben.“ Auch veröffentlichte er neben anderen Erzählungen religiöse Vorträge und Predigten: Jesus allein, Predigten 3 Abtlgn. 1856 bis 61; der Dreieinige, Predigten 1868; die Bibel ist Gottes Wort, 2. Aufl. 1870; das Ende der Zeiten 1870.

Steffens, Heinrich, der geistvolle Naturphilosoph und deutsche Patriot, war von Geburt ein Norweger, da er in dem damals allerdings dänischen Stavanger am 2. Mai 1773 als Sohn eines aus Holslein eingewanderten Chirurgen das Licht der Welt erblickte. Früh zeigte er einen starken Hang zu tief sinnigen Spekulationen und einen poetischen, schwärmerischen Sinn. Seinem Drang nach Welt- und Naturerkenntnis kam eine unregelmäßige Schulbildung nur mangelhaft entgegen. Obwohl es dem brennenden Wunsche seiner frommen Mutter, die er den guten Engel seines Lebens nannte, entsprach, daß er Theologie studierte, verzichtete er, 1790 in Kopenhagen sein Universitätsstudium beginnend, durch Zweifel veranlaßt darauf und wandte sich dem Studium der Natur, besonders der Mineralogie zu. Er ist deshalb doch zu seiner Zeit ein Prediger der Wahrheit geworden, und seine Schüler haben ihm das Zeugnis gegeben, daß er durch seine Vorlesungen und tief religiösen Zeugnisse die unsichtbare Kirche wieder habe bauen helfen und viele jüngere Geister vor dem Abgrund der Vernunftstiele bewahrt habe.

1796 habilitierte er sich in Kiel. Hier begannen auch philosophische Interessen ihn mächtig zu bewegen. Außer Kant und Fichte fesselte ihn Spinoza, und entscheidend wurden für ihn Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ und seine Schrift von der „Weltseele“.

Es zog ihn jetzt nach Deutschland. 1798 schließt er mit Schelling in Jena eine Freundschaft fürs Leben. Hier kommt er auch mit Goethe zusammen, versteht bei A. W. Schlegel und lernt Novalis kennen, dessen tiefreligiöser Ernst auch in seinem Herzen verwandte Seiten anstregte und das Glaubensleben der Jugend wieder weckte. 1799 reist er über Berlin, wo er außer Tieck und Friedrich Schlegel Schleiermacher trifft, mit dem ihn bald eine trotz tiefer Differenzen in der Auffassung des Christentums unwandelbare Freundschaft verbinden sollte, zur Fortsetzung seiner mineralogischen Forschungen nach Freiberg, wo 1801 seine „Beiträge zur inneren Geschichte der Erde“ erscheinen, ein geistvoller Versuch, in dem Schaffen der Natur eine stufenmäßige Entwicklung nachzuweisen, die mit anorganischen Prozessen und Produkten beginnend in der freien menschlichen Persönlichkeit ihren Gipfel und ihr Ziel erreicht. Er geht in der ganzen Entwicklung des All den Spuren einer göttlichen Abhängigkeit und Zielsetzung nach und findet auch sonst von jetzt an, indem der Glaube immer mächtiger alle seine Untersuchungen trägt, überall religiöse Beziehungen. Nach Kopenhagen zurückgekehrt, stärkt er sich zu jeder seiner naturphilosophischen Vorlesungen durch Gebet und „im Hintergrund all seines Wissens lag von jetzt ein Glaube, der nie verschwand.“

Nach zweijährigem Aufenthalt in Kopenhagen, wo sein Vetter Grundtvig (s. d.) zu seinen Zuhörern gehörte und aus der Welt der kalt verständigen gemüthlosen Prosa in die Regionen des Schellingschen Idealismus emporgehoben wurde, wo der Zug zum Göttlichen und Ewigen, wie er aus jedem Wort des begeisterten Lehrers sprach, auch seinem tiefsten Bedürfnisse entsprach, weshalb dies die einzigen Vorlesungen waren, bei denen Grundtvig bis zu Ende ausblieb, erfreute ihn, der inzwischen sich auch verheiratet hatte, der Ruf als ordentlicher Professor der Naturphilosophie, Physiologie und Mineralogie nach Halle, wo er Schleiermacher zum Kollegen hatte, den er wie nie einen anderen aus vollem Herzen und in jeder Hinsicht über sich gestellt zu haben bekannte, dazu Fr. August Wolf und Reil. Hier veröffentlichte er auch 1806 seine „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft“, mußte aber noch in demselben Jahre die Aufhebung der Universität Halle durch Napoleon erleben und zog als Emigrant, aber mit felsenfestem Glauben an Deutschlands Zukunft nach dem Norden, um unter dem Zwang äußerer Verhältnisse schon 1808 wieder zurückzukehren und in dem weisfälsch gewordenen Halle vor wenigen Zuhörern seine Vorlesungen aufzunehmen. Desto mehr beteiligte er sich im Geheimen an den Freiheitsbestrebungen; als er vollends 1811 Halle mit Breslau vertauschen durfte, trat er mit einer ferndeutschen Gefinnung, die unmittelbar in seinem religiösen Glauben wurzelte, in die Reihe der großen Freiheitsmänner und -kämpfer. Er gewann das Vertrauen eines Scharnhorst und Gneisenau und erwiderte den bekannten Aufruf Friedrich Wilhelms III. am 3. Februar 1813 mit einer flammenden

Rede an die akademische Jugend, ja zog ihr selbst in den Kampf als Freiwilliger voran. Mit Wort und Schwert kämpfte er für Deutschlands Befreiung und kehrte nach der Einnahme von Paris mit dem eisernen Kreuz geschmückt heim.

Auch später nahm er innigsten Anteil an Deutschlands Wohlergehen. 1817 erschien seine „mit königlichen Händen“ geschriebene Schrift: Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden. Hier weist er mit tiefstem Ernste nach, wie alles darauf ankomme, daß wir nicht nur von einem persönlichen Gott und Erhalter aller Dinge, sondern auch von einem persönlichen Verächter wissen, durch den uns Gott erst wahrhaft persönlich wird, ohne den sich die Anschauung Gottes in ein ruchloses Spiel mit Begriffen, in tote, nichtige Formeln verwandelt. Bald darauf veröffentlichte er seine „Karikaturen des Heiligen“ in dem Gefühl, daß das Neue in Gefahr sei, wieder mechanisch gedämpft und gebunden zu werden, und daß noch immer die Ketten der Fremdherrschaft auf Deutschland lasteten. Andererseits konnte er sich auch mit der Pflage des Deismus nicht befremden, wie sie durch Zahn und seine Turner geübt wurde, und kam dadurch in eine schiefe Stellung zu vielen Freunden. Noch mehr aber schied er sich von weiten Kreisen seiner bisherigen Gefinnungsgenossen durch den Freimut, mit dem er an der Seite Scheibels (s. d.) gegen die Unionstendenzen des Ministeriums auftrat. Bald nachdem Steffens in seiner Schilderung der „gegenwärtigen Zeit“ eine so sympathische Würdigung des katholischen Gottesdienstes mit seinem Reichtum älterer Formen, in denen er tiefsinnige Symbole des religiösen Lebens sah, gegeben hatte, daß man auf römischer Seite schon auf ihn aufmerksam wurde, kam er mit Scheibel in nähere Beziehung und wurde von seinen Predigern (s. Scheibel, Bd. VI, S. 13 af) so angezogen, daß er fortan zu seinem treuesten Bundesgenossen wurde. Nachdem er schon 1824 eine Schrift „von der falschen Theologie und dem wahren Glauben“ veröffentlicht hatte, trat er 1830 der von der Landeskirche getrennten luth. Gemeinde bei und rechtfertigte diesen Schritt 1831 in der Schrift: Wie ich wieder Lutheraner wurde. Er bat auch um Entlassung aus dem Staatsdienst, wurde aber 1832 an die Berliner Universität berufen, wo er noch einen großen Jüngerkreis um sich versammelte.

Freilich wie Scheibels Luthertum manche heterogene Elemente in sich trug, so war auch dasjenige Steffens' davon nicht frei; er konnte nicht nur den von Scheibel immer rückhaltloser eingeschlagenen Wegen nicht ganz folgen, sondern verband auch seinerseits, insonderheit mit der lutherischen Abendmahlslehre, die gerade für seine Rückkehr zum Luthertum entscheidend wurde, Gedanken über den Zusammenhang des Sakraments mit der Wiebergeburt und die Nahrung der verkörperten Leiblichkeit durch den Genuß der verkörperten Leiblichkeit Christi, die nicht sowohl dem einfachen Zeugnis der Schrift als theologischen Spekulationen entsprachen. Auch in

seiner Philosophie war er zu Aufstellungen gekommen, die über die gesunde Grundlage christlich-kirchlichen Erkennens hinausgingen. Schon in seiner glänzend geschriebenen Anthropologie (1822), in der er den Menschen als Schlüsselpunkt der Entwicklungsgegeschichte der Erde, als Mittelpunkt der organischen Epoche und als Ausgangspunkt einer unendlichen Zukunft fasste, treibt er den Nachweis der göttlichen Teleologie in der ganzen Weltentwicklung bis zu einer gewissen Naturalisierung derselben, indem sich schließlich alle Hemmungen ganz von selbst aufheben, und in seiner „christlichen Religionsphilosophie“ (1839), wo er als das Wesen der wahren Philosophie das Erkennen des Göttlichen im innersten Wesen der Persönlichkeit bezeichnet, weshalb zwischen ihr und der Religion kein wesentlicher Unterschied bestehe, bringt er es trotz aller Polemik gegen Hegels Pantheismus zu seiner klaren Erfassung der absoluten Persönlichkeit Gottes im Unterschied von Welt und Menschen, zu seiner durchsichtigen Scheidung von Geist und Natur.

Endlich ist Steffens auch als Romanschriftsteller sehr fruchtbar gewesen. U. a. veröffentlichte er 1827 „Die Familie Walseth und Leith“, 1828 „Die 4 Norweger“, worin er das Ringen evangelischer Christen mit den mächtigen Lockungen der römischen Kirche, deren geheime und abschreckende Künste und den Sieg des evang. Christentums schildert, 1831 „Malcolm“ — wie zuletzt seine Selbstbiographie in 10 Bänden unter dem Titel „Was ich erlebte“ (1840—44). Bald darauf starb er am 11. Februar 1845 — wie Alexander nach seinem Tod zu seinen Schülern sagte, ein Mann, der gute Perlen suchte, aber als er die eine köstliche Perle fand, alles für die eine dahingab.

Steinir Torgilsson, f. Island, Bd. III, S. 492 n.

Stegmann, 1. Joachim, Socinianer, überlegte als Rektor in Ratlau in Gemeinschaft mit J. Crell das N. T. (Ratlau 1630) und starb 1633 als Prediger zu Klausenburg in Siebenbürgen. — 2. Joachim, Sohn des Vorigen, geistl. 1678 als Prediger in Klausenburg, vorher in Polen und anderen Ländern, Mitverfasser des Vorwortes zu den späteren Ausgaben des *Nachrichtens* u. s. w. Vgl. Koch, Der Socinianismus I. — 3. D. Josua, lutherischer Theolog und Dichter, geb. 1588 in Sulzfeld bei Meiningen, studierte in Leipzig, ward 1617 Pfarrer, Superintendent und erster Professor des Gymnasiums zu Stadthagen, 1621 Professor der Theologie in Rinteln, 1625 auch Schulenburgischer Superintendent. Infolge des Unruhenverdrusses gegen 1630 die Benedictiner wurde wieder in Rinteln ein, traten ihm als die rechtmäßigen Professoren und Inhaber der Universität auf, übten allerlei Gewaltthat gegen die Kollegen Stegmanns und nötigten endlich diesen selber unter Drohungen, an einer von ihnen am 13. Juli 1632 veranlassenen Convention teilzunehmen, wobei er, sobald er reisen wollte, allemal von bestellten Lärmmachern ausgelacht und durch Händeklatschen in Verwirrung

gebracht wurde. Infolge dieser Kränkung erkrankte er an einem hitzigen Fieber und starb am 3. August 1632. Er veröffentlichte u. a.: „Vom wahren Christentum“ (1625 lat., 1692 deutsch); „Christophanie oder von Erkenntnis Christi“ 1630, 2 Tle. Wie weit die von ihm herausgegebenen Nieder ihm selbst angehören, oder bloß Überarbeitungen älterer Nieder sind, ist streitig. Gödke möchte ihm überhaupt kein eignes zugestehen, während ihm Fischer 36 zuspricht, unter letzteren das bekannte „Ach bleib mit deiner Gnade“. Vgl. Koch, Bd. III, S. 128 und Hymnolog. Bl. 1888. 11. —

Steichele, Dr. Anton von, seit 1878 Erzbischof von München-Freising, geb. am 22. Jan. 1816 zu Wertingen, gest. den 9. Okt. 1889 zu München. Die Monumenta Germaniae hist. Script. schreiben von Steichele XII, 432: vir de rerum Augustensium historia meritisissimus. In diesen wenig Worten ist die Bedeutung Sts. vollkommen zum Ausdruck gebracht. In der historischen Forschung lag seine Kraft; die Lokalgeschichte, speziell die Geschichte des Bistums Augsburg war das Feld seiner Studien. Vier Jahrzehnte hindurch, von unermüdlichem Forschungstrieb befeuert, mit klarem Blick, mit erschöpfender Gründlichkeit, hat er mitgearbeitet an den mühsamen, aber verdienstlichen Aufgaben der Einzelforschung. Mit seinen Forschungen trat St. in die Öffentlichkeit zum 1. Male im Jahre 1848. In den Jahren 1848—1853 veröffentlichte er zwei Bände „Beiträge zur Geschichte des Bistums Augsburg“. Die von ihm selbst herrührenden Aufsätze waren aus den Urkunden und Literalien des bischöflichen Archivs geschöpft. An Mitarbeitern hatten sich ihm zugesellt Dr. F. Wimmer, Dr. Th. Wiedemann, Dr. Edm. Jörg, Professor Dr. Schmeller. Von 1854—60 gab er drei Bände des von ihm begründeten „Archivs für die Geschichte des Bistums Augsburg“ heraus. Als bedeutende Mitarbeiter hatte er gewonnen Oberbibliothekar Dr. Ruland (Würzburg), Philipp Jaffé (Berlin), Joseph Baader (München). St. selbst bearbeitete für das „Archiv“ ausschließlich Geschichtsquellen, die er nach den besten Handschriften musterhaft edierte und mit Anmerkungen versah. Die bedeutendste dieser Quellenpublikationen sind: „Ältestes Chronicon und Schenkungsbuch des Klosters Ottenbeuren“, „Fr. Johannes Franz's Augsburg'sche Annalen, 1430—1462“ und der namentlich für die Kunstgeschichte wertvolle Catalogus abbatum monasterii ss. Ulrichi et Aegidii Augustensis von Fr. Wilhelm Wiltner. Das Chronicon Ottenbeuren erfährt durch Ludwig Weiland in dem Mon. Germ. hist. Script. XXIII, 609 folgende Beurteilung: „Textum praebuit hic editor bonum, codicem optime descripsit. Chronicon adnotationibus perutilibus illustravit.“ Als der 3. und letzte Band des „Archivs“ zur Ausgabe gelangte, hatte St. bereits umfassende Bearbeitungen getroffen zum Beginn seines wichtigsten und verdienstvollsten Werkes: „Das Bistum Augsburg, historisch und sta-

tistisch beschrieben.“ Kein wesentliches oder wichtiges Moment in Bezug auf Geschichte, Altertum, Kunst und Statistik, nach Urkunden, Akten, verlässigen Erhebungen und eigener Anschauung ist unberücksichtigt geblieben. Das Unwichtige und Unwesentliche verstand er auszuscheiden und der Darstellung fernzuhalten. Der 1. Band enthält Allgemeines über das Bistum und eine Geschichte der Bischöfe. Vollenenden durfte er das Werk nicht. Die Bände 2, 3 und 4, sowie die 3 ersten Hefte des 5. Bandes wurden von ihm herausgegeben.

Aus seiner erzbischöflichen Wirksamkeit ist hervorzuheben der Versuch, einen Ausgleich herzustellen zwischen Döllinger, dessen Schüler er war, und der röm. Kirche. Der Versuch mißlang. Döllinger schrieb: „Die Brüste sei abgebrochen — er könne nicht als Gelehrter widerrufen! Die Exkommunikation sei nicht nach kanonischen Regeln erfolgt. Er sei nicht Altkatholik, sondern er betrachte sich und benehme sich als exkommunizierter Geistlicher, wozu man ihn gemacht habe.“ Steichele war im Grunde eine irenische Natur. Darum ist anzunehmen, daß der so unliebbares Aufsehen erregende und von so üblen Folgen begleitete Mißshenkerlaß ihm aufgezwungen wurde. Steichele war es auch, der für München zuerst die Notwendigkeit der Erbauung neuer Kirchen erkannte, den Gedanken anregte und den Zeitpunkt klug benützte. Er ist unter dem Ministerium Luz Erzbischof geworden — Grund genug, daß seiner jetzt in der kath. Kirche kaum mehr gedacht wird. — Literatur: Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg Band V; Prof. Dr. Knöpfler, Erzbischof Dr. Anton v. Steichele.

Steiermark, Herzogtum der österreich-ungarischen Monarchie, wurde 1890 von 1 282 708 Seelen bewohnt, von denen knapp 1% Evangelische, 0,15% Juden, die übrigen Römisch-Katholische waren, während sich das nationale Verhältnis auf 67,8% Deutsche und der Rest Slowenen stellt. Diese letzteren sind etwa seit Ende des 6. Jahrhunderts hier ansässig und wurden „Winden“ genannt, daher das Land wohl auch „Windische Mark“ heißt.

Steiermark hat eine wechselreiche Profangeschichte gehabt, die im wesentlichen mit der des Deutschen Reiches und besonders des Hauses Habsburg zusammenfällt. Über die Einzelheiten s. Reichel, Abriß der steierischen Landesgeschichte, Graz 1862, sowie desselben Verfassers andere diesbezügliche Werke.

Das Christentum ist zur Zeit Karls des Großen von Salzburg her in Steiermark erfolgreich eingedrungen. Die Reformation fand bereits 1530 Eingang; 1547 forderte der Landeshauptmann Freiherr Johann von Ungnad auf dem Reichstag zu Augsburg für Steiermark freie Religionsübung, doch wurde diese, obwohl das Evangelium große Erfolge hatte, erst auf den Landtagen in Brud vom Jahre 1575 und 1578 von dem jüngsten Sohne Kaiser Ferdinands I., Herzog Karl II., erlangt, freilich nur, um nicht lange danach dauernd genommen zu werden. Während die steierischen Stände zur

inneren Ausgestaltung und Ordnung ihres Kirchenwesens David Chyträus (s. d.) nach Steiermark beriefen, der außer um die Organisation besonders um die treffliche Agende für die evangelischen Gemeinden Steiermarks (Linz 1571) große Verdienste hat, rief der Herzog die Jesuiten ins Land, für die bereits 1586 in Graz eine hohe Schule gegründet wurde. Nun begann die zu trauriger Berühmtheit gekommene jesuitische Gegenreformation, unterstützt durch die Machtmittel des Staates in Gestalt von Güterkonfiskationen, Landesverweisungen und sonstigen Drängereien. Radikaler und bis auf den heutigen Tag noch nachwirkend (s. d. Bevölkerungsziffer nach Seite der Konfession) setzte dieses Werk Karls Sohn Ferdinand II. (s. d.) fort. Prediger und Lehrer wurden aus dem Lande vertrieben, die evangelischen Gemeindeglieder durch die Gegenreformationskommission gezwungen, entweder überzutreten oder auszuwandern. Viele Protestanten fügten sich dem Zwange und wurden ihrem Glauben untreu; die edelsten Geschlechter aber wanderten aus; in wenigen Bauernfamilien des Hochgebirges lebte das Evangelium fort im Schutze der Berge. Zu weiteren Erfolgen hat das Toleranzedikt Josephs II. vom Jahre 1781 nicht geführt, als daß den Evangelischen Glaubensfreiheit bewahrt blieb und das Recht, sich wieder Bethäuser erbauen zu dürfen. Noch jetzt ringen die evangelischen Gemeinden mit vieler Not und bedürfen der Hilfe der Glaubensbrüder. Der Gustav Adolf-Verein hat 8 steiermärkische Gemeinden in Pflege und Unterstützung. S. J. Caspar, Staats- und Kirchengeschichte Steiermarks, Graz 1785—87, 7 Bände.

Steiger, 1. Gallus, wurde im Jahre 1525 an Stelle Hofmeisters (s. d.) als Vertreter der Altgläubigen von St. Gallen nach Schaffhausen zum Pfarrer von St. Johann berufen, wo er die reformatorische Wirksamkeit Nitters (s. d.) lähmte, bis 1528, noch vor dem eigentlichen Sieg der Reformation, der lutherischgesinnte Benedikt Burgauer von St. Gallen an seine Stelle trat. S. Schaffhausen. — 2. Karl, reformierter Theolog und Niederdichter, gest. 1850 als Kirchenrat und Pfarrer in Brunnadern (Schweiz). Seine glaubenssinnigen Lieder finden sich zum Teil in der Christoterpe von 1850. — 3. Wilhelm, reformierter Theolog, geb. 1809 in Alnau (St. Gallen), studierte in Tübingen und Halle (Holud). Nach seiner Rückkehr in die Schweiz trat er mit den Momiers (s. d.) in nähere Verbindung, ward 1828 Korrespondent der Pongstenbergischen Kirchenzeitung und von 1829 an regelmäßiger Mitarbeiter derselben in Berlin selber. Hier griff er in den durch Mißhandlung der Bibel in Kollegien durch Wegscheider und Gesenius entstandenen Streit mit der anonymen Schrift ein: „Bemerkungen über die halslose Streitsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben“, Leipzig 1830, und schrieb in demselben Jahre seine treffliche „Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik“. Als

er seinen wertvollen, dann auch ins Englische übersehten Kommentar zum 1. Brief Petri (Berlin 1832) drucken ließ, erhielt er einen Ruf als Professor der neutestamentlichen Exegese an die theologische Lehranstalt in Genf, wo er es in erfolgreicher Weise verstand, die deutsche Theologie seinen Zuhörern zu vermitteln. Nachdem er mit Hävernick die *Mélanges de théologie réformée* 1833 und 34 herausgegeben, begann er die kleineren paulinischen Briefe zu kommentieren, konnte aber nur den Brief an die Kolosser (Erlangen 1835) vollenden: er erlag am 9. Januar 1836 einem Nervenleiden, erst 27 Jahre alt. Vgl. *Neuer Nekrolog der Deutschen*, 1836. XIV.

Stein, Armin, f. Nietzsche.

Stein, Heinrich Ludwig, Wilhelm von, christlicher Philosoph, der am 21. November 1833 in Rostock geboren, seit 1857 Privatdozent der Philosophie in Göttingen, seit 1862 außerordentlicher Professor daselbst, nach längerer Thätigkeit als Gouverneur des Herzogs Johann Albrecht 1870 außerordentlicher und 1871 ordentlicher Professor in Rostock, namentlich auch Theolog in seinen Vorlesungen über Psychologie, Pädagogik und Religionsphilosophie ein sicherer Begleiter zur Wahrheit wurde, weil er selbst aus der Wahrheit war und in der Wahrheit stand. Unter seinen Schriften verdient hier vor allem seine 1861 in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ veröffentlichte umfangreiche Abhandlung über den „Platonismus der Kirchenväter“ Erwähnung, der das dreibändige Werk „7 Bücher zur Geschichte des Platonismus“ folgte, in dem er ausführlich auch sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie der christl. Zeit behandelte. Er starb im lebendigen Glauben am 28. Mai 1896.

Steina, f. Marienstein.

Steinbach, 1. David, Kryptocalvinist, geb. 1563 in Würzen, 1689 als Superintendent in Ebersberg a. d. Mospröbiger in Dresden berufen, wo er die Kirchenpolitik des Kanzlers Crell nach Möglichkeit unterstützte. Nach dem Tode des Kurfürsten Christian gleich seinem Kollegen Salmuth (f. d.) gefangen gesetzt, widerrief er nach einem verunglückten Mordversuch den Calvinismus verflüchtend und ward darauf zu den Seinen entlassen. — 2. Erwin von St., f. Erwin. — 3. Martin, Enthusiast, um 1500 Küster in Straßburg, bezog auf sich die Verheißung vom Elias in Mal. 4, 5 und versprach, seinen Anhängern „das innere Licht“ mitzuteilen. Er wurde aus der Stadt verbannt und starb in Markenheim (Oberelsaß). Seine Anhänger, „Lichtfieber“ genannt, wollten seine Erscheinung im Schleitstader Walde gesehen haben und veranlaßten dadurch das Einschreiten des Bischofs Erasmus von Straßburg. Ein Teil widerrief, ein anderer ward ausgewiesen. Vgl. Rathgeber, Straßburg im 16. Jahrh., Stuttgart 1871. — 4. Wendel, Theolog an der Wende des 15. Jahrh., wichtig als Buchdrucker. Erben, ein Schüler Johann Reiss, gen. 1519 als Professor der Theologie in Tübingen. Sein Hauptverdienst war die Herausgabe der Schriften seines Lehrers.

Steinbart, 1. Joh. Christian, Dichter des Liedes „Wie selig seid ihr doch, ihr Seelen“, geb. 1702, gest. 1767 als Direktor des Waisenhauses zu Jülichau. — 2. Samuel, Theolog und Pädagog des Aufklärungs, geb. 1738 in Jülichau, wo er nach Vollendung seiner Studien in Halle (Wolff) und Frankfurt a/D. ein Erziehungsinstitut gründete, das Friedrich II. 1766 zum Königl. Pädagogium erhob. 1774 ward er Professor der Philosophie in Frankfurt a/D., bald auch der Theologie, Konsistorialrat und zeitweilig Oberschulrat und starb 1809. Er ist Verfasser eines „Systems der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre“ (4. Aufl. 1794), worin das christliche Dogma für eine unpraktische, die wahre Sittlichkeit gebührende Lehre erklärt und ein eudämonistischer Utilitarismus in leichtester Form gelehrt wird, nach G. Frant das „charakteristische Buch“ für die Beurteilung von Religion und Moral in der Aufklärungszeit. Ebenso charakteristisch ist von Steinbarts zahlreichen anderen Schriften seine „Anweisung zur Amtsbereitschaft christlicher Lehrer“ 1779 und 84.

Steinberger, Hans, Pfarrer in Schlading (Obersteiermark), „aller Rezer und Präbikanten Großvater“, wurde in der Verfolgung unter dem Jesuitenjüngling Ferdinand von Steiermark vertrieben, der 1598 die von seinem Vater, Erzherzog Karl, dem Bruder Maximilians, freilich nur notgedrungen und widerwillig (1572) gewährte Religionsfreiheit wieder aufhob. Die lutherischen Geistlichen, die nicht freiwillig auswanderten, wurden gewaltiam vertrieben, Steinberger wurde nach Graz geschleppt, dort aber entlassen. Dagegen wurde seine große Büchersammlung verbrannt und seine Kirche von den Katholiken in Besitz genommen. Schon 1530 wurde in Schlading eine eigene evangelische Kirche gebaut, die erste im ganzen Land. Steinberger wirkte aber auch durch Ausbildung junger evangelischer Prediger sehr gegenwärtig.

Steinbock kommt in Luthers Übersetzung nur 5 Mal, 14, 5 vor und zwar als jedenfalls richtige Übersetzung des hebräischen Wortes *ja'qo*. Das eigentliche Wort *ja'el* wird von Luther 1 Sam. 24, 3; Hiob 39, 1 und Ps. 104, 18 mit „Geme“ und Spr. 5, 19 mit „Hef“ wiedergegeben. Der in der Bibel gemeinte Steinbock, die *Capra sinaitica*, von den Arabern *Bedden* genannt, der sich vorzüglich in Rudeln von 8–10 Stück auf den Felsenhöhen am Sinai findet, ist schlanker als der Alpensteinbock, hat eine mehr ins Gelbliche spielende Hautfarbe, einen halbhuflangen, sich zuspitzenden Bart und eine lange Mähne. Während der Bod gewaltige Hörner hat, die halbkreisförmig nach rückwärts gekrümmt und mit starken Kantentrüngen (Wachstumsringen) versehen sind, hat das stets kleinere Weibchen nur schwache, zusammengedrückte Hörner und keinen Bart. Das edle Tier, das dem Araber als Bild der Schönheit gilt (vgl. auch Spr. 5, 19), liebt die höchsten Berggipfel, die es mit unglaublicher Gewandtheit erklettert, und übertrifft im schnellen Zerringen die Gämien. Es lebt auch heute noch in Palästina, nament-

sich in den Bergen zwischen Jericho und Samaria, auf der Ostseite des moabitischen Gebirges und auf dem Libanon.

Steinbrecher, Gottfried, ein Homilet, gegen Ende des 17. Jahrhunderts, der der neueren lutherischen Scholastik angehörte, welche sich in ihrem Formalismus darin gefiel, möglichst viele Predigtmethoden zu erfinden. Hatte der berühmte Leipziger Theologe Joh. Benedikt Carpzov († 1657) glücklich 100 Predigtmethoden unterschieden, so fügte Bal. Ernst Böcher in Dresden noch 25 hinzu, von denen die einen nach ihren angeblichen Urhebern, wie Hoepfneriana, Riviniana u. s. w., die anderen nach Ländern und Städten, besonders Universitäten bezeichnet waren, wie die Wittenberger, Jenaer, Leipziger Methode. Die letztere wurde von obigem Gottfr. Steinbrecher in ein System gebracht in seinem Buche: *Concionator theoretico-philologico-practicus*, Lips. 1696. Ihr Hauptmerkmal war aber nicht darin zu suchen, daß sie auf gründlicher Erregung beruhte (obwohl exegetica genannt), sondern darin, daß sie eine in viele Theile gegliederte Einleitung und Disposition empfahl. In praxi mögen die Leipziger Professoren und Prediger selbst nicht danach gepredigt haben, wie ja die Leipziger Meißner und Carpzov in ihren Homiletiken geradezu vor der sog. Leipziger Methode gewarnt haben. Vgl. Böttler, *Handbuch der theol. Wissenschaft*, 3. Aufl. Bd. 4, S. 322 ff.

Steine in Israel. Es ist natürlich, daß in dem an Bauholz armen Land Palästina die Steine ein wichtiges Baumaterial waren; der *צֶהָרֹם*, Luther: Zimmermann, ist wie der Metallarbeiter, so auch der Baumeister in Stein, der Steinmetz. Der in Palästina gebrochene Sandstein diente behauen als Baumaterial zu Häusern, Stadtmauern u., der Kalkstein zerstoßen zum Mörtel. Marmor, der bei den Palast- und Tempelbauten Verwendung fand, wurde im Lande nicht gebrochen. Neben diesen Steinen kommt der Kiesel- und Feuerstein vor. Steinplatten dienen zum Verschluß von Höhlen (Jos. 10, 18), Brunnen (1 Mose 29, 2 ff.), Gräbern (Matth. 27, 60). Ferner wurden einzelne Straßen (Joseph. Ant. 8, 7) und Hallen (Tempel) gepflastert (2 Kön. 16, 17). Wenngleich nicht ausdrücklich erwähnt, wird auch in Israel die bei anderen Völkern übliche Verwendung des Steines als Grenzmarke des Besitzums stattgehabt haben vgl. 5 Mose 19, 14; 27, 17. Meilensteine kommen erst seit der Römerherrschaft auf. Nach Jer. 31, 21; Hes. 21, 20 ist auch auf steinerne Wegeweiser zu schließen. Mühlsteine und Steinmörser dienten zur Zerkleinerung des Getreides, einzelne Steine als Waffe in der Schleuder (1 Sam. 17, 40 ff., oder als Gewichtstücke, die von den Kaufleuten in der Gürtelbörse getragen wurden (abne Kis Sprüche 16, 11). Nicht allein kleine weiße Steintäfelchen dienten zur schriftlicher Mittheilung, Offenb. 2, 17, sondern auch die Flächen großer Mauern, um dadurch ein großes Werk besonders hervorzuheben, so die Inschrift des Siloathunnels zu Jerusalem (s. Bd. III. S. 550 bf.). Desgleichen wurden

zu ähnlichen Zwecken, um die Kunde von einer wichtigen Begebenheit wach zu halten, Steine meistens ohne, zuweilen auch mit Inschrift 5 Mose 27, 3 an dem Ort der Begebenheit aufgestellt 1 Mose 28, 18; 35, 14; 5 Mose 27, 2; Jos. 4, 3, 20 ff.; 24, 26: 1 Sam. 7, 12 u. ö. Diese Steine waren rohe Feldsteine, gern unter Eichen oder Terebinthen hergerichtet, welche theils gleich theils später auch eine Benennung erhielten (Geden-Eger). Manche dieser Denksteine erhielten noch eine andere Bedeutung. Jakob errichtete in Bethel einen Denkstein, nach der jüngeren Uebersetzung 1 Mose 28, 18 ff. vor seiner Reise nach Mesopotamien, goß Öl darauf und that ein Gelübde, dort ein Gotteshaus zu bauen, welches er nach 1 Mose 35, 1. 3. 7 ausführte. Nach der älteren Uebersetzung 1 Mose 35, 14 that er desgleichen nach seiner Rückkehr und goß Trankopfer darauf und begoß ihn mit Öl. Nach dieser letzteren Stelle tritt hier der Stein die Stelle des Altars, wie denn auch sonst bei Opfern ein großer Stein zum Altar wird 1 Sam. 14, 33; Richter 6, 20; 13, 19 ff. Nach der ersten Stelle ist er nicht Altar, sondern ein Salbstein, durch die Salbung als ein Heiligtum Jehovahs geweiht, darum weil sich ihm hier Gott geoffenbart, weswegen es auch 1 Mose 31, 13 heißt: Ich bin der Gott zu Beth-El, da du den Stein gesalbt hast. Daß aber solche Steine späterhin zu stehenden Opferstätten, namentlich im Nordreich, wurden (Hosea 3, 4; 10, 1 ff.), ist verständlich, weswegen 3 Mose 26, 1; 5 Mose 16, 22 durch das Gesetz das Aufrichten solcher Steine und damit das Opfern an denselben verboten wurde, weil diese Säulen leicht als Bilder der Gottheit angesehen werden konnten. Nach 2 Mose 20, 25; 5 Mose 27, 5 ff. soll der Altar Jehovahs aus unbehauenen Steinen sein. Weiter wurde zu kultischen Zwecken der Stein als Meißel bei der Beschneidung gebraucht 2 Mose 4, 25; Josua 5, 2.

Von Steinhäufen, über dem Grab von Verborenen und Geächteten aufgeschüttet, berichtet Josua 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17.

Gelsteine finden ihre Verwendung sowohl zum Schmuck, wie auch als Siegel 2 Mose 28, 11 (s. d.).

Steiner, Heinr., reformierter Theolog, geb. 1841 in Jürich, nach theologischen Studien daselbst und in Leipzig 1865 Privatdozent in Heidelberg, 1869 außerord. Professor. 1870 kam er als Ordinarius in seine Vaterstadt und starb 1889. Er edierte u. a. Hitzigs Kommentar zu den kl. Proph. (4. Aufl. 1881).

Steinhöfer, Ludw. Christian, Dichter des Liedes „Auf! du priesterlich Geschlecht“, Neffe von Max Friedr. Christoph St., durch den er befehrt wurde, geb. 1746 in Lüdingen, gest. 1821 als Pfarrer zu Welzheim. — 2. Maximilian Friedrich Christoph, wurde am 16. Januar 1706 in dem württembergischen Städtchen Omen am Fuße der Leda geboren, wo sein Vater als Stadtpfarrer wirkte. Außer den frommen Eltern übte eine treffliche Großmutter nachhaltigen Einfluß auf den Knaben aus. Dieser besuchte zuerst die Lateinschule zu Kirchheim, dann

die Klosterschulen zu Blaubeuren und Bebenhausen. Im Jahre 1721 in das Tübingen Stift eingetreten, beschäftigte er sich zunächst vorzugsweise mit Philosophie, später aber wandte er sich ganz der Theologie zu. Durch eine ernste Krankheit innerlich vertieft, bestrebte er sich nun erst recht — nach seinen eigenen Worten — „zu einer gründlichen und schriftmäßigen Erkenntnis der Heilswahrheiten zu gelangen und dem Herrn Jesu ein brauchliches Werkzeug zu seinem Dienste zu werden“. Noch als Student wurde er als Vikar verwandt, um nach halbjähriger Unterbrechung seine Studien in Tübingen fortzusetzen. Nach Vollendung derselben trat St., wie dies schon damals nicht ungewöhnlich war, eine Studienreise an, die ihn u. a. nach Herrnhut führte. Hier kam er in nähere Berührung mit dem Grafen Zinzendorf und der von ihm neugestifteten Brüdergemeinde, was für seine innere Entwicklung und seinen äußeren Lebensgang eine nicht geringe Bedeutung haben sollte. Im Jahre 1734 wurde St., nachdem er nur kurze Zeit die Stellung eines Repetenten am Tübingen Stift eingenommen hatte, von dem Grafen Heinrich XXIX. von Reuß, dem Schwager und Freunde Zinzendorfs, als Hofkaplan nach Ebersdorf berufen und später zum Hofprediger ernannt. Außer der kleinen Schloßgemeinde wurde ihm nun auch die Dorfgemeinde und das Waisenhaus zur Versorgung übertragen. Hatte er zuvor schon allmählich dieses nach Herrnhutscher Art eingerichtet, so trat er 1746 förmlich zur Brüdergemeinde über. Bald that auch seine Gemeinde mit seiner Zustimmung den gleichen Schritt. Doch schon im nächsten Jahre verließ St. Ebersdorf, um an verschiedenen Orten im Dienste jener Gemeinschaft thätig zu sein. In demselben Jahre verheiratete er sich mit der ihm durchs Loß bestimmten Dorothea Wilhelmine v. Wolsdorf. Mancherlei Ertravaganzen in der Lehre und Praxis der Brüdergemeinde machten St. mehr und mehr bedenklich. Ende 1748 erklärte er daher seinen Austritt, worauf bald der Wiederanschluß an die heimatliche Landeskirche folgte. Hier erhielt er nun auch 1749 eine feste Anstellung, zunächst in Dettingen. Nach einer vierjährigen Amtierung wurde er 1753 nach Babelsheim — mit Bad Zeinach — und von da nach Ehningen versetzt. Am letzteren Orte fand er erwünschte Gelegenheit, ernstgesinnten Studenten, die ihn von Tübingen aus besuchten, ein treuer Berater und Führer zu sein. Im Jahre 1759 trat er sein letztes Amt als Dekan und Stadtpfarrer in Weinsberg an. Nichts sollte ihm nur noch eine kurze Zeit des Wirkens vergönnt sein. Nach mehrwöchentlicher Krankheit verschied er am 11. Februar 1761. Der außerordentlich gegenwärtige Einfluß, den St. auf die Glieder seiner Gemeinden und darüber hinaus ausgeübt hat, erklärt sich obenan aus dem Eindrücke seiner Persönlichkeit, wie er von Zeitgenossen als ein überaus tiefer und gewinnender geschildert wird. Mehrere solcher Aussagen finden sich in einer Lebensskizze von K. Knapp, die dieser einer Sammlung Steinboferscher Predigten voraussetzt (s. Tübingen,

Jues 1846). In demselben Jahre hat der Genannte eine andere Sammlung unter dem Titel „Evangelischer Glaubensgrund aus den Sonntags-evangelien“ neu herausgegeben. Ebenso sind verschiedene praktische Auslegungen in neuerer Zeit wieder aufgelegt worden: so eine „tägliche Nahrung des Glaubens nach der Epistel an die Hebräer“ mit einer Selbstbiographie St.s (Ludwigsburg 1859), desgleichen nach der Epistel an die Kolosser (Stuttgart 1853); eine Erklärung des Römerbriefes mit Vorwort von Professor D. Bed (Tübingen 1851) und eine desgleichen des 1. Johannesbriefes im Verlag des Rauhen Hauses b. Hamburg 1856. Die letzterwähnte nennt Knapp „ein Buch, das an heiliger Glaubens-tiefe und Lebensbilden in die priesterliche Gnade und Herrlichkeit Jesu Christi wohl schwerlich von einem anderen übertroffen wird“. Diesem Urtheile pflichtet auch der Verfasser des Art. in der 2. Auflage der Herzoglichen R.-E. bei. In seinen Predigten und Reden wie in seinen sonstigen Schriften zeigt sich St., ähnlich einem Nieger und Noos, als ein in der Schrift festgegründeter und in deren gläubiges Verständnis einfürender Zeuge Christi. Seine Sprache ist ebenso innig und edel, wie schlicht und klar.

Steinigung. In der Zeit, wo die Menschheit noch nicht die Erfindung von Waffen gemacht, war der Stein das nächstliegende Werkzeug sowohl als Waffe als auch, um damit einen verbrecherischen Menschen aus dem Leben zu schaffen. Namentlich in Fällen plötzlich ausbrechender Volkshasses und darauffolgender Lynchjustiz war der Stein das überall befindliche Material zur Tötung (2 Mose 17, 4; 1 Sam. 30, 6; Apostelgesch. 5, 26 u. s.). Dieser sicher aus den Urzeiten stammende Brauch wurde vom Gesetz als eine Todesstrafe aufgenommen. Aber die Art und Weise der Steinigung bestimmt das Gesetz nur, daß dieselbe außerhalb des Lagers (Stadt) ausgeführt werden sollte (3 Mose 24, 14; 4 Mose 15, 35; Apostelgesch. 7, 56). Die Zeugen legten ihre Oberkleider ab (Apostelgesch. 7, 57) und nachdem sie durch Handauflegung dem Delinquenten die Schuld aufs Haupt gelegt hatten (3 Mose 24, 14), warfen der oder die Zeugen den ersten Stein (5 Mose 13, 9; 17, 7), danach die ganze Gemeinde. Der Talmud gibt Genaueres an. Der Verurtheilte wurde gebunden vom Synedrium abgeführt, auf dem Wege zum Richtplatz standen Posten, welche den Zug zurückriefen, falls noch ein Zeuge für den Verbrecher sich meldete. Vier Ellen vom Richtplatz entfernt, wurde der Verbrecher entkleidet, auf ein zwei Mannslängen hohes Gerüst gestellt, von diesem durch den ersten Zeugen heruntergestoßen. Lebte er noch, so warf der zweite Zeuge einen großen Stein auf die Herzgegend, worauf dann die ganze Gemeinde folgte. Die wegen Gotteslästerung und Götzendienst Verurtheilten wurden dann an den Händen aufgehängt. Für alle derart Verurtheilten gab es einen besonderen Begräbnisplatz.

Diese Todesstrafe wurde vollzogen an solchen, welche den Namen Gottes gelästert hatten (3 Mose 24, 16; 4 Mose 15, 35), welche ihre

Kinder dem Moloch geopfert (3 Moje 20, 2; 5 Moje 17, 2 ff.), ferner an Verführern zum Götzendienſt (5 Moje 13, 6 ff.), an Sabbatſchändern (4 Moje 15, 32 ff.), an Zeichendeutern und Wahrſagern (3 Moje 20, 27), an falſchen Propheten (5 Moje 13, 5, 11), an denjenigen, welche vom Verbannten genommen hatten (Joſ. 7, 25), an beharrlich ungehorſamen Söhnen (5 Moje 21, 18 ff.), an Bräuten, welche ihre verlorene Jungfraulichkeit verheimlicht (5 Moje 22, 20 ff.), deſgleichen, welche ſich mit einem andern Mann einließen, incl. dieſem (5 Moje 22, 23 ff.). Ferner war in alter Zeit ohne Zweifel auf Ehebruch die Steinigung geſetzt (3 Moje 20, 10), in ſpäteren Zeiten die Erdroſelung. Nach talmudiſcher Auslegung von 3 Moje 20, 9. 11—13. 15 ff. war die Steinigung auch geſetzt auf Unzucht mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegereltern, Knabenſchande, auf Unzucht mit Thieren, ſowie auf Verſuchung der Etern. Endlich wurde auch ein ſtöſiger Stier, der einen Menſchen getödtet (2 Moje 21, 28 ff. 32) geſteinigt.

Alle dieſe Fälle zeigen, daß es ſich um eine Strafe für ein Vergehen in der Gemeinde handelt, und dieſelbe ſollte ihren Abſcheu darin fund thun, daß ſie ſich an der Steinigung beteiligte.

Steinkopf, Karl Friedrich Adolf, evangeliſcher Geiſtlicher zu London, Sohn des berühmten Porzellan- und Tiermalers Joh. Friedrich St. († 1825 zu Stuttgart) und Bruder des Landſchaftsmalers Gottlob Friedrich St. († 1860 ebenfalls zu Stuttgart), wurde geboren am 7. Sept. 1773 zu Ludwigsburg in Württemberg und ſtarb zu London am 29. Mai 1859. In ſeiner frommen Familie zu frommem Sinn und zarter Gewiſſenhaftigkeit erzogen, ſtudierte er 1790—95 zu Tübingen Theologie und wurde ſogleich hernach zum Sekretär der Chriſtentumsgeſellſchaft in Baſel berufen, in welcher Stellung er in die vielſeitigen Meiſt in das Ausland reichenden chriſtlichen Beſtrebungen derſelben eingeführt wurde und Männer wie Lavater und Heß perſönlich kennen lernte. 1801 als Prediger an die deutſche lutheriſche Gemeinde zu London gewählt, trat er mit der engliſchen rel. Traktatgeſellſchaft, in der er die berühmte britiſche und auswärtige Bibelgeſellſchaft gründen half, und mit der kirchlichen und Londoner Miſſionsgeſellſchaft in enge Verbindung. Er hatte von Gott die herrliche Aufgabe empfangen, das damals erwachte praktiſche Glaubensleben Englands auf den Kontinent hinüberzuleiten; ſo gab er den Anstoß zu der Gründung der evangeliſchen Miſſion in Baſel 1815, ſowie zur Stifung von Bibelgeſellſchaften in Deutſchland, der Schweiz und den nördlichen Ländern. 1825 ſah er ſich inſolge des Apokryphenſtreites, welcher die Ausmerzung der Apokryphen aus den britiſchen Bibelausgaben zur Folge hatte, veranlaßt, ſein Amt als auswärtiger Ehrenſekretär der Traktatgeſellſchaft aufzugeben, was ihn jedoch nicht hinderte, bis in ſein Alter an allerlei chriſtlichen Beſtrebungen teilzunehmen, ſo 1845 an der Stifung des deutlichen Hospitals zu London. Sein

Amt hat er bis zu ſeinem Ende, also faſt 60 Jahre lang, in Segen bekleidet. Seine Schriften, meiſt Predigten, ſind in der von Dr. Schoell, Hoſprediger an St. James in London, verfaßten Lebensbeſchreibung Steinkopfs und in den Blättern für Württemb. Kirchengesch. (7. Jahrg. 1892) angegeben.

Steinmetz, 2 Sam. 5, 11; 2 Kön. 12, 12; 1 Chron. 23 (22), 2. 15 und Eſr. 3, 7 genannt; ſie hatten es mit der Bearbeitung des Steins zu baulichen Zwecken zu thun (ſ. Steine) und deſhalb reiche Beſchäftigung an den Feſtungs- und Palaſtbauten.

Steinmetz, 1. Hermann, D. theol., Sohn von 4 geboren am 6. Mai 1831 zu Moringen bei Northeim, beſuchte nach Abſolvierung des Gymnaſiums zu Klausthal die Univerſitäten Göttingen und Erlangen, war dann Hauslehrer, von 1855—59 Seminarlehrer in Meiſel, von 1859—60 Seminarinſpektor in Eimburg, darauf 25 Jahrelang Paſtor an der Stadtkirche in Celle und wurde Ende 1885 Konſiſtorialrat und Generalſuperintendent für Bremen-Vörden zu Stade, 1890 auch außerordentliches Mitglied des Landeskonſiſtoriums in Hannover. Außer verſchiedenen Predigten veröffentlichte er „Herr, zeige mir deine Wege; 2 Geſpräche über Eheſchließung und Trauung und Reinitz und Separation“; „Die hannoveriſche Separation; ein Wort zur Verſtändigung“; „Über die Ausbildung und Leitung der Miſſionare“ und gab die *Formulae caute loquendi* des Urbanus Rhegius neu heraus. Der inneren Miſſion diente er vornehmlich durch die Gründung von Siloah, einer Diaconieſtation in Celle, und des Rettungshauſes Himmelforten, am 24. April 1892 bei Stade eröffnet. 1894 wurde er von der theol. Fakultät in Göttingen zum D. theol. promoviert. — 2. Joh. Adam, namhafter Prediger und Schulmann des Pietismus, geb. 1689 in Großkneignitz (Fürſtentum Brieg), trat nach theologiſchen Studien in Leipzig 1715 ins Amt und wurde 1720 Oberprediger in Leſchen (Bierreich, Schleſien), wo er wegen ſeines Pietismus ſchwer angefeindet und endlich, obwohl er in großem Segen an der eben erſt ſtaatlich wieder anerkannten Gemeinde arbeitete, 1729 abgeſetzt und mit ſeinem Kollegen Muthmann (ſ. d.) des Landes verwieſen wurde. Nach zweijähriger Verwaltung der Superintendentur Neuſtadt a. Niſch ward er 1732 Abt des Kloſters Bergen und Generalſuperintendent des Herzogtums Magdeburg. Unter ſeiner Leitung erhob ſich die Schulaniſtal in Bergen zu höchster Blüte und fand ſelbſt bei Friedrich II. dauernde Anerkennung, wie denn St. auch ſonſt das Schulweſen, inſondere die Lehrerbildung in ſeinem großen Amtsbezirk nach Möglichkeit zu heben ſuchte. Nicht minder geeignet war er als erwecklicher Prediger. Er ſtarb, viel geliebt und hoch geachtet, 1762. Von ſeinen zahlreichen homiletiſchen und äſtetiſchen Schriften heben wir ſeine *Theologia practica pastoralis* oder Sammlungen nutzbarer Anweisung zur geeigneten Einführung des evangel. Lehramtes, Magdeburg und Leipzig 1737 ff. hervor. Außerdem edierte

er: Neu eingerichtetes Kirchen- und Hausgesangbuch für das Herzogtum Magdeburg (1840 neu herausgegeben durch Domherr v. Levetzow). Vgl. Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit 1886. — 3. Joh. Frz. Christoph, lutherischer Theolog und Liederdichter, geb. 1730 in Landau bei Arolsen, gest. 1791 als General-superintendent in Arolsen. Er ist der Hauptredakteur des Waldeckischen Gesangbuches vom Jahre 1790. Von seinen eigenen darin aufgenommenen Liedern hat sich erhalten „Von dir, mein Gott, kommt Licht und Leben“. — 4. Rudolf, geboren 1801, aus dem Waldeckischen stammend, als Pastor zu Rehburg, Superintendent zu Holtorf bei Nienburg und Generalsuperintendent zu Klausthal, wo er am 12. Mai 1854 starb, einer der ersten Zeugen des wiedererwachenden Glaubenslebens im Hannoverschen. Mit Petri und F. Mündmeyer begründete er den lutherischen Gotteskasten. — 5. D. Rudolf, geboren 1832, Seminarinspektor in Lüneburg und Hannover (hier zuletzt mit dem Titel Direktor), 1870–78 Stiftsprediger zu Loccum, wo er mit seinen aus der Tiefe der Schrift geschöpften Predigten, seinen meisterhaften Katechesen und seinem feinen liturgischen Verständnis ungemein fördernd auf die Glieder des dortigen Predigerseminars einwirkte. Seit 1878 ist er, an Rocholls Stelle berufen, Superintendent in Göttingen, bei den Hannoverschen Landesynoden seit 1881 hervorragend betheilig. Er stellte das Gebetbuch zum neuen Hannoverschen Gesangbuch zusammen. Außerdem verfaßte er „D. Martin Luthers Kleiner Katechismus in 360 Fragen und Antworten mit 300 Bibelsprüchen ausgelegt“ 1889, das Hilsbüchlein zum Neuenkammerunterricht „Das gute Bekennen“, in mehr. Aufl. erschienen, und gab aus Petris Nachlaß Verschiedenes, besonders Kasualreden unter dem Titel „Zum Bau des Hauses Gottes“ mit einer wertvollen Vorrede heraus.

Steinmeyer, D. Frz. Ludw., hervorragender Theolog der positiven Union, geb. 1812 in Weesow (Mittelmark), trat nach Vollendung seiner Studien in das Wittenberger Seminar, ward dann Prediger und Lehrer am Kadetteninstitut in Kulm, später Prediger an der Charité in Berlin, 1852 ord. Professor der Theologie in Breslau, 1854 in Bonn, 1858 in Berlin. Von seinen zum Teil in mehreren Auflagen erschienenen Schriften erwähnen wir: Beiträge zum Schriftverständnis in Predigten, 2. Aufl. 1859–66, 4 Bde. (suchen in knapper, fließender, weisevoller Sprache die Tiefen göttlicher Heilsgedanken zu präziser Klarheit zu bringen); Fest- und Gelegenheitsreden aus dem akademischen Gottesdienst in Berlin 1862 (belauchten das mit Christo in Gott verborgene Leben in dialektisch-rhetorischer Form, um durch das zunächst erstirbte Schriftverständnis auf das Gemüth der Zuhörer zu wirken); Apologetische Beiträge 1866 ff., 4 Bde. (darunter „Die Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik“, worin durch umsichtig unbefangenes Prüfen der biblischen Berichte die höchste innerliche Wahrscheinlichkeit für die

evangelischen Wundererzählungen gewonnen wird); Beiträge zur praktischen Theologie 1874 ff., 5 Bde.; Beiträge zur Christologie 1880 ff., 3 Bde.; Die Rede des Herrn auf dem Berge 1885; Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums 1886 ff., 8 Bde.; Studien u. Römerbrief 94–95.

Steinschneider, 2 Mos. 28, 11 ff. 21 erwähnt, waren von den Israeliten aus Ägypten mitgebracht, wo ihre Kunst, sinnbildliche Figuren und auch Namen auf Steine einzugraben, in hoher Blüte stand; s. Siegelring.

Steinthal, s. Oberlin.

Steitk, Georg Eduard, geb. 25. Juli 1810 zu Frankfurt a. M., † ebenda am 19. Jan. 1879. Auf den Universitäten Tübingen und Bonn philologisch und theologisch gebildet, namentlich von R. J. Nijch und Bleek beeinflusst, dann mehrere Jahre als Lehrer thätig, wirkte er seit 1842 im kirchlichen Amt zuerst in dem Vorort Sachsendhausen, dann in Frankfurt selbst zuerst an der St. Pauls-, dann an der St. Nikolaskirche, seit 1873 als Konsistorialrat und Senior des geistl. Ministeriums. Nach der Annexion der Reichsstadt durch Preußen trat er mit Erfolg für die Erhaltung ihrer kirchlichen Selbständigkeit ein. Neben seinen Amtsgeschäften war er in wissenschaftlichen Arbeiten äußerst fruchtbar; sie bewegen sich im Gebiet der Frankfurter Lokalreformationsgeschichte (u. a. der Streit über die unbefleckte Empfängnis Mariä im Jahre 1500; reformatorische Persönlichkeiten, Einflüsse und Vorgänge in der Reichsstadt Frankfurt a. M., von 1519–22; Lebensbild von Wilhelm Nesen, dem Freunde Luthers; die Melandthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M.; Gerhard Weiterburg; der luth. Prädikant Hartmann Beyer etc.); aber auch für die neutestamentl. Einleitung hat er wertvolle Beiträge geliefert durch Untersuchungen über die Echtheit des 4. Evangeliums, für die er gegenüber der Tübingen Schule eintrat, besonders über die kleinasiatische Papiasfeier und über den johanneischen Gebrauch des *ἐκνωσ* (in Beziehung auf Joh. 19, 35) wie auch über das Verhältnis des Papias zum Apostel Johannes. Der alten, mittelalterlichen und lutherischen Dogmengeschichte diente seine umfangreichen Studien auf dem Gebiet der Sakramente, besonders seine in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1864–68) erschienenen eingehenden Untersuchungen über die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, seine ebendortselbst 1863 veröffentlichten Aufsätze „über die Eucharistie in der morgenländischen Kirche in den 3 ersten Jahrhunderten“, und seine Schrift: Die Privatbeichte und Privatabsolution der luth. Kirche aus den Quellen des 16. Jahrhunderts, aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen dargestellt“ (1854), ebenio wie seine Artikel in der Realencyclopädie über Messe, letzte Dlung, Papias, Pajsha, Naderbertus, Natramnus, Sakrament, Schlüsselgewalt, Taufe, Transsubstantiation. Der Polemik gehörte seine 1852 i. 5. Aufl. erschienene Broschüre: Wie beweisen die Jesuiten die Notwendigkeit der Ehrebeichte? und seine ausführliche Arbeit über „das römische Bußsakrament nach seinem bibl. Grunde und

seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet“ (1854) an. 1857 empfing er von Heidelberg die Würde eines Dr. theol.

Stella de, i. Con de Stella.

Stellenbosch, seit 1830 eine Station der Rheinischen Missionsgesellschaft in Kapland mit einer nunmehr sich selbst erhaltenden höheren Mädchenschule und fast 3000 Getauften; seit 1819 hat dort auch die holländisch-reformirte Synode ein Missionsseminar.

Stellionatus, i. Fälschung.

Stellvertretung Jesu, i. Satisfactio vicaria und Versöhnung.

Stemmler, Joh., Niederdichter („König aller Ehren“; „Nun ist das Urtheil ausgesprochen“), geb. 1679 in Reistadt a. D., gest. 1728 als Archidiaconus da.

Stempel, Adolph, geb. 1820 in Kirrweiler, gest. 1889 als Pfarrer in Mutterstadt (Rheinpalz), stand in den Kämpfen der pfälzischen Kirche gegen den Unglauben während der letzten Jahrzehnte in vorderster Reihe und mußte deswegen manche unerbiente Zurücksetzung erfahren. Zugleich war er eifriger Förderer der inneren Mission und langjähriger Redakteur des „Evang. gelichen Kirchenboten für die Palz“.

Stephan I., 254–74 Bischof in Rom, der mit rücksichtsloser Konsequenz seine Ziele verfolgte und auf die Hebung der bischöflichen Stellung wie auf die Geltendmachung der römischen Tradition bedacht war. So willigte er nicht in die Absetzung zweier spanischer Bischöfe, die notorisch in der Verfolgung sich ein Altheil verschaffen, daß sie geopfert hätten, und kam anderseits mit der ganzen kleinasiatischen und nordafrikanischen Kirche in heftigen Streit über die Kegertaufe (i. d.). Er machte besonders Cyprian gegenüber mit großer Energie den später herrschend gewordenen Grundsatz geltend, daß die Wiedertaufe der Keger zu unterlassen sei, und zwar hauptsächlich, weil er darin vom Standpunkt der römischen Tradition aus eine Neuerung sah. Sein Tod erfolgte am 2. August 257. — **II.**, Nachfolger eines Papstes Stephan, (Stephan II. i. Päpste, Bd. V S. 141 a) der aber schon vier Tage nach seiner Wahl am Schlagfluß starb und deshalb in der Regel in der Reihe der Päpste gar nicht gezählt wird, regierte von 752–75 und legte mit zielbewußter kluger Politik den Grund zum römischen Kirchenstaat. Ein Römer von Geburt, sah er Rom und die Kirche durch die Begehrlichkeit des Langobardenkönigs Aistulf, der auf die Einnahme der letzten Reite griechischer Herrschaft in Italien in sein eigenes Reich bedacht, schon 751 Ravenna in Besitz genommen hatte und immer ungestümer auch Roms Unterwerfung verlangte, aufs äußerste bedroht. Als Aistulf einen ihm abgeordneten Frieden schnell wieder gebrochen hatte, begnügte er sich daher nicht mit einer Prozession, in der er, auch sonst in seinem Auftreten von einer gewissen Volksstümlichkeit und zu Bizarrem geneigt, barfuß wie ein Mönch und Nische auf dem Haupt das „nicht mit Händen gemachte“ Christusbild umhertrug und den von Aistulf gebrochenen Friedensvertrag an ein Kreuz ge-

nagelt dem Volke zeigte, sondern wandte sich in der Erkenntnis, daß auch Konstantinopel nicht mehr helfen könne, an den kraftvollen Pippin (i. d.), dessen Königtum sein Vorgänger Zacharias bestätigt hatte, um Hilfe. Er bat ihn zunächst (753) durch einen geheimen Brief, ihn durch eine Gesandtschaft auffordern zu lassen, über die Alpen zu kommen zu persönlicher Verständigung, und erschien dann auch als der erste Papst, der die Alpen überstieg, am 6. Januar 754 vor dem König in Ponthion. Die beiden begegneten sich: Wie es Pippin nicht bloß um Erfüllung einer religiösen Pflicht, sondern auch um die eventuelle Erweiterung seiner Macht zu thun war, so sah auch Stephan nicht bloß eine augenblickliche Hilfe, sondern ein dauerndes Schutzverhältnis ins Auge und bestätigte gegen die Zujage Pippins, Aistulf zum Verzicht auf die Unterwerfung Roms, zur Herausgabe Ravennas und zur Restitution der Patrimonien zu veranlassen, ihn als Patricius Romanorum durch die Salbung zum König und Patricius im Februar 754, die mit dem König auch seiner Gemahlin Bertrada und seinen beiden Söhnen Karl und Karlmann in St. Denis bei Paris theil wurde. Die Großen des fränkischen Reichs erkannten, wenn auch nicht ohne Widerspruch auf den Versammlungen von Braisne und Quiercy die mit dem römischen Patricius, d. h. der Schutzherrschaft über die Kirche gegebene und urkundlich übernommene Verpflichtung Pippins, für möglichste Wiederherstellung der Gerechtame des heil. Petrus, insbesondere für „Rückgabe“ Ravennas und der Pentapolis zu sorgen, an. Es waltete dabei die den rechtlichen Zuständen zwar völlig widersprechende, aber auf die Donatio Constantini (i. d.) gestützte Meinung ob, daß die Kirche oder der heil. Petrus schon bisher der eigentliche Besizer Roms war und sich mit diesem Besitz jetzt nur unter den Schutz des mächtigsten der abendländischen Staaten stellte.

Und dieser wurde ihm nun auch reichlich zu theil. Pippin besiegte Aistulf 754, und als dieser nochmal sein Glück versucht und sogar Rom im Januar 756 belagert, kommt er dem schwerbedrängten Papst, der in seiner Verzweiflung sogar seinen Brief an Pippin dem Petrus selbst in den Mund gelegt hatte, zu Hilfe und zwingt Aistulf zur Herausgabe aller Städte, auf die Stephan Anspruch erhoben hatte, um sie zum großen Verdruß der kaiserlichen Legaten, die sich eingebildet hatten, Pippin werde für das oströmische Reich gegen die Langobarden kämpfen, dem Stuhl des heil. Petrus, für den allein er gekämpft habe, zu übergeben. Es war dies die sogenannte Pippinische Schenkung (i. Pippin der Jüngere), deren Urkunde verschwunden ist, deren Erfolg aber desto mehr in die Erscheinung trat: der Kirchenstaat, in dem der Papst nun faktisch Landesherr war und als solcher sich fühlte. Freilich blieb zunächst der fränkische König und zwar nicht bloß in der äußeren Politik der Oberherr; aber es hing das nur an den damaligen Persönlichkeiten, und die Zeiten änderten sich bald.

Stephan empfing übrigens von den Römern das Zeugnis, daß er sie heilsam regiert habe, und starb bald nach Mitternacht am 26. April 757. — **III.**, ein schlauer Sizilianer, in Rom erzogen und im Kloster des heil. Erminogonus Mönch geworden, stand schon den Päpsten Zacharias, Stephan II. und Paul I. nahe. Sein unmittelbarer Vorgänger auf dem päpstlichen Thron war jener unglückliche Konstantin II. (s. Konstantin I.), der als Laie durch seinen Bruder, der mit anderen römischen Adligen nach politischer Autonomie strebte und den fränkischen Patriziat haßte, auf den Thron erhoben, sich nicht halten konnte, sondern nach einjähriger Regierung 768 von dem ersten geistlichen Würdenträger in Rom und Staatssekretär Pauls I., dem Primicerius Christophorus, und seinem Sohn Sergius in Verbindung mit den Langobarden gestürzt und geblendet wurde. Sie ließen aber im Gegensatz zu ihren Bundesgenossen, die einen anderen auf den Thron erhoben hatten, am 1. August 768 Stephan wählen, so daß diese Wahl nicht bloß eine Zurückweisung des das fränkische Bündnis bekämpfenden Adels, sondern auch eine solche der langobardischen Einmischung in die inneren Verhältnisse Roms bedeutete. Die erste Regierungshandlung Stephans war denn auch eine förmliche Anerkennung des fränkischen Patriziats durch die Bitte an Pippin, ihm zur endgültigen rechtskräftigen Abiegung seines Vorgängers erteilt gelehrt, der heil. Schrift und der kanonischen Bestimmungen kundige Männer zu senden, eine Bitte, die Pippins Söhne erfüllten, so daß die am 12. April 769 eröffnete Lateransynode den Usurpator Konstantin auch formell abthun konnte. Zugleich wurde hier, und das gibt dieser Synode ihre große Bedeutung, über die Papstwahl bestimmt, daß sie nur vom Klerus vollzogen werden sollte und zwar nur mit einem, der ordnungsmäßig die unteren Grade eines Diakon und Presbyters als Kardinal durchlaufen habe, wogegen dem Volk nur das Recht der Zustimmung zukommen sollte. Auch die Bilder verehrung, für die schon Stephan II. dem oströmischen Kaiser gegenüber eingetreten war, wurde auf dieser Synode bestätigt.

Von den Langobarden in seiner freien Bewegung gehemmt, wendet sich Stephan wieder an die Söhne Pippins, muß aber bei ihnen selbst eine Annäherung an seine Feinde wahrnehmen. Karl plant 770 die Verheiratung mit der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius. Stephan bietet alles auf, diese Verbindung, die er versucht, zu hintertreiben, ist aber anderseits vorsichtig genug, im Geheimen selbst mit den Langobarden anzuknüpfen, ja als Desiderius ihm in der Peterskirche die „Rückgabe“ weiterer Städte verspricht, stellt er sich so ganz auf dessen Seite, daß er die beiden Hauptvertreter der fränkischen Partei, Christophorus und Sergius, denen er den Thron verdankt, dem Desiderius opfert und ihn als seinen ausgenommenen, von Gott gesalbten Sohn verehrt. Aber nun Karl über das Bündnis entrüstet seine langobardische Gemahlin entläßt, nimmt er

nicht nur keinen Anlaß, zu gunsten des Desiderius gegen dieses Unrecht aufzutreten, sondern richtet sich wieder darauf ein, als Ertrag für die ihm nun von dem Langobardenkönig wieder vorenthaltenen Städte aus der Feindschaft zwischen ihm und Karl für sich Vorteil zu ziehen. Doch erlebte er den Umschwung der Verhältnisse und Untergang des Desiderius nicht mehr; er starb am 24. Januar 772. — **IV.**, am Todestag Leos III. (s. d.) gewählt, ein Diakon aus vornehmer römischer Familie, regierte nur vom 12. Juni 816 bis 24. Januar 817 und setzte die Veruche seines Vorgängers, bei dem schwachen Kaiser Ludwig dem Frommen für das Papsttum größere Selbständigkeit zu erreichen, mit Erfolg fort. Er erkannte zwar die fränkische Herrschaft an und ließ deshalb alsbald die Bevölkerung Roms den Eid der Treue gegen den Kaiser erneuern, aber anderseits wartete er die kaiserliche Bestätigung nicht erst ab, sondern ließ sich gleich konsekrieren und dies nur nachträglich beim Kaiser entschuldigen. Bald ging er selbst nach Deutschland und krönte das Kaiserpaar in Rheims, indem er zugleich das von Pippin abgeschlossene Bündnis (s. Stephan II.) erneuerte und damit zielbewußt über die von Karl dem Großen durchgeführte Steigerung des Patriziats zur vollen Herrschaft über Rom und Papsttum wieder auf seinen ursprünglichen Sinn und Umfang zurückging. — **V.**, 885–891, ein Römer aus edlem Geschlecht, der energisch die alten Traditionen des Papsttums, das durch Nikolaus I. (s. d.) zu hoher Selbständigkeit geführt worden war, zu erhalten suchte und für den Grundatz eintrat, daß was immer die römische Kirche beschliese, von allen ewig und unverbrüchlich gehalten werden müsse. Er setzte namentlich Nitrom gegenüber die Politik seiner Vorgänger fort und hielt dem Kaiser Basilius gegenüber die Verdamnung des Hottentots (s. d.) so energisch aufrecht, daß Leo VI. Philosophus diesen auch fassen ließ und in ein Kloster sperrte. Gegenüber der slavischen Kirche i. Cyrillus und Methodius, soll er durch eine Bulle vom Jahre 890, deren Echtheit von mehreren bezweifelt wird, den von Johann VIII. geistigten Methodius fallen gelassen und die slavische Messe verworfen haben. Jedenfalls wollte auch er dieser Kirche nur ein möglichst geringes Maß von Selbständigkeit einräumen. Dagegen hatte er in den abendländischen Verhältnissen, die unter Karl dem Großen immer haltloser und nach dessen Abiegung und Tod vollends verworren wurden, keinen Erfolg. Er entschied sich bei dem Wettbewerb italienischer und fränkischer Herren um die Herrschaft zuletzt für Guido von Spoleto, der ihn gegen die Sarazenen wirksam unterstützt hatte, und krönte ihn, der 889 nach seinem Sieg über Berengar von Friaul schon in Pavia die Königstrone angenommen hatte, am 21. Februar 891 in St. Peter zum Kaiser, starb aber selbst bald darauf am 14. September 891. — **VI.**, 896–897, folgte auf Bonifatius VI., der nur 15 Tage regiert hatte und seinerseits der Nachfolger des Formosus war (s. d.), wo er nach der hier nicht acceptierten Zählung [s.

Stephan II.] als Stephan VII. aufgeführt wird). Dort ist auch das einzige, was von ihm zu berichten ist und seinen Namen mit unauslöschlicher Schmach bedeckt hat, schon erwähnt, nämlich das von ihm im Beisein des Kaisers Lambert über Formosus abgehaltene Totengericht, das das römische Volk so entsetzte, daß es sich wenige Monate darauf erhob, den Papst in der Kirche gefangen nahm und im Kerker ermürdete. — **VII.**, regierte in den Jahren 929–931, während Rom und das Papsttum unter dem unwürdigen Regiment der großen Huhlerin Marozia stand. Er selbst scheint auch nur eine Kreatur dieses Weibes gewesen zu sein, und seine Regierung war so schattenhaft, daß sogar sein eigener jüngerer Zeitgenosse Liutprand ihn ganz übergehen konnte. — **VIII.**, 939–942, war einer der Päpste, die unter Alberich, dem Sohn der Marozia, der seit 932 sich als Princeps und Senator omnium Romanorum zum Herrscher Roms aufgeworfen hatte, seine geistlichen Werkzeuge abgaben. Er genoß so wenig Ansehen in Rom, daß er gelegentlich auf das Argste beschimpft und mißhandelt wurde, und von Ausübung weltlicher Macht war vollends bei ihm keine Rede. Dagegen suchte er nach außen hin sich desto mehr geltend zu machen und wagte sogar die Bewohner von Frankreich und Burgund mit dem Bann zu bedrohen, wenn sie Ludwig den Überseeischen nicht als König anerkannten. Die Großen Frankreichs verpflichtete er insonderheit, 942 Vertreter nach Rom zu senden zur Erlebigung dieser Angelegenheit. — **IX.**, 1057–58, der letzte jener 5 deutschen Päpste, die die von Kaiser Heinrich III. eingeleitete Reform des Papsttums in Angriff nahmen, und zugleich der erste, der mit dem Gedanken der Reform auch wieder den der Freiheit der Kirche von jeder staatlichen Bevormundung verband, so daß seine Regierung trotz ihrer nur achtmonatigen Dauer doch von epochenmachender Bedeutung in der Geschichte des Papsttums geworden ist. Als Sohn des Herzogs Gottfried Gogelo von Lothringen geboren und auf den Namen Friedrich getauft, erhielt er seine Ausbildung in Lüttich, wurde aber von Leo IX. 1049 nach Rom gezogen und dort Kardinaldiakon, Kanzler und Bibliothekar des päpstlichen Stuhles. 1054 wurde er Mitglied jener von dem für Roms Selbstständigkeit, ja Welt Herrschaft vor anderen eifernden Kardinal Humbert (s. d.) geführten Gefandtschaft nach Konstantinopel, die schließlich das Band zwischen dem Abend- und Morgenland zerriß (s. Cäciliarius). Von dort zurückgekehrt ging er, da er an Stelle Leos Viktor II., den früheren Bischof von Eichstätt und besonderen Vertrauten des Kaisers, auf dem päpstlichen Stuhl antraf und ihm nicht dienen wollte, 1055 ins Kloster Monte Cassino, wo er, nachdem sein Bruder Gottfried, der wiederholt mit Heinrich III. gekämpft hatte und zuletzt seines deutschen Herzogtums entsetzt worden war, sich mit dem Kaiserhof äußerlich veröhnt hatte, zur Bestätigung dieses Friedensschlusses 1057 Abt und zugleich Kardinal von St. Euthygonus wurde. Doch schon nach wenigen Monaten starb Viktor, und

die Wahl der Reformpartei fiel auf ihn, ohne daß man es für nötig gehalten hätte, der Witwe Heinrichs gegenüber die Abmachung des Jahres 1046 (s. Heinrich III.) einzuhalten und ihre Bestätigung abzuwarten. Bedeutete doch auch die Person des Gewählten an sich schon eine Reaktion gegen das deutsche Königtum der Salier. Stephan hatte an seinem Bruder Gottfried nicht nur einen Bundesgenossen in seiner Abneigung gegen dies Haus, sondern, da dieser durch seine Vermählung mit der Markgräfin Beatrix von Toscanen, der Mutter der berühmten Freundin Gregors VII., zum mächtigsten Fürsten in ganz Mittelitalien geworden war, auch einen festen Rückhalt in seinem Bestreben, sich von Deutschland loszumachen und dem Kaiserthum, dem das Papsttum seine Erhebung aus dem tiefsten Verfall verdankte, selbständig gegenüber zu treten. Er wurde darin besonders von Humbert unterstützt, der unter seiner Regierung den Kampf gegen die Laieninvestitur mit rücksichtsloser Energie führte und die Herrschaft der Kirche über den Staat forderte. Ebenso eifrig war Stephan auch um die Reform der Kirche bemüht, betrieb deshalb den großen Reformfreund Peter Damiani (s. d.) aus Fonte Avellana zum Kardinal und Bischof von Ostia und stellte sich in dem Kampf der Patavener (s. d.) in Mailand gegen Simonie und Priestererebe so auf die Seite der ersteren, daß er den von einer Mailänder Synode exkommunizierten Uriald, der an ihn appellierte, vom Banne löspach und dadurch das Bestreben der Pataria autorisierte. Er starb am 29. März 1058 zu Florenz.

Stephan, Erzbischof von Siunikh, einer der hervorragendsten Ueberseher griechischer Theologen in seine armenische Muttersprache im 8. Jahrhundert. Er hatte längere Zeit in Konstantinopel gelebt und die griechische Sprache genau kennen gelernt. Die wichtigsten von ihm übertragenen Kirchenväter sind Dionysius Areopagita, Cyrill von Alexandrien, Athanasius, Gregor von Nyssa. Mit ihm darf man nicht verwechseln einen 2. Stephan von Siunikh, der im 13. Jahrhundert eine Geschichte der gleichnamigen armenischen Provinz schrieb.

Stephan, ein von Corvey ausgegangener Missionar, der mit Dttar und Adalward in Schweden das Evangelium predigte, dort zum Bischof von Upland erhoben wurde und um 850 den Märtyrertod erlitt.

Stephan I., der Heilige, König von Ungarn 997–1038. Ein Urenkel Arpads und Sohn des Geisa (Géza) und dessen Gemahlin Sevotta, die eine Christin war, soll Stephan, der ursprünglich Bajist hieß, im Alter von 20 Jahren (995) durch den Bischof Adalbert von Prag zum Christentum bekehrt worden sein. Er vermählte sich später mit Gisela, der Schwester Kaiser Heinrichs II., und zog viele Deutsche nach Ungarn. Hier ging er erfolgreich gegen das Heidentum mit Feuer und Schwert vor und gründete das Erzbistum Gran (Strigonium). In Gran ließ sich Stephan mit der vom Papste Sylvester II. ihm gesandten Krone krönen. Bereits 1087 wurde er heilig

gesprochen. Sein Gedächtnistag ist der 20. August, seine heiligen Attribute bilden Krone und Schwert. S. Vita S. Stephani 2. Bz. Herz, Monum.

Stephan von Blois, Mortain und Boulogne, der Sohn des gleichnamigen Grafen Blois und Enkel Wilhelms des Eroberers, wurde 1105 geboren und folgte am 26. Dezbr. 1135 dem König Heinrich I. mit Uebergehung von dessen Leibeserben auf dem englischen Königsthron nach, den er bis an seinen Tod (25. Oktober 1154), wenn auch unter vielen Kämpfen, besonders gegen Mathilde, die Tochter König Heinrichs I., zuletzt siegreich behauptete. Im Investiturstreite gestand er die Wahl der Bischöfe zu und gestattete auch sonst die Einführung des Kirchenrechtes nach gregorianischen Grundsätzen, nahm aber im Laufe der Zeit infolge der zweideutigen Haltung des römischen Klerus in seinem Lande viele seiner früheren Konzessionen zurück, woraus mannigfache Weiterungen und Mißthelligkeiten entstanden. Stephan war ein tapferer und guter Soldat von strengen Sitten. Sein Leichnam liegt in Faversham begraben.

Stephan Harding, Cisterzienserabt, f. Cisterzienser.

Stephan von Tournay, geb. 1135 in Orleans, gest. 1203 als Bischof von Tournay. Aus Furcht vor der durch die Scholastik hervorgerufenen Disputierfucht und angesichts der dadurch vielfach angerichteten Verwirrung verlangte er von der Kurie Beschränkung der Lehrfreiheit. Wichtig für die Zeitgeschichte sind seine von Molinet (Paris 1679) herausgegebenen Reden und Briefe. Von seiner Schrift Summa de decretis existiert nur die Vorrede.

Stephan Langhton, f. Langhton.

Stephan de Bellavilla oder de Borbone, Dominikaner in Lyon, infolge seiner Predigten gegen die Katharer zum Inquisitor ernannt, gest. 1261. Sein in mehreren Handdrucken vorhandenes Werk De septem donis spiritus sancti ist nur teilweise erschienen (am vollständigsten bei Quétif und Erhard, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. I, 190 f.) und gilt als eine Hauptquelle für die Geschichte der Katharer und der älteren Waldenser.

Stephan de Borbone, f. Stephan de Bellavilla.

Stephan de Ansa, Grammatiker, der auf Veranlassung des Baldes die Evangelien, einige andere biblische Bücher und Abschnitte aus den Kirchenvätern in die südfranzösische Volkssprache übertrug.

Stephan von Palecz, hervorragender böhmischer Theologe, Jugendfreund von Hus, auf den er großen Einfluß hatte, wie er begeistert für die national-tschechische Bewegung, Anhänger des Realismus und eifriger Wiclitist. 1408 war er mit Mauritius Rivačka von Prag, Johannes Cardinalis von Reinfstetn und Stanislaus von Znam Mitglied einer Gesandtschaft an die in Livorno anlässlich der Papstwahl versammelten Cardinele, wurde aber mit Stanislaus von Znam offenbar wegen wiclitistischer Gesinnung auf Befehl des Cardinallegaten Balthasar Coscia

in Bologna gefangen genommen und erst auf Verwendung der Cardinele selbst, des Königs Wenzel und der Prager Universität freigelassen. Als 1412 Johann XXIII. den Ablass zum Kreuzzuge gegen Ladislaus von Neapel auch in Böhmen verbindlich ließ und Hus dem entschieden entgegentrat, ja die Ablassbulle von seinen Anhängern öffentlich beschimpft und verbrannt wurde, trat die theologische Fakultät unter ihrem damaligen Dean Stephan von Palecz zur Verteidigung des päpstlichen Ansehens auf, Stephan selbst aber sagte sich von Hus los, weil er dessen Radikalismus verabscheute, und erklärte ihn in Wort und Schrift für einen Ketzer, gefährlicher als Arius und Sabellius. Auf der zur Beilegung der schwebenden Streitigkeiten einberufenen Landesynode in Prag Februar 1413 und bei den bald darauf stattfindenden Verhandlungen vor einer von König Wenzel zu demselben Zweck niedergesetzten Kommission war Stephan einer der Führer der römisch-katholischen Partei, die durch ihre schroffe Haltung den Erfolg bereiteten. Deshalb wurden Stephan und seine Gesinnungsgenossen von Wenzel ihrer Ämter und Würden entsetzt und für immer aus dem Lande ausgewiesen. Bedeutsam tritt Stephan wieder hervor bei dem Vorgehen des Konstanzer Konzils gegen Hus. In Verbindung mit Michael von Deutschbrod (de Causis) sorgte er eifrig für die Beschaffung eines umfassenden Anklagematerials (die aus den Schriften des Hus, besonders de ecclesia, gezogenen 42 Auflage-Artikel widerlegte Hus von seinem Gefängnisse aus), betrieb seine Verhaftung, suchte ihn dann persönlich im Kerker auf, söhnte sich mit ihm aus und bemühte sich, freilich ohne Erfolg, ihn zum Widerruf zu bewegen. Wahrscheinlich spielte Stephan auch in den Verhandlungen gegen Hieronymus von Prag eine Hauptrolle. Von seinen Streit-schriften gegen Hus und die Wiclitisten sind zu nennen: Anti-hus; de quattuor portis inferni; contra articulos Bohemorum.

Stephan der Waldenser, Bischof, richtiger Majoralis der österreichischen Waldenser. Von der konstituierenden Versammlung der böhmischen und mährischen Brüder 1467 in Lhotka bei Neichenau wurde der zu ihnen sich haltende Priester Michael von Senftenberg zu Stephan gesandt in der irrigen Meinung, dieser besitze die kirchliche bischöfliche Weihe. Michael erhielt auf sein Ansuchen von ihm die Weihe zum Bischof und weichte nun seinerseits drei von den Brüdern durch das Los gewählte Männer, nämlich den Mathias von Kunwald zum Bischof und Thomas von Přelouč und Elias von Chřnovic zu Presbytern. (Die auf Stephan zurückgehende bischöfliche Succession setzte sich zunächst unter den böhmischen und mährischen Brüdern fort und übertrug sich später durch den preussischen Oberhofprediger Jablonský, der als Mitglied der Brüderunität zum Bischof geweiht war, auf die Herrnhuter.) Stephan wurde 1480 in Wien als Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Stephan Molitor (Müller), f. Weyda, Elisabeth von.

Stephan Bathori, König von Polen 1575 bis 1586. Einem edlen ungarischen Geschlechte entstammend, wurde Stephan 1532 geboren. Im Jahre 1571 wurde er Großfürst von Siebenbürgen und war hier, wie auch später, als er sich auf Verreiben des Samuel Borowshy erfolgreich um die Königskrone Polens beworben hatte, ein Schirmherr der protestantischen Gewissensfreiheit gegen die Umtriebe der Jesuiten. Bekannt ist sein Wort: „Ich bin König der Völker, nicht der Gewissen, ich darf über die Gewissen nicht herrschen, was Gott allein aufsteht.“ Er verheiratete sich mit der jagellonischen Prinzessin Anna und verbesserte in seinem Lande das Gerichtswesen. Leider fällt auf das Ende seines Lebens dadurch ein dunkler Schatten, daß er sich unter dem unheilvollen Einfluß des Kardinals Bolognetto zur römischen Kirche stark hinneigte, deren Klerus sich schließlich aller Bistümer bemächtigte. Unter Stephan hat der Socinianismus in Polen aufgehört. Stephan starb am 12. December 1586 in Grodno.

S. Zafjewski, Stephan Batory, Krakau 1887.

Stephan Bocskai (Boiskai), f. d.

Stephan, Martin, dessen Name für die Entfesselung der Missouri-Synode bemerkenswert ist, wurde am 13. August 1777 zu Stramberg in Mähren als ein Sohn armer, frommer Eltern geboren, die vom römisch-katholischen zum evangelisch-lutherischen Glauben übergetreten waren. Als Leinwebergehilfe nach Breslau gekommen, wo er zugleich den dortigen „Erweckten“ sich angeschlossen, besuchte er, 25 Jahre alt, von christlichen Freunden unterstützt, das dortige Elisabeth-Gymnasium und studierte darauf in Halle und Leipzig Theologie, freilich die gelehrten Studien als „fleischliche Wissenschaften“ verwerfend. Kaum hatte Stephan ausstudiert, so wurde er als Pastor nach Haber in Böhmen und ein Jahr darauf 1810 als Pfarrer der evangelisch-lutherischen Gemeinde böhmischer Exulanten und deutscher Prediger an St. Johannis nach Dresden berufen. Seine deutschen Predigten, ohne jede rhetorische Kunst, aber in streng lutherisch biblischem Geist gehalten, fanden ebenso wie seine Erbauungsstunden bei den Erweckten großen Beifall. Eine freie Personalgemeinde schloß sich eng an ihn an, und gewiß war Stephens Wirken in Dresden durch Predigt und Seelsorge ein vielfach geeignetes. Circa seit 1825, in welchem Jahre er einen Jahrgang Predigten herausgab, gewann er immer mehr Anhänger auch außerhalb Dresdens, besonders im Muldenthale und im Altenburgischen, wo in Stephens Sinne rein lutherische Prediger auftraten und sich eng an den Dresdener Prediger angeschlossen; dagegen kam zwischen den Stephanianern und den preussischen Altlutheranern keine Verbindung zu stande. Voll anzuerkennen ist, daß Stephan das Evangelium klar und kräftig verkündigt und gegen alle Angriffe das lutherische Bekenntnis in der Zeit des Nationalismus und Unionismus treu und unerschrocken gelehrt und verteidigt hat.

Dagegen mußte seine maßlose Herrschsucht, die durch einen falschen Amtsbegriff begründet und durch die bedingungslose Unterwürfigkeit seiner Anhänger gefördert wurde, sowie seine sittliche Unlauterkeit zum Schaben werden. Nachdem Stephan schon seit Anfang der 20er Jahre allerhand berechtigten und unberechtigten Angriffen ausgesetzt gewesen war, sahen sich später auch die Behörden durch Stephens jähres, herausforderndes Treiben wie durch seine verdächtigen nächtlichen Zusammenkünfte zum Einschreiten veranlaßt; er wurde 1837 zunächst suspendiert und später, nachdem auch seine eigene böhmische Gemeinde, die er von Anfang an aufs unverantwortlichste vernachlässigt hatte, die schwerwiegendsten Klagen gegen ihn vorgebracht hatte, seines Amtes entsetzt, nicht wegen seiner Lehre, sondern wegen seines Wandels. Stephan, der schon seit Jahren eine Auswanderung aus dem „Babel der Landeskirche“ geplant hatte, segelte im Herbst 1838 mit einem Anhang von über 700 Seelen, darunter eine Anzahl Geistliche, Kandidaten, Lehrer, von Bremen aus nach Nordamerika über und ließ sich in St. Louis nieder. Hier ließ er sich das Bischofsamt übertragen, forderte von allen seinen Anhängern die „Unterwerfungsurkunde“, ein eideschweres Gelöbniß unbedingten Gehorsams gegen Stephan in allen kirchlichen und kommunalen Angelegenheiten, und ließ dann im Staate Missouri eine große Strecke Land antaufen. Der Bischof fuhr in seinem herrischen Wesen fort, bis von ihm bedrängte und gemißbrauchte Frauen und Mädchen endlich seine Schande offenbarten. Wegen der Sünden gegen das 6. Gebot, verdämernderischer Veruntreuung fremden Gutes und falscher Lehre wurde er am 30. Mai 1839 exkommuniziert. Er wurde nach dem Staate Illinois gebracht, übernahm hier später eine Gemeinde und starb am 21. Februar 1846. Die zerrütteten Verhältnisse der erst und treu gesinnten lutherischen Auswanderer wurden vor allem durch Professor Ferdinand Walthers geordnet, und es bilden diese ausgewanderten jähzornigen Stephanianer den Grundstock der lutherischen Missouri-Synode (f. d.).

Stephanas (eine als Kosenamen gebrauchte Form von *Στέφανος*) hieß ein syrischer Christ, der nach 1 Kor. 16, 15 mit seinem Haus sich als der Erstling Achaïas bekehrte, von Paulus getauft wurde (I. 1, 16) und sich um die Gemeinde in besonderer Weise, vielleicht durch Reisen, Ausführung besonderer Aufträge, Pflege Armer, Kranker und Fremder verdient machte; wahrscheinlich hat er auch sein Haus der Gemeinde zur Verfügung gestellt. Er wurde mit Fortunatus und Achaïus von der Gemeinde zum Apostel nach Ephesus gesandt und hat durch seine beruhigenden Mitteilungen ihn erquickt (I. 16, 17, 18).

Stephani, Augustin (Agostino), f. Steffani, Augustin.

Stephani, Joachim und Mathias, zwei Brüder, die als Professoren der Jurisprudenz in Greifswald sich beide mit mancherlei kirchenrechtlichen Fragen beschäftigten (z. B. 1. fano-

nisches Recht, Kirchenrecht, Johanniterorden; 2. Patronatsrecht, Ordensgeistliche, päpstliche Jurisdiktion; sie starben 1623 und 1646. Der jüngere, Mathias, hat bleibende Bedeutung erlangt durch seinen tractatus de iurisdictione, in welchem er die juristischen Grundlagen für das Episkopalsystem legt (s. Art. Kirchenverfassung). Während vor seiner Zeit die Begründung des landesherrlichen Summeepiskopats rein dogmatisch, durch das Wächteramt der Obrigkeit über beide Tafeln, geführt wurde, nimmt er eine durch den Religionsfrieden 1555 vollzogene Übertragung, „kaiserliche Verleihung“, an, die aber nur ad interim, bis zur Beilegung des Religionsstreites, und auch nur unter Beurteilung durch den geistlichen Lehrstand ausgeübt werden könne, so daß in allen zweifelhaften Fällen nicht die weltliche Obrigkeit, sondern allein der geistliche Stand entscheidet. Diese rein juristische Begründung wurde von den Späteren, zunächst von Reinkingf (s. d.) mit jener dogmatischen zusammengeschlossen zu der Theorie über Kirchenverfassung, die man seit Böhmer Episkopalsystem nennt.

Stephanianer, s. Stephan Martin.

Stephansdom, i. Schmidt 3.

Stephansorden, geistlicher Ritterorden, 1562 durch den Herzog Kosmus I. von Florenz zur Bekämpfung der Seeräuberei auf dem Mittelmeer und zur Befreiung christlicher Sklaven gestiftet. Der Hauptsitz des an die Ordnung der Maltseer sich anlehnenden und unter der Benediktinerregel stehenden Ordens war in Pisa; auch Frauentöchter schlossen sich an. Die Tracht war weiß mit rotem Futter, das Ordenszeichen ein goldenes Johanniterkreuz. Nach Modernisierung des Ordens im Jahre 1817 ward er 1869 von Viktor Emanuel aufgelöst.

Stephansstift vor Hannover, eine an Himmelfahrt 1869 mit 14 Brüdern und einem Oberheifer eröffnete Brüdervanstalt, die, auf dem Glauben der evangelisch-lutherischen Kirche stehend, die unentbehrlichen persönlichen Kräfte für die mancherlei Arbeiten der inneren Mission in der hannoverschen Landeskirche ausbilden und darreichen sollte und zunächst dem damaligen Westfalen des evangelischen Bistums, Pastor Freitag, unterstellt wurde. Zuerst in einer gemieteten Wohnung in Hannover eröffnet, siedelte sie schon 1872 in ihr eigenes, in der Ellenriede gelegenes Heim, über und Pastor L. W. Fride übernahm nunmehr die selbständige Leitung des Hauses, das unter seinen glaubensstarken Gebeten und thatkräftigen Händen eine großartige Entwicklung nahm. 1873 wurde zur praktischen Einführung der Brüder in ihren Beruf an den Glenden und Bewahrlosten ein Rettungshaus mit der Anstalt verbunden, wozu bald aus gleichem Grunde ein eigenes Siedehaus kam, das, 1877 eingeweiht, gegenwärtig etwa 1000 betenden Männern Raum bietet. 1881 wurde die Arbeit an den Knaben, die in großer Anzahl angemeldet wurden, in ein eigenes von dem Betriebe der übrigen Anstalt abgeordnetes Knabenhaus verlegt, dem sich bald drei andere anschlossen, die nun mit dem Schulhaus, einem Arbeits- und

Werstättenhaus und der Wohnung des Hausvaters des sogenannten Knabenhof bilden. Zur Beschäftigung der nach der Konfirmation in der Anstalt noch verbleibenden Knaben wurden Werstätten geschaffen, ferner schloß sich eine Präparandenanstalt an, in der bis zu 40 Präparanden jährlich für den Lehrerberuf vorbereitet werden, und endlich das Vikariat, in dem bis 12 Kandidaten und Studenten der Theologie sich unter bewährter Leitung wissenschaftlich und praktisch zu ihrem Berufe vorbereiten. 1893 wurde, wie auch schon bisher lediglich durch freiwillige Gaben, Haus- und Kirchenkollekten ein zweites Siedehaus und 1895 als vorläufiger Abschluß des Ganzen die Kirche eingeweiht. Im gleichen Jahre mußte Pastor Fride, von seiner aufopfernden Arbeit völlig erschöpft, die Leitung niederlegen, die nach einem längeren Probatorium im Oktober 1897 in die Hände des bisherigen Seemannspastors Dhlfers überging. Der Bestand an Brüdern betrug am 1. Januar 1898 116, von denen in der Anstalt 27, sonst in Hannover an Rettungs-, Armen- und Siedehäusern, Epileptischen- und Wundenhäusern, an Herbergen zur Heimat und Zünglingsvereinen, als Stadtdiakone, Postbotenlehrer und Gehilfen in der Seemannsmission 53, außerhalb Hannovers aber 36 thätig sind, darunter 4 im Auslande.

Stephanus (Apostelgeschichte Kap. 6 und 7), der erste Blutzeuge Christi, einer der sieben jerusalemischen Diakonen, ohne Zweifel ein Hellenist (vgl. 6, 9), vermutlich einer der Dreitausend, welche am ersten Pfingsttage getauft wurden, neben seiner Diakonenstellung hervorragend durch eifrige, mit Wunderthätigkeit verbundene Thätigkeit, welche er vornehmlich durch Disputationen in den Synagogen der Hellenisten übte. An seine Person knüpfte sich die erste entscheidende Wendung in dem von Lukas in der Apg. dargestellten Prozesse der Loslösung des Evangeliums von dem jüdischen Volke, nämlich die über die jerusalemische Gemeinde hereinbrechende Verfolgung, welche sich von den Kap. 4 und 5 erzählten Verfolgungsakten aufs bestimmteste dadurch unterscheidet, daß, während jene von der jadduzäisch gerichteten Hierarchie ausgingen und in der pharisäisch geleiteten Volksmasse keinen Boden fanden, nunmehr der durch Saulus vertretene Pharisäismus als treibende Kraft einer das Volk selbst ergreifenden Feindschaft gegen das Evangelium auftritt. Ohne Zweifel war diese Wendung dadurch bedingt, daß mit Stephanus in der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums selbst eine Wendung eintrat, und es ist von hoher Bedeutung, diesen Fortschritt richtig zu erfassen. Lukas selbst hat die Bedeutung dieses Momentes dadurch hervorgehoben, daß er die vor dem Synedrium gehaltene Verteidigungsrede des Stephanus in einem Umfange reproduziert hat, wie keine andere der seiner Gesichtsbeurteilung einverleibten Reden. Andererseits ist eben diese Rede einer der Hauptpunkte, an welchen die von der Tübinger Schule ausgegangene und immer noch nachwirkende Psendokritik eingelegt hat, um die Darstellung der Apg. als in sich

widerspruchsvoll zu erweisen und damit die Geschichte der apostolischen Zeit ins Unsichere zu stellen. Wir müssen uns hier darauf beschränken, unsere Auffassung kurz darzulegen. — Lukas berichtet, daß die von Steph. in öffentlicher Disputation Überwundenen ausporen, er habe Lättermorte gegen Mose und Gott geredet und dadurch eine Volkserregung hervorgerufen, in Folge deren Steph. vor das Synedrium geführt wurde, vor welchem „falsche“ Zeugen die Anklage erhoben, er habe „wider die heilige Stätte und das Gesetz“ geredet, „denn wir haben ihn sagen hören: dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und die Sitten, welche uns Mose überliefert hat, abschaffen“. Die Anklage geht also dahin, er habe erklärt, daß die mit Jesu Erscheinung eingetretene Entwicklung zu ihrem Ziel und Ende habe die Zerstörung des Tempels und Auflösung der den damaligen Volksbestand begründenden mosaischen Institutionen. Diese Anklage wird als falsch bezeichnet, und die Rede ist bestimmt, ihre Grundlosigkeit zu erweisen. Sie thut dies mittels eines Überblickes über die Geschichte Israels von der Erwählung Abrahams bis zur Errichtung des salomonischen Tempels. Den Schluß (Vers 51—53) bildet freilich eine unumwundene Anklage wider das Volk in seinem gegenwärtigen Bestande, welche Anklage auch unzweideutig die Drohung in sich schließt, daß das schon von alters begonnene göttliche Strafgericht über Israel sich auswirken wird, daß auch der Tempel und mit ihm der Bestand des Volkes und seiner Institutionen der Auflösung entgegengeht. Aber die Rede protestiert aufs entschiedenste gegen die Beschuldigung, daß Steph. in diesem tragischen Ergebnis das Ziel und Ende der mit der Erscheinung Jesu eingetretenen Entwicklung sehe. Vielmehr Steph. bekennt sich zu der Thatfache der spontanen göttlichen Erwählung des Abrahamsamens, des Volkes der Beschneidung, und zu der göttlichen Verheißung, welche darauf hinausläuft, daß dies Volk im verheißenen Lande Gott dienen wird. Er findet in der Geschichte bezeugt, wie Gott diese seine Verheißung durch scheinbare Abwege, nach scheinbarer Vereitelung dennoch von Stufe zu Stufe zur Erfüllung gebracht hat bis dahin, daß einerseits das Volk im verheißenen Lande wohnte, andererseits eine Norm und eine Stätte der Gottesverehrung, von Gott gegeben, vorhanden war. Wenn nun also doch die Verheißung in ihrem letzten Stücke unerfüllt geblieben ist darum, weil das Volk das Gesetz nicht beobachtet hat, wenn daraufhin auch der noch vorhandene Bestand des Volkstums im Lande dem Gerichte der Auflösung und das Volk der Erstirung verfällt, so bleibt doch die mosaische Verheißung eines ihm gleichen Propheten, und es bleibt die tröstliche Weissagung der Entstehungsgeschichte des Volkes. Wieder wie zur Zeit der Patriarchen wird der Abrahamsame aus dem Lande der Verheißung hinweg müssen in die Fremdlingchaft. Aber die Geschichte weist, daß diese anheimend abführende Wendung nur das Mittel ist, das Volk für die

zukünftige Erfüllung der Verheißung zu erhalten bis dahin, daß der von Gott ersene Erlöser kommt, welcher, ob auch jetzt verworfen, doch schließlich — dafür bürgt Mosis Geschichte — das Volk seiner verheißungsgemäßen Bestimmung zuführen wird. Und zwar endgültig, ohne daß wieder des Volkes Widerstreben dem Abschluß der Erfüllung entgegenzutreten wird. Denn am Anfang der ganzen Geschichte steht „der Gott der Herrlichkeit“, d. h. der Gott, dem es eigen ist, sich selbst in der Welt zu offenbaren, so daß, was er aus sich selbst beschließt, auch zu Stand und Wesen kommen muß.

Daß die Rede, wiewohl sie in düstere Betrachtung der Gegenwart ausgeht, doch der Hauptsache nach Betonung der Zukunftshoffnung für das Volk ist, und daß die Vision des zur Rechten Gottes stehenden Menschensohnes nicht bloß auf das zunächst zu erwartende Strafgericht, sondern auch auf die Heilsvollendung der Zukunft, die endliche Erlösung des Volkes hinweist, das bestätigt sich aus dem Rufe, mit welchem der Gesteignete den Geist aufgibt: Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht! Sein Letztes ist die Bitte um Vergebung, welche unbegreiflich wäre, wenn ihm nicht die Hoffnung auf eine Vebesserung feststände. So bringt die Rede des St. das paulinische *πάς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (Röm. 11, 26) zum Ausdruck. Aber freilich für die Hörer ist alles, was die Zukunftshoffnung betrifft, umsonst geredet. Sie hören nur, wie St. nicht anders erwartet hat, die die Gerichtsdrohung in sich schließende Anklage. Und das genügt für Synedrium und Volk, den St. als Lätterer zu steinigen. Es zeigt sich, daß das Volk auf den Punkt gekommen ist, wo es, im Aberglauben an seine Unantastbarkeit gefangen, der Buße unzugänglich ist. So muß denn der Bruch zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Volke seinen Anfang nehmen. Und St. ist es eben, der diese Wendung herbeigeführt hat. Während die Verkündigung der Zwölf, wie die Reden des Petrus Kap. 2 und 3 zeigen, von der Voraussetzung ausgeht, daß es noch möglich sei, das Volk als Ganzes geradeswegs den *καίτοις ἀναγίγνωσ* (3, 20) durch die *ἀποκατάστασις πάντων* (3, 21) zuzuführen, hat St. zuerst erkannt und ausgesprochen, daß, wenngleich diese Hoffnung für später unerschüttelt bleibt, die Entwicklung zunächst auf das Gericht hingeht. Damit hat er die Wendung herbeigeführt, welche, anheimend dem Rufe Gottes zuwider, in Wahrheit zu um so herrlicherer Offenbarung der Wege Gottes ausschlagen sollte. — Nähere Darlegung und Begründung des Gesagten findet man in K. Schmidt, Die Rede des Stephanus, Ben. d. Glaubens 1892. Von anderen Bearbeitungen der Rede seien genannt die von Baur 1829, Lange, Stud. und Krit. 1836, Thiersch, Arb. 1849. Vgl. die Kommentare zur Apg. und die historisch-kritischen Arbeiten über das apostolische JA. — St. ist unter der Ehrenbezeichnung *πρωτομαρτυροῦ* (so schon etliche neutestamentl. Codices in Apg. 22, 20) schon frühe in der Kirche gefeiert worden. Sein Fest war im

4. Jahrh. schon vielerorten bei Bestand; daß dasselbe auf den Tag nach dem Geburtsfeste Christi gelegt wurde, mag daher rühren, daß die Todestage der Märtyrer als ihre Geburtstage betrachtet wurden. Zu den übrigen bedeutungslosen apokryphischen Überlieferungen über St. vgl. Rheinwald, Archäologie S. 247.

Stephanus, Aleriker in Orléans, Hauptvertreter einer 1022 daselbst durch Verrat entdeckten, voralbigensischen Häresie, erlitt den Hengertod, nachdem seine frühere Schülerin, Königin Konstantine, ihm auf dem Wege zur Nischstätte mit ihrem Stode ein Auge ausge schlagen. Im übrigen vgl. Lisoj, Bd. IV, S. 285.

Stephanus (Estienne), gelehrte Buchdruckerfamilie, von einer adligen Familie der Provence abstammend, deren Stammbaum bis 1270 zurückreicht. Henri Estienne, geb. 1460, gest. 1520, Sohn von Geoffroy und Laure de Montolivet, deren Schild einen Olbaum trug, das spätere Druckerzeichen der Familie, wurde 1482 enterbt, weil er sich der Buchdruckerkunst zuwandte. Gegen 1500 war er mit Wolfgang Goppel in Paris verbunden. Von 1502 an arbeitete er allein und druckte hauptsächlich philosophische, mathematische und astronomische Werke. 1509 und 1513 erschien bei ihm Quintuplex Psalterium, in dem zum erstenmale die Psalmen in Verse eingeteilt sind. Von den drei Söhnen Henri: François, Robert und Charles ist Robert der bedeutendste, geb. in Paris 1503, gest. in Genf 7. Sept. 1559. Auf seine Erziehung war der Verlehr seines Vaters mit hervorragenden Gelehrten von großem Einfluß. Da zu diesen sowohl Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), der Förderer der Reformation, als auch Elcthon, ein eifriger Vertreter der Sorbonne, gehörten, kam R. früh in Berührung mit der reformatorischen Bewegung. Sein Lehrmeister war Simon de Colines, zugleich seit 1520 sein Stiefvater. 1522 übertrug ihm derselbe die Herausgabe des lateinischen Neuen Testaments, die 1523 erschien. R. nahm einige Verbesserungen am Text vor nach den besten Handschriften und zog dadurch die Aufmerksamkeit der Theologen der Sorbonne auf sich, die ungelassen waren, daß sich ein Laie an der Heil. Schrift vergriff. R. wurde dadurch zu um so eifrigerem Schriftstudium getrieben. 1526 errichtete er selbst eine Druckerei und nahm den Olbaum als Sinnbild an. 1528 gründete er mit Perrette oder Petronille, Tochter des Josse Bade, ein eigenes Heim, das den Sammelpunkt der Gelehrten bildete. Im Jahre 1528 erschien seine erste lateinische Bibelausgabe. Er hat im ganzen 11 Bibelausgaben und 12 Ausgaben des Neuen Testaments in den Ursprachen und lateinischer und französischer Übersetzung veranstaltet. Den Text der ersten Ausgabe stellte er in durch Vergleichung der Handschriften der königlichen Bibliothek und der der Abteien von St. Germain des Prés und St. Denis. Er bietet die lateinische Übersetzung des Hieronymus, von R. mit Inhaltsverzeichnis am Anfang der Kapitel, Parallel-

stellen und Varianten versehen, dazu am Schluß mit einem Index aller vorkommenden Eigennamen, hebräisch, chaldäisch, griechisch und lateinisch. Die Ausgabe erschien mit dem Privileg des Königs, und nur dem Schutz des Königs, Franz I., hatte er es zu danken, daß er der erbitterten Verfolgung der Sorbonne nicht unterlag. Auch jede folgende Ausgabe gibt Zeugnis von dem fleißigen Forschen des gelehrten Buchdruckers. 1546 erschien das griechische Neue Testament zum erstenmal mit den auf Veranlassung des Königs von Garamond hergestellten neuen Lettern (typi regii). Die Ausgabe ist unter dem Namen O mirificam bekannt, nach den Anfangsworten der Vorrede, in welcher R. dem König für Herstellung der Lettern dankt. 1551 ließ R. in Genf ein Neues Testament erscheinen, bei dem der griechische Text zwischen zwei lateinischen Übersetzungen steht, der alten und der des Erasmus. In dieser Ausgabe ist zum erstenmal die Verseinteilung durch Abjag im Druck hervorgehoben. 1553 gab R. die französische Bibel heraus, von Calvin durchgesehen, im selben Jahre ein lateinisches Neues Testament mit Kommentaren von R. zu Matthäus, Markus und Lukas und von Calvin zu Johannes und mit Andreas Osianders harmonia evangelica. — Neben seinen Bibelausgaben sind bedeutend die Erstausgaben griechischer Autoren, so 1544 die Kirchengeschichte des Eusebius, 1544/46 des selben προπαγομενη εὐαγγελια, 1555 Justins des Märtyrers Schriften, neben Prosalitteratur wie Dio Cassius' Römische Geschichte und Appians Geschichte, die sein Bruder Charles vollendete. Auch die Kenntnis der lateinischen Litteratur förderte er durch Ausgabe lateinischer Klassiker, eines thesaurus linguae latinae 1532 (3. Ausg. 1543) und lateinischer Grammatiken.

Am 24. Juni 1539 war R. von Franz I. zum imprimeur du roi (Typographus regius), für Hebräisch und Lateinisch ernannt worden, die Ernennung für das Griechische erhielt er nach dem Tode des bisherigen Inhabers des Titels Reobar 1540. Franz I. Nachfolger Heinrich II. war zwar R. auch freundlich gesinnt, doch ließ er ihm nicht gleich kräftigen Schutz angedeihen. Der Zorn der Sorbonne fand neue Nahrung durch einen Satz in der von R. gedruckten Leichenrede des Bischofs zu Castet auf Franz I. 1547, worin gesagt war, der König sei nach menschlichem Urteil sehr glücklich im Himmel oder wenigstens auf dem Weg der Seligkeit. Die Sorbonne fand darin einen Widerspruch mit der Lehre vom Fegefeuer. Da sie dem Bischof nichts anhaben konnte, verfolgte sie den Drucker. R. vermochte zwar sich noch einige Jahre in Paris zu halten, allein seine Zustimmung zur Reformation trat immer mehr hervor (1555 erschien in Genf eine von ihm veranlagte, von seinem Sohn Henri gefertigte griechische Übersetzung des Katechismus Calvins), so daß R. Paris verlassen mußte und nach Genf übersiedelte. Sein Bruder Charles Dr. med., der hauptsächlich medicinische und landwirtschaftliche Werke veröffentlichte)

übernahm für R.s Kinder die Fortführung der Druckerei in Paris. In Genf hatte R. bereits eine Druckerei vorbereitet, die bald eine große Ausdehnung gewann und vor allem der Verbreitung der Reformation gewidmet war. Im Jahre 1552 gab R. eine Schrift heraus: *Les Censures des Théologiens de Paris, par lesquelles ils avoient faussement condamné les Bibles imprimées par R. Estienne* (daselbe auch lateinisch unter dem Titel: *Ad censuras theologorum parisiensium, quibus Biblia a Roberto Stephano typographo regio excussa calumniose notarunt. ejusdem Rob. Stephani responsio. Oliva Rob. Stephani 1552*). In dieser Schrift, mit welcher R. sein Verlassen des Vaterlandes bereidigt, gibt R. eine Geschichte des zwischen der Sorbonne und ihm geführten Streites, zugleich ein interessantes Bild des Kampfes zwischen katholischer Theologie und Reformation in Paris. 1559 starb R. in Genf, von seinen Glaubensgenossen tief betrauert. Zwei seiner Söhne, Robert und Charles, hatte R. enterbt, weil sie wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren. Sein Sohn Henri (geb. 1528 in Paris, gest. 1598 in Lyon) war sein Erbe und Fortführer seines Werkes. Infolge guter Begabung und regen Fleißes eignete sich H. Kenntnis verschiedener alter und neuer, auch orientalischer Sprachen an. Sein Hauptfeld war die griechische Sprache, sein 1572 erschienener *thesaurus Graecae linguae* ein Beweis seiner fleißigen Forschung (neu herausgegeben von Haje und Dindorf, Paris 1831—65). Auch er widmete sich der Herausgabe lateinischer und griechischer Autoren, wobei er bemüht war, die verschiedenen Handschriften zu vergleichen. Er hat deshalb viele Reisen auch ins Ausland unternommen. Die Arbeit seines Vaters auf kirchlichem Gebiet setzte er durch eine Anzahl Ausgaben der Bibel und des Neuen Testaments und anderer Arbeiten religiösen Inhalts fort: (1565 französische Bibel; griechisches Neues Testament mit der alten lateinischen Übersetzung und der des Theodor von Beza und dessen Kommentar; im ganzen 9 Ausgaben des Neuen Testaments. Außerdem 1566 Psalmen Davids mit 4 lateinischen Übersetzungen berühmter Dichter, 1568 Psalmen, lateinisch übersetzt von H. in anacreontischen und sapphischen Versen. 1557 Erstausgabe der Schutzschrift des Athenagoras für die Christen und der Schriften des Philosophen Maximus von Tyros. 1562 *Exposition ecclésiastique du Nouveau Testament* (eine Sammlung von Aussprüchen verschiedener Kirchenlehrer) von Augustin Marlorat (unvollständig, da Marlorat in Rouen durch den Herzog von Guise gehängt wurde), 1568 Hymnen des Synesius und Oden Gregors von Nazianz. 1570 Schriften von Athanasius, Anastasius und Cyrillus mit lateinischer Übersetzung. 1576 *Dissertation sur la grécité du Nouveau Testament*. 1583 Kommentar zu den Propheten. 1595 Erstausgabe von 2 Schriften Justins des Märtyrers. 1594 *Les concordances du Nouveau Testament*). — Nachdem H. zuerst in der Druckerei

seines Vaters in Genf mit thätig gewesen, gründete er 1557 eine eigene Druckerei, vereinigte dieselbe aber 1559 mit der seines verstorbenen Vaters. Er fand reiche Förderung seiner Arbeit durch die Fugger in Augsburg und nannte sich auf einer Anzahl seiner Werke *Hulderici Fuggeri typographus*. Seine frelere Richtung brachte ihn öfters in Konflikt mit dem Rat zu Genf, dennoch behielt er Genf als Wohnsitz, da es sein Vater im Testament so bestimmt hatte; doch war er viel auf Reisen. Im Hause hatte er viel Schwereis zu erdulden; er verlor seine beiden ersten Gattinnen, das Festjahr 1587 nahm ihm außer anderen Verwandten eines seiner Kinder. Trotzdem schaffte er rastlos und war trotz seiner Vielseitigkeit genau in allem, was er veröffentlichte. Auch in das politische Leben seiner Zeit griff er mehrfach ein, so überreichte er am 5. September 1594 in Regensburg dem Kaiser Rudolf II. und den Reichständen zwei Bittschriften, die eine als Antwort auf die Schrift des Hubert Folietus über die Ursachen der Macht des Ottomanischen Reiches, die andere eine Ermahnung an die Christen, gegen die Türken die Waffen zu ergreifen und sie aus Europa zu vertreiben. Sein französisches Vaterland liebte er sehr und hielt sich oft dort auf, auch erfreute er sich der Gunst Heinrichs II. und III. 1597 ging er von Genf nach Montpellier, dann nach Paris, endlich nach Lyon, wo er krank wurde und im März 1598 fern von den Seinen starb. Die Unruhen, die bei seinem Begräbnis entstanden, hatten zur Folge, daß die Stadt später bei protestantischen Beerdigungen eine Schutzwache stellte.

Paul, Henris Sohn, geb. 1556, gest. 1627, gab 1611 ein Neues Testament heraus. Auch er geriet in Konflikt mit der Stadt Genf und wurde wegen Teilnahme an der Verschwörung des Herzogs Karl Emanuel von Savoyen (1602, die *jog. escalade*) verbannt. Dabei wurden auch die Garamond'schen Lettern eingezogen, die er erst 1620 wieder erhielt. Sie gelangten später wieder nach Paris, wo sie seinem Sohn Antoine (geb. 1592, gest. 1674) übergeben wurden, der zum Katholizismus übergetreten war. Dieser veranstaltete eine Gesamtausgabe der Werke des heil. Hieronymus und eine Ausgabe der Septuaginta mit den Lettern Garamond's. Nach mancherlei Unglück starb er im hôtel Dieu de Paris, wo er eine Zuflucht gefunden. Er ist der letzte Vertreter der Buchdruckerfamilie Stephanus.

Von den Söhnen Roberts sind noch zu erwähnen Robert, geb. 1530, gest. 1570, der, von seinem Vater mit den anderen Kindern 1551 von Paris fortgebracht, als Katholik wieder dahin zurückkehrte und mit seinem Oheim Charles die Pariser Druckerei fortführte, aber 1570 in Genf starb, und François, ein eifriger Protestant, der in Genf eine eigene Druckerei hatte und 1566/67 eine elegante Bibel herausgab.

Vgl. Art. Estienne von Ambroise Firmin Didot in Höfer, *Nouvelle biographie générale* Bd. 16. und R. Renouard, *Annales de l'imprimerie des E. 2. Aufl.*, Paris 1843.

Stephanus von Tigerno, f. Grandmontaner Mönchsorden.

Sterbedrüse, f. Pestilenz.

Sterbegebräuche, f. Sterbesakramente.

Sterbens, Väter des guten, f. Väter u.

Sterbesakramente. Das eigentliche Sterbesakrament der römischen Kirche ist die letzte Ehung (f. d.), wie es denn auch sacramentum exultium genannt wird (cf. Catechism. Roman. pars II. cap. VI. quaestio II.). Da aber der Ertelung der letzten Ehung Weichte und Abendmahl vorangehen soll (servanda est catholicae ecclesiae perpetua consuetudo, ut ante extremam unctionem poenitentiae et eucharistiae sacramentum administretur. l. c. quaest. XII.), so find unter den Sterbesakramenten diese drei: Buße, Abendmahl und letzte Ehung zu verstehen.

Sterbezeit. Außer den von einem Geistlichen schon verdienten, aber vor seinem Tode noch nicht empfangenen Früchten seines letzten Dienstes, die selbstverständlich seinen Erben zufallen, dem sogenannten annus deservitus, wird in vielen evangelischen Landeskirchen seinen Hinterbliebenen auch noch der Ertrag eines ganzen Monats (Sterbemonat) oder Vierteljahrs (Sterbequartal), gleichsam als vom Geistlichen noch selbst verdient, überlassen. Auch die Auszahlung des Pensionsbezuges an die Witwen emeritierter Pfarrer erfolgt in manchen Landeskirchen, so z. B. in der protestantischen Kirche Bayerns, für den ganzen Sterbemonat. Auch bei katholischen Pfarren und anderen niederen Pfründen wird vielfach der Verlassenschaft des Verstorbenen noch ein voller Sterbemonat zu gute gerechnet. In manchen Ländern hat der Defan darauf Anspruch. Dagegen ist bei Dompräbenden ein Sterbemonat zu gunsten der Erben in der Regel nicht bewilligt, sondern die Einkünfte der Stelle fallen bis zur Wiederbesetzung der Kathedralkirche, bei den Pfarren aber nach dem Sterbemonat in der Regel der Pfarrkirche zu, so in Bayern, anderwärts, wie in der Luciee Speier, dem Emeritenfonds oder wie in Österreich dem Religionsfonds. Endlich ist vom Sterbemonat noch die sog. Gnadenzeit zu unterscheiden, die in den meisten evangelischen Landeskirchen, wenn auch in sehr verschiedener Ausdehnung (von einem Quartal bis zu einem ganzen Jahr) den Pfarrownen und minorennen unverfogten Kindern gewährt wird. In diesem Zeitraum, der sich entweder an die Sterbezeit oder, wo es eine solche nicht gibt, an das Ende des Dienstjahrs anschließt, erhalten sie außer dem Nachsch entweder alle oder einen Teil der Einkünfte, zu welchen selbst die Stolzgebühren, müßen dann aber auch den vertretenden Geistlichen selbst entschädigen.

Sterforanisten, Bezeichnung derjenigen, welche den im heiligen Abendmahl empfangenen Leib samt dem Blut des Herrn einerlei Weg mit dem Rot (stereus) des menschlichen Körpers nehmen zu lassen schienen. Der Name kommt werst in der von Gerbert von Rheims oder von venger von Lobbes verfaßten Schrift De corpore et sanguine Domini vor, wo als Repräsentanten sterforanistischer Ketzerei Hraban Maurus

und Geribald von Auxerre angeführt werden. Kardinal Humbert nennt in einer 1054 gegen den Studientmönch Niketas Pistoratus gerichteten Streitschrift diesen einen Stercoranistam perdidit. Von da an wird der Name für jede grobfinnliche Auffassung des heiligen Abendmahls gebräuchlich und wird auch nicht selten von reformierten Eiferern gegen Verteidiger der lutherischen Abendmahlslehre angewendet. Vgl. Chr. Matth. Pfaff, De Stercoranistis medii aevi, tam latinis quam graecis, Tübingen 1750.

Stern der Weisen, Matth. 2, 2. 10. Dieser Stern soll nach altkirchlicher Überlieferung (schon Ign. Eph. 19: „sein Licht war unaussprechlich“; Protev. Jak. 21: „wir sahen einen gewaltig großen Stern unter den Sternen des Himmels, welcher sie so verdunkelte, daß sie gar nicht schienen“) ein übernatürlicher, von Gott ad hoc geschaffener Stern gewesen sein. Diese Meinung wird von rationalist. Kritikern (z. B. Folzmann z. d. St.) dem Matth. beigemessen und von einigen positiven Theologen geteilt (z. B. Düsterdieck, Stud. und Krit. 1871, S. 176; Mösgen z. d. St., Hdcomm. S. 22). Kepler („de J. Chi. serv. nost. vero anno natal.“ 1606) dagegen identifizierte den Stern mit einer Konjunktion des Jupiter und Saturn, vielleicht auch noch des Mars im Sternbild der Fische, die im J. 747 p. R. e. eingetreten sei. Am 17. Dez. 1603 waren nämlich Jupiter und Saturn in Konjunktion getreten, im Frühjahr 1604 der Mars, und im Herbst gar noch ein neuer fixsternartiger Körper hinzugetreten, welcher sich in der Nähe jener beiden Planeten am östlichen Fuße des Schlangenträgers befand, anfangs ein Stern erster Größe, allmählich aber erlöschend. Dieselbe Konjunktion, so fand R., habe kurz vor der Geburt Jesu stattgefunden, welche von ihm ins Jahr 748 p. R. e. gesetzt wurde. Lange Zeit vergessen, wurde die Keplerische Meinung wieder vom Seeländer Bischof Münster ans Licht gezogen und verteidigt („Der Stern der Weisen“, Kophg. 1827). Astronomen wie Schubert und vor allem Jödel (Hdb. der Chronol. II, 399 bis 410) zollten ihr Beifall, auch hervorragende posit. Theologen (wie Olsh., Wieseler, Chr., — neuerdings Weis, Wendlag, Loy in HKE). Namentlich hat Wieseler die Gesch. bei Matth. mit den astron. Befunden gründlich verglichen und dazu chineische Tabellen zu Hilfe genommen, monach 4 Jahre a. Ch. nach unserer gewöhnlichen Zeitrechnung ein neuer Stern in Verbindung mit jener Planetenkonjunktion erschienen sein soll (f. Wieseler, Chronol. Synopse S. 69; Beitr. zur r. Wüld. d. evg. Gsch., 6. Abhdl.). Nach ihm ist Jesus 750 p. R. e. (Zebr.) geboren. Wieseler's Meinung ist (abgesehen vielleicht von der Datierung der Gbt.; auch ist zuzugeben, daß die chinef. Uebersetzung nicht genau ist) darum wahrscheinlich als die Keplers, als nun der ἀστὴρ bei Matth. („Stern“, nicht „Gestirn“) auf einen einzelnen Stern bezogen werden kann, nicht bloß auf die Konjunktion jener zwei Planeten. Aus dem Blutbefehl des Herodes (Matth. 2, 16 b) läßt sich entnehmen, daß bei der Ankunft der Magier in Jerusalem ca.

2 Jahre seit dem ersten Sichtbarwerden des Himmelsphänomens verstrichen waren. Zur Rechtfertigung dieser Anschauung sei nur hervor- gehoben, daß die Magier ohne Zweifel chaldäische, durch israelitischen Einfluß oberflächlich mit der messianischen Hoffnung des A. T. bekannt gewordene Astrologen waren, ferner daß laut einer Notiz des jüd. Auslegers Abarbanel im Komm. z. Dan. († 1508 in Venedig) gerade eine Konjunktion des Jupiter und Saturn im Bild der Fische für die Geburt des Messias erwartet wurde; daß Gott auch die Naturgesetze seinem Reiche dienstbar macht und astrologischen Irrtum nicht zu verschmähen brauchte, die Erstlinge der Heiden nach Bethlesem zu führen. Der Ausdruck: „Der Stern ging vor ihnen her“ u. s. w. ist populär für die nach Süden ge- richtete Bewegung des Sterns resp. Sternbildes. Kritiker wie Holzmann leiten die Geschichte von Stern lediglich aus alttest. Stellen wie 4 Moie 24, 17 (vgl. auch Baruchab) und alten „Sternjagen“ her. „Nur unbelehrbare Geschma- cklosigkeit könne die Entdeckung der Magier immer noch auf dem Wege astronomischer Berech- nungen kontrollieren und konstatieren wollen.“

Stern, Heinrich Aaron, Judenmissionar, geboren am 11. April 1820 in Unterreichenbach bei Gelnhausen (Hessen) von streng gläubigen jüdischen Eltern, wurde von diesen zum Studieren bestimmt und nach Frankfurt a. M. zur Schule gesandt. Durch Verkehr mit Kaufleuten gewann er Neigung für diesen Stand. Im 17. Jahre kam er nach Hamburg, wo er zum erstenmal Anlaß erhielt, sich mit der christlichen Religion zu beschäftigen, die ihm vernünftiger erschien, als die rabbinische Geselschaft. 1839 kam er nach London. Die Firma, bei der er Anstellung hoffte, war inzwischen bankrott geworden, so daß St. in große Not geriet. Eines Sonntags be- suchte er auf Veranlassung eines Hausgenossen die Palestine Place Chapel, um die „Apostaten“ zu sehen. Die Predigt Dr. McCauls machte tiefen Eindruck auf ihn, so daß er am nächsten Tage wieder hinging. Durch ein Gespräch mit P. Reichardt wurde der Eindruck des Sonntags beseitigt. Nach öfteren Besuchen las er das N. T., das ihn je mehr und mehr fesselte: „Wenn es einen Erlöser gibt, rief es in meinem Innern, so muß es dieser Jesus sein.“ Der Gedanke an seine Eltern verurlichte ihm schwere Kämpfe. Er wagte es nicht in seiner äußeren Not, sich an seine Eltern zu wenden, da er fürchtete, abgewiesen zu werden. Auf Rat P. Reichardts trat er in das Proselyten-Arbeits- haus (Oper. Jewish Converts Inst.) ein, um ein Handwerk zu lernen. 15. März 1840 wurde er in Pal. Pl. Chapel getauft. Während seines zweijährigen Aufenthalts im Proselyten-Arbeits- haus erkannte man seine Fähigkeit für den Missionsberuf und nahm ihn in das Hebrew College auf. 1844 wurde St. nebst einem anderen Bögling des Hebr. Coll. Sternschuß als Begleiter des Rev. Murray, Vicar von der London Society for promoting Christian- ity amongst the Jews nach der neuen Missions- station Bagdad gesandt; unterwegs in Jerusalem

wurden die drei von Bischof Alexander zu Dia- konen geweiht. Von Bagdad aus wurden nach allen Richtungen Missionsreisen unternommen. Auf 1 Jahr wurde St. nach Ispahan gesandt. Seine geschwächte Gesundheit machte eine Rück- fahr nach England nötig, wo er am 23. Dezember 1849 vom Bischof von London zum Priester ordiniert wurde. Im Frühjahr 1850 verheiratete sich St. mit Th. E. Purday, und ging wieder nach Bagdad, von da aus in viele Gegenden dringend, wo die Juden noch nicht aufgesucht worden waren. Der Erfolg war eine erfreuliche Ent- wicklung christlichen Lebens unter den Juden von Hamadan. Nach Konstantinopel berufen unternahm St. Reisen nach den türkischen Städten, sowie in Europa und Kleinasien; besonders ge- fahrvoll war eine Reise nach Jemen (Arabia felix), wo die Juden arg bedrückt sehr dankbar für die Predigt des Evangeliums waren. Im Herbst 1859 wurde St. nach Aboessinien zu den Falaschas gesandt, wo er zunächst 18 Monate thätig war. Nach persönlicher Berichterstattung in England brach St. 1862 zum zweiten Male nach Aboessinien auf. Allein durch die am 13. Oktober 1863 erfolgende Gefangennahme aller Missionare (durch König Theodoros II.) wurde die Arbeit unterbrochen. Am 11. April 1868 wurden die Gefangenen entlassen und kehrten nach England zurück (vgl. Jlad, Zwölf Jahre in Aboessinien und Saat auf Hoffnung III. 4. S. 67). Die Leiden der Gefangenschaft hatten St.s Gesundheit untergraben, dennoch konnte er nicht untthätig sein, 1870 trat er in die Arbeit der Home Mission ein und wurde Vorsteher des Wanderers Home (Proselytenheim). Seine Thätigkeit erstreckte sich aber auch über London hinaus, da er oft die Missionsgesellschaft bei Festen u. dgl. zu vertreten hatte. Im Jahre 1882 entstand die Hebrew-Christian Prayer Union, deren erster Präsident St. war. 1874 verlor St. seine erste Gattin, 1883 verheiratete er sich mit Rebekka Goff. Am 13. Mai 1885 wurde er nach langem Leiden heimgerufen. — St. war nicht nur ein eifriger Missionar, der als solcher gegenständig gewirkt hat, sondern er hat auch der Wissenschaft manch wichtigen Dienst geleistet durch geographische und ethnographische For- schungen, zu denen ihm seine Reisen Gelegenheit boten.

Litt.: Biography of the Rev. Henry Aaron Stern, D. D., for more than forty years a missionary amongst the Jews. By Rev. A. A. Isaacs. London. Saat auf Hoffnung 1886, S. 77 ff. 1873, S. 147. 189.

Sterne. Die Astronomie hat in Israel keinen Boden gehabt. Was das A. T. von den Sternen zu sagen weiß, gibt den Eindruck wieder, den der gestirnte Nachthimmel auf jeden andächtigen Beschauer erweckt mit dem ungezählten Heer der Sterne, ihrem herrlichen Leuchten, ihrer wunderbaren Ordnung und ihrem ewig unveränderlichen Lauf. Sie sind ein Zeug- nis von der Schöpferherrlichkeit Gottes und von seinem Weltregiment, das himmlische Heer, das auf den Ruf seines Herrschers lauscht. In Gottes Macht sieht es auch, sie zu versiegeln

und damit in ihrem Lauf zu behindern Hiob 9, 7. In ihren himmlischen Bahnen wandelnd sind sie über die irdische Schöpfung erhaben. Der Stern aus Jakob 4 Mos. 24, 17 ist ein königliches Bild für den Weissias. — Bei Hirten und ackerbau treibenden Völkern ist die Beobachtung der Nachtgestirne für den Kalender maßgebend. Schon in dem Deboralied Ri. 5, 20 ist der Zusammenhang der Gestirne mit Naturereignissen angedeutet, vgl. Amos 5, 8 und die Bemerkungen zu den Sternbildern. In weitgehendem dichterischer Aus schmückung werden die Sterne personifiziert. Aber es ist nicht möglich, alle derartigen Aussagen in das Gebiet poetischer Gestaltung zu verweisen. Der Gestrirndienst ist bei allen semitischen Völkern verbreitet gewesen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon in alter Zeit die Gestirne als überirdische Mächte mit den heidnischen Göttern in Verbindung gebracht worden sind. Auf derartige Vorstellungen weist die erwähnte Stelle des Deboraliedes Ri. 5, 20 wie auch die Vorstellung von den gebundenen Sternen Hiob 38, 31. Im Deuteronomium, welches scharf gegen den Gestrirndienst eifert, findet sich trotzdem die Anschauung, daß die heidnischen Völker von dem Heer des Himmels regiert werden (4, 19). Am meisten scheinen die Grenzen zwischen dichterischer Ausdrucksweise und der Vorstellung von den Gestirnen als lebendigen Mächten da verwischt, wo vom Heer des Himmels die Rede ist, so in mehreren Psalmstellen. Anderwärts stehen sie zweifellos mit den Engeln, dem Heer des Himmels, das für Gott streitet, in Parallele als engleiche Mächte, so Hiob 38, 7, ein Streithaar, das Gott unbedingt gehorham ist (schon das spätere apokalyptische Buch Henoch kennt abtrünnige Gestirne). Es wird aber nirgends darauf hingewiesen, welches Verhältnis zwischen den beiden Heeren des Himmels besteht, die im enghen Zusammenhang genannt werden.

Von dieser Betrachtungsweise aus war der Übergang zu abgöttischer Verehrung der Gestirne nicht ausgeschlossen. Die Neigung zum Gestrirndienst wurde gefördert durch die literarische Betrachtung ihrer unvergleichlichen Schönheiten. Das wird am deutlichsten ausgedrückt bei Hiob 31, 26f., vgl. auch 4 Mos. 4, 19; Weish. 13, 3. Der Gestrirndienst in Israel ist ägyptischen Ursprungs und vom Nordreich nach dem Südreich übergegangen. 2 Kön. 17, 16 ist er für das Nordreich bezeugt, dort war er mit dem phönizischen Baal- und Astartekult, der Verehrung der Sonnen- und Mondgöttheit, verbunden. Amos 5, 26 spricht von Höhenbildern, unter welchen planetarische Gestirne verehrt worden. In Juda mag ihn Moab angelehrt haben 2 Ab. 23, 12. Am schlimmsten ist die Verbreitung des Gestrirndienstes unter Manasse gewesen 2 Ab. 21, 5. Josias Reform ist gegen den antiken phönizischen Kult und gegen den Gestrirndienst vornehmlich gerichtet. Die Vererbung des Deuteronomiums, welche den Gestrirndienst mit der Strafe der Steinigung bedroht, zeigt, daß zur Zeit der Abfassung die Ge-

sahr des Abfalls nach dieser Richtung besonders bedrohlich gewesen ist. Die prophetischen Schriften der ausgehenden Königszeit eifern gegen den Sterndienst. Die bei Jeremia 7, 18; 44, 17 ff. genannte Himmelskönigin ist vermutlich die dem Morgenstern sich offenbarende, in ganz Vorderasien als Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit verehrt ägyptisch-babylonische Ishtar. Der Sternkult wurde am liebsten auf den Söhlen des Hauses ausgeübt, natürlich des Nachts, 2 Ab. 23, 12; Zeph. 1, 5. Es wurden Rauch-, Brand- und Trankopfer dargebracht und Opfertuchen, Darstellungen der Götter, gebaden. Die Gebärde der Kuzhand war ein äußeres Zeichen der Verehrung Hiob 31, 27. Mit dem Gestrirndienst ging astrologischer Aberglaube Hand in Hand: Glück und Stern. Die babylonische Priesterkunst des Zauberns, Wahragens, der Beschwörungen ist mit astrologischen Vorstellungen durchzogen. Die von Amos 5, 26 genannten Sterngötter Chum und Sichuth werden auch in einem babylonischen Beschwörungshymnus zusammen angerufen. Jesaja 47, 13 spottet über die Himmelskündigen und Sternguter, vgl. zur Astrologie in späterer Zeit Weish. 7, 19.

Vorübergehend seien noch die bis in die späte Zeit des alttestamentlichen Schrifttums hineinreichenden apokalyptischen Vorstellungen erwähnt. Die ursprünglich einfache Anschauung, daß Sonne, Mond und Sterne beim Gericht den Schein verlieren werden, Joel 2, 10; 3, 20; Zef. 13, 10; Ezech. 32, 7 wird ausgemalt: Die Himmelsrollen sich wie eine Buchrolle zusammen, und die Sterne welken ab wie das Laub vom Weinstock und Feigenbaum Zef. 34, 4. In ganz ähnlicher Weise beschreibt das N. T. die Zeichen, welche beim jüngsten Gericht am Himmel geschehen, daß die Sterne vom Himmel fallen wie die Feigen vom Feigenbaum Mtth. 24, 29; Offb. 6, 13.

Die Hauptstellen, in welchen Sternbilder erwähnt werden, sind Hiob 9, 9; 38, 31 f. vgl. Amos 5, 8. Die Deutung der Namen in den alten Überlegungen ist schwankend, ihre Erklärung unsicher, auch die neueste Auslegung nur an bestrittene Grundsätze gebunden. Die Ethymologie gibt keinen sicheren Anhalt. Zweifellos ist allein die Gleichsetzung des kessil genannten Sternbildes. Es ist das augenfälligste Sternbild des nördlichen Sternhimmels, der Orion (so auch Luther), bei den Alten allgemein schon als gefesselter Riese gedacht. Kessil bedeutet Thor, im N. T. immer mit dem Nebensinn der Auflehnung wider Gott. Das Zusammenschneiden und Lodern der Banden der Gestirne (Hiob 38, 31) deutet auf die nach den Jahreszeiten größeren oder kleineren Bahnen, die sie über dem Horizont beschreiben. Weil der Orion das glänzendste Sternbild des nördlichen Sternhimmels ist, wird sein Name Zef. 13, 10 allgemein für die Sternbilder gebraucht. Bezüglich der Auslegung der übrigen Namen folgt man zumeist dem Vorgang von Stern (Weiger's jüdische Hebräisch für Wissenschaft und Leben 1865) und G. Hoffmann Verträge zu Amos in ZWZ. III). Stern stellt als doppelten Grund-

satz auf, daß Hiob nicht circumpolare Sternbilder aufzähle, sondern auf- und niedergehende Sterngruppen, welche die Jahreszeiten bestimmen und von Einfluß auf die Witterung angesehen wurden. Außerdem würden in beiden Hiobstellen dieselben Sternbilder (mit Ausnahme der mazzaröth) in derselben, wenigstens umgekehrten, Reihenfolge genannt. Danach müßte ihnen eine Reihenfolge von Sternbildern entsprechen, die am Himmel in gleicher Ordnung sich folgen. So erklärt er kimah = großer Hund mit Sirius, kesil = Orion, mazzaröth = Hyaden und 'asch oder 'ajisch = Plejaden. Obwohl die Hiob 38, 31 hinzugefügte Bemerkung von den engeren und lockeren Banden der Sterne und besonders der Hinweis auf das rechtzeitige Hervorgehen eines Gestirns Hiob 38, 32 auf Zusammenhang mit kalendariischen Beobachtungen deuten, so sind doch die Hiobstellen selbst nur ein Ausdruck für die Schöpferherrlichkeit Gottes, der das Weltall leitet und ordnet. Nun wäre es einerseits auffällig, wenn das allezeit sichtbare und den Lauf der Gestirne für die äußere Wahrnehmung beherrschende Sternbild des großen Wärens nirgends erwähnt wäre, anderseits wird man beim Orientieren einen Hinweis auf den im Wechsel der Jahreszeiten am merklichsten hervortretenden Sirius nicht vermissen können. Die Gleichsetzung des Sternbildes kimah mit dem großen Hund (Sirius), ist auch deshalb begründet, weil es dreimal neben dem Orion genannt wird. Man dachte sich im Altertum den großen Hund vom Riesen Orion an einer Kette geführt, eine Vorstellung, die auch durch die von unten her dem Orion nachlaufende Bahn des großen Hundes nahegelegt wird. Luther versteht unter kimah die Plejaden, nicht die Hyaden, wenn er es mit Glude übersezt, oder als Siebengestirn bezeichnet, und der Name kimah Hause, besser nach dem Assyrischen kintu Familie, würde für das Sternbild der Plejaden wohl passend erscheinen, wenn nicht das Engerschneüren der Bande nach der oben gegebenen Deutung sich auf ein so hoch über dem Horizont bahndes Gestirn schwieriger anwenden ließe. Man müßte es dann gegen den Parallelismus der Stelle (Hiob 38, 31) von einem Zusammenschneüren der Sterne im Sternbild deuten, was wohl bei den Plejaden, kaum aber bei dem daneben genannten Orion vorstellbar ist. 'Asch oder 'ajisch übersezt Luther mit Wagen, meint also den großen Wären. Hiob 38, 32 redet von den Jungen des 'ajisch. Das Sternbild des Großen Wärens ist im Altertum verschieden mythologisch gedeutet worden. Es ist gar nicht nötig, den ethymologischen Zusammenhang von 'ajisch, 'asch mit dem arabischen Namen der Sternbilder na'asch = Totenbahre, zusammenzustellen, was unhaltbar ist und damit die Vergleichung mit der arabischen Legende aufhebt, wonach die Kinder des getöteten Na'sch, den sie auf der Bahre tragen, rachedurstig den Mörder ihres Vaters, den Polarstern, umkreisen. Es genügt die Übereinstimmung der Anschauung, die auch mit der Vorstellung anderer Völker zusammentrifft: ein Haupt-

gestirn mit seinen Kindern. Übersezt man „trötest du sie (Reizung tenahem) über ihre Jungen“, so ist auch in der Hiobstelle ein verwandter Mythos vorausgelegt. Die mazzaröth schließlich übersezt Luther zweifellos falsch und wohl nach der Vulgata (Lucifer) mit Morgenstern. Man kann im Zusammenhang und nach dem Ausdruck nur ein Sternbild erwarten, und zwar, weil auf die Zeit des Herausführens gewiesen wird, ein für die Bestimmung der Jahreszeit wichtiges. Es liegt nahe, an die Hyaden zu denken, die dem Orion benachbart sind. Möglicherweise hat es den Namen vom Herausführen der Regenzeit, denn mazzaröth läßt sich von zarah streuen (= sprühen?) herleiten. Sonach ist die Gleichsetzung von kesil = Orion, kimah = großer Hund mit Sirius, 'asch oder 'ajisch = Großer Bär, mazzaröth = Hyaden wohl begründet.

Die „Kammern des Südens“ Hiob 9, 9, hadre temän, entziehen sich einer näheren Bestimmung. Man hat ohne ausreichenden Grund an das Sternbild Virgo gedacht, unwahrscheinlich ist jedenfalls die Änderung durch Einschlebung eines 'Aleph in „Kammern der Zwillinge“.

An einer Stelle findet Luther die Planeten erwähnt. Im hebräischen Text steht mazzalöth 2 Kön. 23, 5, welches nicht mit dem vorhergenannten mazzaröth durch Textemendierung verschmolzen werden darf. An der bezeichneten Stelle ist von abgöttischem Gestirndienst die Rede, und die mazzalöth werden neben Sonne und Mond genannt. Möglicherweise sind die Tierkreisbilder gemeint. Sicher haben die Israeliten den Tierkreis gekannt, dessen Ursprung nach Babylonien in die älteste Zeit zurückweist. Eine vom Osten überkommene Verehrung der Tierkreisbilder als göttlicher Mächte ist für die Königszeit, in welcher der assyrische Gestirndienst verbreitet war, durchaus wahrscheinlich. Das verwandte arabische Wort bezeichnet den Tierkreis als zwölf „Herbergen“ der Sonne. Auf dieselbe Deutung des Wortes gründet sich die spätere jüdische Tradition der Stelle. Immerhin kann man annehmen, daß den Israeliten die Unterscheidung von Fixsternen und Planeten nicht fremd gewesen ist in einer Zeit, da sie mit dem babylonischen Gestirndienst von Assyrien her bekannt wurden. Von jeher aber hat der Morgenstern, die Venus, sie mit dem Zauber der Schönheit berührt. Sie hat den Namen häsel als die Leuchtende, Glänzende. Den weltbeherrschenden König von Babel reben die Schatten im Totenreich an: Wie bist du vom Himmel gefallen, du Leuchtestern, du Sohn der Morgenröte (Jes. 14, 12). Von Tertullian an wird die Stelle auf den Satan angewendet, der daher den Namen Lucifer bekommt. Mit dem Morgenstern vergleicht Sirach 50, 6 den Hohenpriester, wenn er hinter dem Vorhang des Allerheiligsten hervorgeht. Im N. T. ist der Morgenstern das Bild für die im Herzen aufleuchtende Heilserfahrung 2 Petr. 1, 19, oder für die den Überwindern gegebene himmlische Belohnung Offb. 2, 26. 28, an einer Stelle wird Jesus selbst der helle Morgenstern genannt

Libq. 22, 16. Als Abendstern dagegen wird die Venus nirgends erwähnt. Von den andern Planeten kommt nur der Saturn vor, Amos 5, 26, bei Luther Chum, mit Sichuth zusammen genannt, als assyrische Götzen (s. Chum und Sichuth). Ob in Jud. 13 bei den *doctores planetae* die Vorstellung von Planeten als Irsternen vorschwebt, oder ob an Kometenerscheinungen zu denken ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

Sterne (spr. störn), Lawrence, engl. Pfarrer und Satiriker zu Sutton, geb. am 24. Nov. 1713 zu Clonmel in Irland, † d. 18. März 1768 zu London, studierte von 1732 an auf der Universität Cambridge, wo er 1740 die Magisterwürde erlangte. Durch einflußreiche Verwandte erhielt er nach der damals herrschenden Unsitte gleichzeitig drei Pfarrspründen und wurde so in den Stand gesetzt, große Reisen in Frankreich und Italien zu machen. Dabei erwarb er sich eine große Menschenkenntnis, mit der sich eine vorzügliche Gabe, die Menschen humoristisch aufzufassen und die Charaktere fein zu zeichnen, verband. Er hat mehr Bedeutung als satirischer Schriftsteller denn als Prediger und schrieb unter dem angenommenen Namen *Norid* „*Tristram Shandy*“ 9 Bde. 1759—66, „*Sentimental journey through France and Italy by Mr. Yorick*“ (deutsch von Böttger, Berl. 1856, beide Schriften in deutscher Übersetzung auch in der Universalbibl. von Reclam). Gesamtausgabe seiner Werke von Browne, 4 Bde., London, 1873.

Sterngewölbe. Für das schwerfällige, das Auge ermüdende Tonnengewölbe des Basilikenstils wurde schon unter der Herrschaft des romanischen Stils das Kreuzgewölbe, in dem sich zwei Tonnengewölbe kreuzen und gegenseitig durchdringen, üblich. Unter der Gotik ging diese Teilung weiter, und man nannte jedes Gewölbe, in dem sich mehr als 2 Tonnengewölbe durchschnitten, ein Sterngewölbe. Da, wo sich die Kreuzrippen des Gewölbes durchschnitten, lag der oft reich gezierter Scheitel derselben. S. Meurer, Der Kirchenbau vom Standpunkte und Brauche der luth. Kirche, S. 53 ff.

Sternkreuzträgerorden (Stellifer), ein Spitalorden ohne Bistendienst, wie der 1160 in Bologna gestiftete Orden der Kreuzträger (Cruciferi) u. a. Kreuzherrenorden (s. Kreuzherren). Der Sternkreuzträgerorden entstand im Anschluß an ein von Agnes, Tochter des Königs Ottokar I., in Prag gestiftetes Franziskanerhospital, welches 1238 von ihr aus Gewissensbedenken einer nur dem heiligen Stuhl unterstellten Laienbrüderschaft übergeben wurde. Innocenz IV. verlieh 1252 den Brüdern das Zeichen eines Kreuzes mit rotem Stern. Der Orden breitete sich von Böhmen nach Schlofen aus, wurde sehr reich und ergänzte sich zuletzt nur aus dem hohen Landesadel. So drang wachsender Luxus ein, ihm folgten Geldnöte und im 14 und 15. Jahrh. gelangten die Spitäler des Ordens nach und nach in städtische Verwaltung.

Stero, Heinrich, Kaplan des als Geistesdichters berühmten Abtes Hermann von

Altaich, ist der Verfasser des Nachrufes: *De morte Hermannii abbatis* und wurde schon von den Verfassern der *Annales SS. Udalrici et Afrae*, den Augsburger Mönchen Ulrich Nelling und Konrad, die teils auf Hermanns Annalen suchten, teils sich unmittelbar an ihn angeschlossen, auf Grund einer irrthümlichen Deutung einer mit den eigentlichen Annalen Hermanns in keinem Zusammenhang stehenden Notiz Steros für ihren Autor gehalten und ihm die ganze Chronik Hermanns bis 1301, die trotz ihrer farblosen und politisch überaus vorsichtigen Haltung zu den bedeutendsten Quellen der mittelalterlichen, insbesondere bayerischen Geschichte zählt, zugeschrieben. Canisius hat dann die Hermannschen Annalen als Henrici Steronis *Chronicon Althausense* herausgegeben. Doch ist jetzt allgemein die Annahme einer historiographischen Thätigkeit Heinrich Steros als irrig aufgegeben. Er selbst war nach einigen (Jaffé, Böhmer, Vorenz) später Abt von Dettingen und Protonotar des Herzogs Heinrich von Niederbayern, nach anderen Abt von Metten; jedenfalls war er früher ein Mönch des Klosters Altaich, dessen Name erst nach der Resignation Hermanns (am 12. März 1273, gestorben am 31. Juli 1275) etwas häufiger vorkommt. Vgl. Rehr, Hermann von Altaich und seine Fortsetzer, 1883.

Steudel, Johann Christian Friedrich, protestantischer Theologe, geb. zu Eßlingen am 25. Oktober 1779. Sein Vater war der Oberbauperwalter St. in Eßlingen, seine Mutter eine Enkelin Johann Albrecht Bengels. Mit 16 Jahren kam er auf das Gymnasium nach Stuttgart, mit 18 ins theologische Stift nach Tübingen, wo er 5½ Jahre lang philosophischen und theologischen, besonders alttestamentlichen Studien oblag. Nach seinem Abgang von der Universität war er im praktischen Amt thätig, zuletzt als Diakonus in Tübingen. Als solcher trat er besonders auch auf Grund seiner Neigung für orientalische Studien in immer nähere Beziehungen zur Universität, bis ihm schließlich im Jahre 1815 eine ordentliche Professur in der theologischen Fakultät übertragen wurde. In diesem Amte, zu welchem ihm später noch das eines Frühpredigers an der Hauptkirche sowie das eines ersten Inspektors am theologischen Seminar übertragen wurde, verblieb er bis an seinen Tod (24. Oktober 1837).

St. ist ausgezeichnet durch eine strenge Wahrheitsliebe. Derselbe tritt uns entgegen in seinen vielen Schriften, besonders aber in der Art und Weise, wie er sich mit fast allen Vertretern der Theologie und deren Ansichten wissenschaftlich auseinanderzusetzen pflegte. Nicht aus Liebe zum Streit, sondern nur in der Überzeugung, daß durch Streit und wissenschaftliche Polemik die Wahrheit gefördert würde, verfocht er seine Ansichten mit unnachgiebiger Zähigkeit. Aus Storrs (s. d.) Schule hervorgegangen, war er einer der letzten Vertreter des älteren eigentlichen Supranaturalismus und hatte als solcher die Prinzipien jenes „verständigen Supranaturalismus“ nach zwei Seiten hin zu verteidigen.

Trotzdem verkannte er die wissenschaftlichen Erregungenschaften der neueren Theologie keineswegs und nahm überall eine durchaus selbständige theologische Stellung ein, wie dies besonders in seiner 1834 erschienenen Glaubenslehre zu Tage tritt, die er als „mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Zeit dargestellt“ besittelt. Seine sonstige schriftstellerische Thätigkeit war eine sehr fruchtbare. Auf alttestamentlichem Gebiet veröffentlichte er freilich nur kleinere Abhandlungen (seine Theologie des A. T. wurde erst nach seinem Tode nach seinen Vorlesungen herausgegeben); aber auf systematischem Gebiet besitzen wir viele größere und kleinere Schriften. Viele seiner Abhandlungen erschienen auch in der von ihm 1828 begründeten Tübinger Zeitschrift, dem damaligen Organ der Supranaturalisten.

Auch auf praktischem Gebiet war er litterarisch thätig. Er beteiligte sich besonders an den zu seiner Zeit aufgetauchten Unionsfragen. So 1811, als unter dem Druck der Napoleonischen Herrschaft das Projekt einer Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche aufgetaucht war, in seiner Schrift „über Religionsmengerei“. Ebenso 1822 in seiner Schrift „über die Vereinigung beider evangelischer Kirchen“, in welcher sein Wahrheitsinn so recht zu Tage tritt, indem er sich entschieden gegen eine besohlene und durch politische Rücksichten gebotene Vereinigung erklärt.

In seinen letzten Lebensjahren hatte er noch viele Kränkungen und bittere Enttäuschungen zu erleben. Er ertrug dieselben mit großer Glaubensfreudigkeit, welche er sein ganzes arbeitreiches Leben hindurch bewährt hatte.

Steuer, Steuerfreiheit, Steuerpflicht, j. „Abgaben, kirchliche“, „Kirchensteuern“ und „Zmmunität“.

Steuerlein, Joh., Liederdichter und Komponist, geb. 1546 in Schmalkalden als Sohn des ersten lutherischen Predigers Kaspar St. daselbst. Nach juristischen Studien war er erst Stadtschreiber in Wajungen und starb 1613 als Stadtschultheiß in Meiningen. Er hatte die ganze Bibel in deutsche Reime gebracht und deswegen von Rudolph II. die Dichterkrone erhalten. Von seinen Liedern hat sich das Neujahrslied „Das alte Jahr vergangen ist“ bis heute in Gebrauch erhalten. Über seine Liederkompositionen vgl. Koch⁸, Bd. 2, S. 353 f.

Styar-Bosnai, ein persischer Beamter, wahrscheinlich der Schreiber des Statthalters Thathnai, Esra 5, 3 u. 6.

Sticharion (στίχιον, auch στικρίον, wahrscheinlich von στίχος, Reihe, abgeleitet und auf die eingewebten Streifen oder Ketten hindeutend), die der ausländischen Alba (s. d.) entsprechende talarrähnliche Tunika des Diakons in der griechischen Kirche, welche übrigens auch von Priestern und Bischöfen getragen wird. Sie soll von weißer Leinwand (hzw. Seide) gefertigt sein. Kostbare goldene Streifen, zuweilen auch andere Muster sind eingewebt. In der Quadragesimalzeit mit Ausnahme des Festes der Verkündigung Mariä, des Palmsonntages und des

großen Sabbats werden purpurne Sticharien getragen (vgl. Daniel, codex liturg., IV, p. 375 f.).

Stichometrie, s. Bd. I, S. 425b.

Stiefel, 1. Esai a s, Schwärmer, am Anfang des 17. Jhhs. Weinhändler in Langensalza, verwarf Predigt und Predigamt, lehnte das geschriebene Wort ab, erklärte Taufe und Abendmahl für Zauberei, lehrte, Christus sei in ihm (und in seinem Messen Meth, s. d.) nicht nur der Kraft, sondern auch dem Wesen nach, und verlegte das ewige Leben, welches nichts anderes sei als das der Welt Abgestorbensein, in das Diesseits. Deswegen von dem Sup. Tilius zur Rechenschaft gezogen und von dem Konfistorium mit Geld- und Gefängnisstrafe belegt, wandte er sich nach Abbüßung der letzteren erst nach Erfurt, dann nach Gispersleben, wurde von hier 1614 gefangen nach Dresden abgeführt und befindet sich 1615 wieder in Erfurt, wo er die Gräfin Juliane von Gleichen so für seine Lehre einnimmt, daß sie dem kleinen Bann verfällt und sich von ihrem Gatten scheiden läßt. Nachdem dem Irlehrer wiederholt der Prozeß gemacht worden war und er wiederholt widerrufen hatte, starb er infolge geistlichen Zuspruchs des Pastors Hugel in Erfurt am 12. August 1627 als ein bekehrter Christ. Seine Lehren finden sich in „Zehn christliche und gottselige Traktätlein“, Danzig 1621. Vgl. Arnold, Kirchen- und Kegerhistorie III S. 31 ff. — 2. Michael, ein treuer, aber sehr eigenartiger Anhänger und Freund Luthers, geb. 1486 zu Eßlingen, trat frühzeitig in das Augustinereremitenkloster seiner Vaterstadt ein. Die großen reformatorischen Schriften Luthers wirkten gewaltig auf ihn, und bald war ihm sein Klosterleben eine Gefängnisqual. Als echter Schwabe neigte er zum Grübeln, und plötzlich glaubte er die Apokal. 13 erwähnte Zahl des Tieres 666 in Leo Decimus zu erkennen (das Nähere hierüber siehe in Herzogs R.-G. Bd. 14, S. 702). Von da an beschäftigte er sich viel mit Ausdeutung der apokalypt. Geheimnisse, was das Unglück seines Lebens werden sollte. In einer 1522 erschienenen Schrift: „Von der Christfermigen rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers, ain überauß schön kunstlich Lied, sampt sehnern neben auflegung“, welche das Lied: „Joannes tut uns schreiben von einem Engel klar“ (Apokal. 14, 6 mit Beziehung auf Luther) mit Prosaaußen enthält, trat Stiefel warm für Luthers Wert ein, bekämpfte aber auch bereits den fleischlichen Mißbrauch der evangel. Freiheit und deutete die verschiedensten Zittereindrücke auf Grund der Apokalypse als Vorzeichen des jüngsten Tages. Diese Schrift zog ihm eine längere litterarische Fehde mit Thomas Wurner zu. 1522 mußte St. vor den Anfeindungen des Bischofs von Konstanz fliehen und wurde nach längeren Irrfahrten 1523 von dem Grafen v. Mansfeld als Prediger angestellt. Jetzt vertiefte er sich immer mehr in wunderbare labballistische Rechenskünste, bis ihn Luther zur Nüchternheit zurückrief. 1525 sandte ihn dieser, dessen volles Vertrauen er sich rasch erworben hatte wie zahlreiche Briefe

beweisen, als Prediger zu dem österreichischen Edelmann Christof Jörgen von Toller und Kreusbach, allein schon 1828 ward er von dort vertrieben und fand mehrere Monate in Luthers Hause Zuflucht, bis er die Pfarrstelle zu Lohau erhielt, in die ihn Luther selbst einführte. Wegen Mangels an Arbeit kam er dort wieder auf seine apokalyptischen Zahlenlünste zurück und veröffentlichte seine wunderliche „Apokalypsis in Apokalypsim“. Ein Rechen Büchlein Vom End Christ“, in welcher er bereits die Ankündigung des jüngsten Tages vorbereitete, den er bald darauf seiner Gemeinde als für den 19. Oktober 1833 früh 8 Uhr bevorstehend ankündigte. Als er mit seiner Weisagung zu Schanden ward, mußte er seine Pfarrstelle aufgeben und in Wittenberg 4 Wochen Hausarrest abtun. Luther, der den Irrtum seines Freundes nicht schwer nahm, unterstützte ihn in den nächsten Jahren, bis er 1835 in Holzdorf bei Wittenberg wieder eine Stelle erhielt. Jetzt warf er sich auf gesunde Mathematik und gab 1843 seine von Melancthon bedovortete „Arithmetica integra“ heraus, welcher 1845 seine praktische „Deutsche Arithmetica“ folgte. Während des Schmalkaldischen Krieges ergriff ihn wieder seine alte Leidenschaft, er erging sich wieder in wunderlichen Deutungen und Weisagungen, weshalb ihn die spanischen Soldaten im Verein mit seinen Gemeindegliedern vertrieben. Nachdem er einige Jahre im Herzogtum Preußen und dann in Brück bei Treuenbrießen als Pfarrer gewirkt, ging er nach Jena und brachte dort seinen Lebensabend als Privatlehrer der Mathematik zu. Er starb 1867. Vgl. Bossert, Luther und Württemberg, 1883.

Stiegen, heilige, s. heilige Stiegen.

Stiehl, Anton Wilh. Ferd., der Vater der „Schul-Regulative.“ (s. d.), geb. 1812 zu Arnoldsbain im Taunus, wo sein Vater Pfarrer war, studierte nach dem Besuch des Gymnasiums zu Weimar in Bonn und Halle Theologie und ward 1835 erster Lehrer am Seminar zu Neuwied, wegen seiner hervorragenden pädagogischen Gaben wurde er bald darauf Direktor des Seminars und bald darauf ausnahmsweise auch Schulrevisor. Eine im Jahre 1844 von ihm verfaßte Schrift über den vaterländischen Geschichtsunterricht lenkte die Aufmerksamkeit des Ministers Eichhorn auf ihn, der ihn zum Hilfsarbeiter für das Volksschul- und Seminarwesen in das Ministerium nach Berlin berief. Im J. 1848 erlangte er infolge seiner Rednergabe in Volksversammlungen eine große Popularität, ward in die Kammer gewählt und trat hier mit an die Spitze der Konserverativen. Der häufige Wechsel der Kultusminister in der damaligen Zeit berührte seine einflußreiche Stellung im Ministerium nicht: im J. 1854 erschienen die von ihm ausgearbeiteten Regulative. Selbst der Minister Falk wollte, als der Sturm gegen diese Regulative nicht mehr zu bändigen schien, den bewährten Mann nicht fallen lassen: er beauftragte ihn nur mit der Revision des konfessioneller ebenso wie liberaler Seite blind angefeindeten Werkes. Stiehl aber lehnte ent-

schieden ab, nahm, inzwischen zum Rat erster Klasse avanciert, 1872 seinen Abschied und zog sich nach Freiburg in Baden zurück, wo er, auch von seinen Gegnern als ein Charakter anerkannt, am 16. September 1878 starb.

Stiefna (Synna, Stefna), Johann von, auch Konrad v. St., zuweilen wohl auch als Austria genannt, ein Vorläufer von Fuß, lebte von der Mitte des 14. bis Anfang des 15. Jahrh. Er gehörte dem Cistercienserorden an und war ein eifriger Beförderer des reinen Evangeliums. Seine Wirksamkeit entfaltete er in verschiedenen Orten Böhmens, so in Prag, Premetow, Tzubba; aber überall zog er sich durch die rüchthaltige Beizung der Schäten des Klerus und der Laien seiner Zeit sowie durch seinen Protest gegen die verderbte Art des Kultus die Feindschaft des Klerus zu, die ihm aber, da er durch seine gewaltige Predigt viel Einfluß auf die Massen hatte, nicht viel schadete. Zur Abendmahlslehre Wielsis stand er im Gegenjag.

Stier, Ewald Rudolf, Dr. theol., wurde am 17. März 1800 zu Fraustadt geboren, studierte zunächst Jura, dann Theologie in Berlin und Halle, widmete sich zunächst aber mehr ästhetischen und vaterländischen Interessen, bis er später ganz dem Studium der Theologie und vor allem der heil. Schrift sich hingab, das er auf dem Predigerseminar zu Wittenberg fortsetzte. 1824 wurde er Lehrer am Missionsseminar zu Basel, nach längerem Aufenthalt zu Wittenberg, das ihm durch seine Verheiratung mit der Tochter des Generalsuperintendenten Nisch zur zweiten Heimat geworden war, wurde er 1829 Pfarrer in Frankleben bei Merseburg, wo er in jeder Hinsicht die geeignetste und fruchtbarste Zeit seines Lebens zubachte, 1838 Pfarrer in Wihlinghausen im Wupperthal, wo er sich weniger wohl fühlte, so daß er 1846 seine Stellung aufgab, um zunächst wieder in Wittenberg 3 Jahre in litterarischer Zurückgezogenheit zu leben, 1850 wurde er Superintendent in Schenkbiz und 1859 in Eisleben, wo er am 16. Dezember 1862 starb. — Stier ist trotz seiner Amtsrbeit und trotz vieler Kränklichkeit und sonstigem Kreuz litterarisch außerordentlich thätig gewesen. Vor allem galt seine Arbeit der heil. Schrift. Wiederholt trat er im Interesse des Gotteswortes für die Revision der Lutherbibel ein, in Luthers Geist und Sprache, aber mit Beseitigung der Übersetzungsfehler. Gleichsam Vorläufer seiner exegetischen Arbeiten sind auch seine alttestamentlichen Sprachstudien und seine „Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis“. Sonst seien als exegetische Arbeiten nur genannt die Auslegungen der Psalmen, der Sprüche, des Jesaja, des Ephezerbriefs, des Judasbriefs. Sein Hauptwerk sind wohl „die Reden des Herrn“, 6 Bände, denen sich „die Reden der Apostel“, „die Reden des Herrn vom Himmel“, „die Reden der Engel“ u. a. anschließen. Bezeichnend für Stiers Ergeße ist der strenge Inspirationsglaube, auf dem seine Auslegung ruht, indem der menschliche Verfasser hinter dem Geist Gottes als dem eigentlichen

Autor völlig zurücktritt, wiewohl andererseits diese Inspirationslehre nicht ganz konsequent durchgeführt erscheint. Sonst überwiegt in seinen frisch und anregend geschriebenen Auslegungen der praktisch-erbauliche Charakter. Auffallend ist bei Stiers sonstigem Standpunkt, daß er den hergebrachten Anschluß der Apokryphen an die lutherische Bibel verteidigte. Neben der biblischen Exegese ist Stier auf dem Gebiete der praktischen Theologie litterarisch thätig gewesen. Sein „Grundriß einer biblischen Rhetorik“ betont die biblische Grundlage und die missionierende Tendenz der Predigt sowie die Vermeidung der Rhetorik und des Pedantismus auf der Kanzel. Seine „Predigten“ zeichnen sich durch sorgfältige Textauslegung aus, während sie die rechte Anschaulichkeit und Volksnähe vermissen lassen. Den Kultuswirren seiner Zeit gilt seine „Gesangbuchsnote“, der Katechismuserform hat er sich wiederholt gewidmet, und seine treffliche „Privatagende“, eine Sammlung liturgischer Formulare und Ratsschläge, hat bis in die neueste Zeit (neu herausgegeben von Prof. Rietschel in Leipzig) vielfache Verbreitung gefunden. — Stier war eine vielfach schroffe und leidenschaftliche Persönlichkeit, aber energisch und charaktervoll ist er seinen Anschauungen treu geblieben, unbeirrt um die Wandlungen im kirchlich-theologischen Leben seine eigenen Wege gehend, so daß er wohl früher als überspannt orthodor, später als kirchlich liberal gelbten werden konnte. Stiers Standpunkt ist, wie schon hervorgehoben, der des absoluten Biblismus, verbunden mit der Tendenz des Pietismus, während er für das geistlich Gewordene in der Kirche, so auch für das konfessionelle Bewußtsein, kein Verständnis hatte, vielmehr für die Bestrebungen der Union und scharf gegen das erwachende konfessionelle Luthertum auftrat.

Stierbild. Die Geschichte vom goldenen Kalb (s. d.) kennzeichnet die Darstellung der Gottheit unter dem Bilde des Stiers als etwas, das Israel nicht fremd war (2 Mos. 32, 4). Auch Jerobeam nimmt nur eine Einrichtung nach altem Gebrauch auf, als er die beiden mit Goldblech überzogenen Kälber, das heißt Stierbilder, in den altheiligen Kultstätten Bethel und Dan aufrichtet 1 Kön. 12, 28 ff. Der Stier ist bei den semitischen Völkern allgemein das Symbol der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit. Götterbilder und Götterkronen tragen das Horn. Das Bild oder Emblem am heiligen Ort kennzeichnet die machtvolle Gegenwart der Gottheit. Die kanaanitischen Kulte, besonders die phönizischen, bevorzugten das Symbol des Stiers. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch der israelitische Stierkult im kanaanitischen Heidentum seinen Ursprung hat. Die Herleitung vom ägyptischen Apisbild ist durch die Erzählung vom goldenen Kalb als die nächstliegende ohne zwingenden Grund veranlaßt. Selbst wenn Ezechiel 20, 18, 24 die Abgötterei des goldenen Kalbes gemeint wäre, würde die Stelle weder an sich für den ägyptischen Ursprung noch für die Anschauung des Propheten über den Ursprung aus

Ägypten beweisen. Ob vor Jerobeam die Verehrung Jahves unter dem Stierbild üblich gewesen sei, ist nicht zu ersehen; die Art der Götterbilder in Ri. 8, 27; 17, 33; 18, 31 ist durch nichts kenntlich gemacht. Von der kanaanitischen Auffassung des Symbols unterscheidet sich die israelitische darin, daß man das Stierbild wesentlich im Sinne unüberwindlicher Stärke und Macht und nicht als Symbol der Fruchtbarkeit deutete. Darauf weist auch die Verwendung des Stiersymbols im Kultus beim ehernen Meer und bei der Merkabah Ezechiels Kap. 1. Möglic ist, daß die Hörner am Altar, von welchen die alte Vorschrift 2 Mos. 20, 24 nichts sagt — vielmehr scheint das Verbot gehauener Steine sie auszuschließen — ein Überrest des symbolischen Stierbildes sind.

Stift nennt Luther entsprechend der Bedeutung „einsetzen“, „einrichten“, in der er das Wort stiften braucht (s. B. 1 Kön. 12, 32; Ps. 111, 4), allerlei festbestimmte Einrichtungen in Bezug auf Ort und Zeit. Nur enthält der Grundtext an den Stellen, wo er das Wort verwendet, diese Bedeutung nicht oder nur nebensächlich, denn Jes. 14, 14 und 33, 20 ist von einem Versammlungsort, Hes. 6, 6 von Machwerken und Amos 7, 13 von einem Heiligtum die Rede. S. d. Art. Stiftshütte.

Stift, im allgemeinen ein für kirchliche oder wohltätige Zwecke gegründeter Bau nebst Zubehör. In der römischen Kirche heißen die Dom- und Kollegiatkapitel (s. d.) auch wohl Dom- (Hoch-) bezw. Kollegiatstifter, die zu denselben gehörigen Kirchen Stiftskirchen. Auch die großen Benediktinerklöster tragen vielfach den Namen „Stift“.

Stiftsdamen, s. Canonissinen.

Stiftshütte. Diesen Ausdruck gebraucht Luther zur Bezeichnung des hebräischen *ohel mo'ed* (LXX *σκήνη, σκηνωμα τοῦ μαρτυρίου*; Vulg.: *tabernaculum*), um dadurch dem Volk einen Begriff zu geben, bei welchem es sich ein Bestimmtes denken konnte; denn Stift bezeichnete zu Luthers Zeit ein zu gottesdienstlichem oder klösterlichem Gebrauch bestimmtes Gebäude. „Das hebräische Wort haben wir nicht anders wissen und brauchen wollen. Es soll aber soviel heißen, als ein gewisser Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte...“ (Luther). Die eigentliche Bedeutung ist: „Belt des Zusammenkommens, der Ubereinkunft“ mit Gott (2 Moje 25, 22). Andere Bezeichnungen sind: *mischkan haeduth*. Wohnung des Gesetzes, des Zeugnisses (2 Moje 38, 21; 4 Moje 1, 50); *mikdash*, Heiligtum (3 Moje 12, 4).

I. Die Vorbereitung zum Bau. Gemäß dem, daß der Bau eine Wohnung der heiligen Majestät Gottes werden sollte, zeigt Gott dem Moses ein thabnith, Modell, so wohl der Hütte als aller Geräte (2 Moje 25, 9, 40; 26, 30; 27, 8) und gibt ihm bis ins einzelste Vorschriften und Anweisung zur Ausführung (2 Moje Kap. 25—27. 30. 31. Dazu bestimmte Gott selbst als Baumeister den

Bezaleel und Ooliab, welche er mit Weisheit und Geschicklichkeit ausstattete (2 Mose 31, 2. 6), was er auch bei allen ihren Mitarbeitern that (2 Mose 31, 6). Von Seiten des Volkes wird ein Heboffer gebracht an Gold, Silber, Kupfer, Weibthieren, Fellen und Holz (2 Mose 35, 5 ff. 21 ff.). Dazu kam eine Kopsstube von $\frac{1}{2}$ Silberling für alle über 20 Jahre alten Männer (2 Mose 30, 11 ff.; 38, 21 ff.). An Gold wurde verarbeitet nach 2 Mose 38, 24: 29 Talente 730 Setel = 87730 Setel = 2872 fl. 130 g (1 Goldsetel = 16,37 g), nach heutigem Geld an Wert: 3947850 M. ; an Silber: 100 Talente 1775 Setel = 301775 Setel = 8781 fl. 326 g (1 Silbersetel = 14,55 g), Wert: etwa 754437 M. ; an Kupfer 70 Talente 2400 Setel = 212400 Setel = 6955 fl. 488 g (1 Gewichtsetel = 16,37 g).

II. Die Einrichtung der Stiftshütte. Diese war ein zusammenlegbares Zelt in Form eines Rechteckes und bestand zunächst aus einem Gerüst von Akazienholz. Die Längsseiten bestanden aus je 20 Böhlen, die Rückwand gegen Westen infk. Eckböhlen aus 8 Böhlen. Da jede Bohle $1\frac{1}{2}$ Elle breit war (433,9 mm \times $1\frac{1}{2}$ = 72,5 cm), so ergäbe sich eine Länge von $20 \times 1\frac{1}{2}$ = 30 Ellen, eine Breite von $8 \times 1\frac{1}{2}$ = 12 Ellen. Diese Angaben können aber weder inneres noch äußeres Maß sein, da die Dide der Böhlen nicht mit in Anrechnung gebracht ist; dieselbe ist aber nirgends angegeben. Auch ist nicht möglich, daß die Eckböhlen mit ihrer Kante an die Kante der Böhlen der Seitenwand angestoßen haben, wodurch einmal jedesmal eine einspringende Ecke entstanden, sodann aber auch der Festigkeit Abbruch gethan wäre. Beim salomonischen Tempel (1 Kön. 6, 2) sind die doppelten Maße angewandt (1 Kön. 6, 16. 20), ausdrücklich als innere Länge und Breite sowie Höhe 20 Ellen angegeben. Dementsprechend werden wir bei der Stiftshütte an innere Länge $20 \times 1\frac{1}{2}$ = 30 Ellen = 14,50 m und als innere Breite 10 Ellen = 4,84 m anzunehmen haben. Die äußere Breite betrug 8 Böhlen mal $1\frac{1}{2}$ Ellen = 12 Ellen, die Länge $20 \times 1\frac{1}{2}$ = 30 Ellen. Daraus folgt aber die Dide der Böhlen gleich einer Elle = 48,4 cm. Zur äußeren Länge ist demnach die Dide der Eckböhlen der Rückwand hinzuzurechnen, also $20 \times 1\frac{1}{2} + 1 = 31$ Ellen. Die Höhe betrug 10 Ellen = 4,84 m.

Schwierigkeit bereitet die Gestaltung der Böhlen und namentlich der Eckböhlen, sowie ihre Befestigung. Ueber überzieht 2 Mose 36, 22: „Und an jeglichem Brett zween Zapfen, damit eins an das andere gesetzt würde.“ und kommt, verleitet durch die Vulg., zu einer Verzählung, doch widerspricht dies dem Text. Sowohl bei diesen Böhlen als auch bei den freistehenden Säulen am Eingang und zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten wird angegeben, daß diese silberne resp. kupferne Füße gehabt hätten (2 Mose 36, 36. 38). Die Böhlen hatten je zwei, die Säulen je einen Fuß. Da nun kein Längsbalken unterher lag, in welchen die Böhlen eingelassen wurden, viel-

mehr sowohl bei den Böhlen als den Säulen die silbernen Füße zwischen Erdboden und Bohle sich befanden, aber doch irgendwelche Befestigung in dem Erdboden vorhanden sein mußte, so wollen die einen den silbernen Füßen eine keilförmige Gestalt, oben mit einem Loch für das Fußende der Bohle resp. Säule geben, so daß erst der silberne Fuß eingerammt wurde (2 Mose 40, 18), dann in dessen Loch die Bohle. Dies ist nicht möglich, da zu je zwei Füßen ein Talent = 43,65 kg Silber verwendet wurde, welches einen Rauminhalt von $4\frac{1}{2}$ edm hat. Es wäre zu solchen Keilen ein größeres Quantum Silbers nötig gewesen; andere denken bei den „jadoth“ an Zapfen, welche durch die silbernen Füße (Platten mit 2 Löchern) hindurch an dem Fuß der Böhlen eingelassen waren und in die Erde eingerammt wurden. Aber bei den freistehenden Säulen fehlt die Angabe der jadoth; und gerade diese können doch unmöglich ohne Einrammung gedacht werden. Am wahrscheinlichsten ist Riehm's Deutung. Danach sind Böhlen wie Säulen durch in den Fuß derselben eingelassene Zapfen, welche durch das Loch der silbernen Füße (Platte) hindurch gingen, mittels Einrammen in den Erdboden befestigt. Diese Zapfen sind aber bei beiden als selbstverständlich und auch weil sie in der Erde stehend nicht sichtbar waren, nicht besonders erwähnt. Die jadoth (2 Mose 36, 22) sind wie 1 Mose 47, 24; 2 Kön. 11, 7 mit „Teile“ zu überlegen, welche ein Ganzes bilden. Danach wären die Böhlen aus zwei durch Zapfen oder Leisten mit einander verbundenen Teilen gearbeitet und hätten unter jedem Teil einen durch das Loch des silbernen Fußes hindurchzustedenden Pflock, welcher in die Erde eingerammt wurde. Auf diese Weise umgeht man auch die Schwierigkeit, daß Böhlen aus einem Stück mit dergestaltigem Querdurchschnitt nur aus Bäumen geschnitten werden konnten, welche mindestens ein Meter Durchmesser hätten haben müssen. Größere Schwierigkeit machen die zwei Eckböhlen. Josephus, Jarchi, Lund, Bähr, Ewald, Camphausen, Pries, Seyrer, Riehm, jeder hat eine Erklärung gegeben und alle weichen von einander ab. 2 Mose 26, 23 ff. heißt es: „Und zwei Böhlen sollst du machen zu Eckstücken an der Seite. Und sie sollen zwiefach sein unterhalb und gleicherweise (b. h. eine wie die andere) sollen sie ganz sein an ihrem Kopfstück bis an den ersten Ring hin; so soll es bei ihnen beiden sein; zu den beiden Eckstücken sollen sie dienen.“ Nach Riehm sind diese Eckböhlen, wie die andern, aus zwei Stücken gearbeitet. Das Kopfstück oberhalb des ersten Ringes ließ es nicht erkennen, daß die Bohle aus zwei Stücken gearbeitet sei, unterhalb des Ringes aber war dies ersichtlich durch eine an der Außenbreitseite in deren Mitte ausgearbeitete Hohlkehle. Diese soll den Zweck gehabt haben, einmal die Eckböhlen als solche zu kennzeichnen, sodann auch die Linie an der Rückwand zu markieren, wo das Allerheiligste

beginne, vielleicht auch die Herausnahme der Riegel zu erleichtern. Allein was letzteres betrifft, warum sind an der Längswand nicht auch Hohlkehlen, wo doch auch Riegel waren? Die Markierung des Allerheiligsten an der Rückwand hatte gar keinen Zweck, viel eher, wenn diejenige Bohle der Längseite markiert gewesen wäre, wo das Allerheiligste, getrennt vom Heiligen, anfang; zudem ist die ganze Markierung zwecklos, da sie ja durch die darüber hängenden Teppiche verdeckt wurde. Endlich war eine derartige Kennzeichnung der Eckbohle überflüssig, denn nach Riehm hätte auch jede andere Bohle Eckbohle sein können. Uns will scheinen, daß die Eckbohlen den Zweck hatten, die Verbindung der Rückwand mit den Seitenwänden derart herzustellen, daß nicht kloß ein Nebeneinanderstehen der Bohlen, sondern eine Verbindung hergestellt wurde, durch welche die Wände größere Stabilität bekamen. Zwar dienten hierzu die Riegel. Nun konnten wohl die Riegel der Seitenwände, welche auch durch die Ringe an der Breitseite der Eckbohlen gingen, die Seitenwände hindern umzufallen, indem so gleichsam die ganze Rückwand eine Klammer bildete. Durch die Riegel der Rückwand konnte aber diese nicht daran gehindert werden, nach außen umzufallen, da deren Riegel nirgends mit den Seitenwänden in Verbindung traten. Zu dem Zweck hätte aber nicht an der Außenseite, sondern nach dem Innern der Hütte zu an den Eckbohlen eine Einrichtung getroffen werden müssen. Es möchte das Richtige sein, da die Angaben so schwer verständlich sind, dazu noch differieren, jeglichen Erklärungsversuch aufzugeben und zu behaupten: wir vermögen die Konstruktion der Eckbohlen nicht mehr anzugeben.

Jede Bohlenwand wurde an der Außenseite durch fünf Riegel aus Akazienholz zusammengehalten, welche durch goldene Ringe, die an den Bohlen befestigt waren, liefen. Da die Zahl der Ringe nicht genannt ist, so nehmen die einen auch fünf Ringe an jeder Bohle an. Die meisten Neueren folgen der Ansicht Jarchis, welcher fünf Riegel, aber nur drei Ringe an jeder Bohle annimmt, da 2 Moje 36, 33 es ausdrücklich vom mittleren Riegel heißt, daß er an der ganzen Bohlenwand entlang gelaufen sei (natürlich ist der 30 Ellen lange dünne Riegel aus mehreren Stücken zusammengelagert); die anderen vier Riegel, etwas mehr als halb so lang denn der mittlere Riegel, waren dann je einer in der Mitte der oberen und unteren Hälfte der Wand von beiden Seiten aus so durch die Ringe gestoßen, daß das Ende jedes Riegels noch ein Stück über die erste Bohle (vom Anfang des Riegels gezählt) hinübergeragt hätte. Sowohl Bohlen als Riegel waren mit dünnem Goldblech überzogen.

Über dies Gerüst war als die Hauptsache — daher mischkkan. Wohnung — zunächst eine Byßusdecke gebreitet. Diese Decke aus weißem Byßus mit aus purpurblauen, purpurroten und farmesinroten Wollfäden hineingewebten Cherubbildern bestand

aus 10 Teppichen von je 28 Ellen (13,55 m) Länge und 4 Ellen (1,93 m) Breite. Fünf solcher Teppiche wurden an ihren Längsseiten zusammengenäht, so daß zwei Teppiche von 28 Ellen Länge und 20 Ellen Breite entstanden. An je eine Längseite dieser Teppiche wurden blaue Schleifen am Rande angeheftet, welche sich gerade gegenüberstanden und in welche 50 an beiden Seiten umgebogene goldene Haken gesteckt wurden, wodurch diese beiden großen Teppiche aneinander geheftet wurden. Die Verbindungslinie befand sich über dem Vorhang vor dem Allerheiligsten. Auf diese Weise bedeckte die eine Hälfte der Decke genau das Heilige; an der Außenseite der Seitenwände reichte sie noch 8 Ellen herab, an der Rückwand 9 Ellen. Die Ecken fielen in Falten. So bildete diese Byßusdecke im Innern der Hütte das Plafond, während die Seitenwände die mit Gold überzogenen Bohlen bildeten. Über diese erste Decke ward eine zweite gezogen, aus Ziegenhaaren gewebt, welche aus 11 Teppichen, je 30 Ellen (14,62 m) lang und 4 Ellen (1,93 m) breit, bestand, ebenfalls zu zwei großen Teppichen (5 und 6) zusammenge-
näht, und durch die gleiche Anzahl Schleifen und (eiserne) Haken, wie vorhin, aneinandergeheftet. Da diese, die eigentliche „Zeltdecke“, nach 2 Moje 26, 12 an der Hinterwand die Byßusdecke um einen halben Teppich, also 2 Ellen, überragen sollte, blieben am Eingang noch 4 Ellen überschüssig, welche wohl lose herabhängen, um das Unterfassen des Windes unter die Zeltdecken zu verhindern. Diese Ziegenhaardecke wurde an den Längsseiten und der Rückwand durch Seile und eiserne Zeltpfähle, welche etwas abwärts von der Bohlenwand eingerammt wurden, festgehalten und straff gezogen (2 Moje 27, 19; 35, 18). Über diese Zeltdecke waren zum Schutz gegen die Witterung noch zwei Decken, die eine aus rot gefärbten Widderfellen, die andere aus Ziegenhäuten (s. Ziegen), ausgespannt. Über Größe und Ort der Anbringung ist nichts gesagt. Wenn aber diese Schutzdecken namentlich in der Regenzeit ihren Zweck erfüllen sollten, so genügte nicht ein einfaches Ausspannen über die anderen Decken. So straff konnten die Zeltdecken bei einer Spannweite von 10 Ellen nicht gezogen werden, daß nicht eine Wölbung nach unten zu eingetreten wäre, welche dann nicht allein das Regenwasser aufgefangen hätte, wie in einer Mulde, sondern durch das Wasser gewiegt, durch dessen Schwere noch tiefer ausgebaucht wäre. Es ist daher notwendig anzunehmen, daß diese Zeltdecken Abschrägung hatten und, über eine oberhalb der anderen Decken befindliche Stange gelegt, ein mehr oder weniger schräges Dach bildeten. — An der Ostseite des Zeltes bildeten fünf (runde?) Säulen aus Akazienholz den Eingang. Statt der silbernen Bohlenstützen hatten diese Säulen deren aus Erz. Diese Säulen, deren Kapitäl vergoldet waren, hatten oben Haken, durch welche vergoldete Quersäbe gingen, an denen ein aus blauem und rotem Purpur und Scharlach gewirkter Byßusvorhang statt einer Thür hing (2 Moje 36, 37. 38). Unmöglich kann dieser

Vorhang den ganzen Eingang bedeckt haben, vielmehr ist anzunehmen, daß noch ein Oberlicht geblieben, da es sonst im Innern des Zeltes völlig dunkel gewesen wäre.

Dieses Innere zerfiel in zwei Teile. Der westliche Teil, 10 Ellen von der Rückwand durch einen Vorhang vom östlichen Teil getrennt, war das Allerheiligste, ein völlig würfelförmiger dunkler Raum. Dieser Vorhang (parochet-Trennung) wie der am Ostingang, jedoch mit hineingewebten Cherubbildern, hing mittels goldener Haken an 4 vergoldeten Akaziensäulen, welche wie die Böhlen silberne Füße hatten; in dem Allerheiligsten befand sich die Bundeslade. Der östliche Raum des Zeltes, 20 Ellen lang, bildete das Heilige, in welchem in der Längsachse gegen den Vorhang zum Allerheiligsten zu der Räucheraltar stand; an der Nordseite, jedoch wohl nicht in einer Linie mit dem Altar, befand sich der Schaubrottisch, diesem gegenüber an der Südseite der siebenarmige Leuchter.

Rings um die Hütte herum war ein unbedeckter Vorhof, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit, umgrenzt durch Säulen (Akazienholz?) und daran befestigten Umhang aus gezwirntem Byssus. Diese (runden?) Säulen mit versilbertem Kopfe hatten oben silberne Haken und Querstäbe, über welcher der Umhang gelegt war, unten eiserne Füße, analog den Füßen der Böhlen der Hütte. Festgehalten wurden sowohl Säulen als auch der untere Saum des Umhanges durch Seile und eiserne Festschöße (2 Mose 39, 40). An der Ostseite gegenüber dem Eingang zur Hütte bildete ein 20 Ellen breiter und 5 Ellen hoher Vorhang, wie der am Eingang zur Hütte, das Thor. Die ganze Umzäunung war 5 Ellen hoch (2 Mose 27, 18; 38, 10 ff.; 4 Mose 3, 37; 4, 26. 32). Bei den Angaben 2 Mose 27, 10 ff., wonach auf jede Längsseite 20 Säulen, auf jede Breitseite 10 Säulen gekommen wären, muß man entweder annehmen, daß die vier Ecksäulen jedesmal doppelt gezählt seien, so daß nur 56 Säulen vorhanden gewesen wären, oder man zählt so, daß man an einer Ecke der Längsseite anlangend um das Ganze abzählend herumgeht. Die 21. Säule der Längsseite gilt als erste der Breitseite und so fort. Auf diese Weise kämen 60 Säulen heraus. Wo innerhalb dieses Vorhofes die Hütte gestanden, wird nicht erwähnt, da aber in demselben der Brandopferaltar sowie das eiserne Waschbecken standen, er mithin Versammlungsstätte der Opfernden war, wird man annehmen dürfen, daß, um für die Opfernden größeren Raum zu gewinnen, die Hütte mehr nach der Westseite zu ihre Stelle fand.

Wenn das Volk weiter zog, wurde die Hütte abgebrochen und neu aufgerichtet, wo ein längerer Aufenthalt geplant wurde. 4 Mose 4, 4—33 gibt die Anordnungen wegen des Transportes an. Danach soll Aaron und seine Söhne alles heilige Gerät (Bundeslade etc.) in Dedn wickeln und auf Traggestelle legen (4 Mose 4, 4—14), welche dann die Kaphariten unter Anführung von Eleazar auf ihren Schultern zu tragen hatten; den Gersoniten lag die Fortschaffung

sämtlicher Teppiche und Umhänge ob, den Merariten die der übrigen Gegenstände. Nach 4 Mose 7, 7 gibt Moses den Gersoniten 2 Wagen mit je zwei Rindern bespannt. Diese genügten zur Fortschaffung der Teppiche. Nach 4 Mose 7, 8 erhalten die Merariten 4 Wagen mit je zwei Rindern für alles Holzwerk. Diese Angabe kann aber nicht richtig sein, denn auf diese 4 Wagen hätte verladen werden müssen: a) 48 Böhlen. Jede Bohle hat einen Kubinhalt von 1698356 cm ($72,5 \times 40,4 \times 484$), wog mithin 1132 kg (Akazienholz spez. Gew. 0,667), demnach wogen 48 Böhlen = 54375 kg; b) 2 runde Niegel zu je 30 Ellen, 11 desgl. zu je 15 Ellen mit einer Gesamtlänge von 108,90 m. Sollten die Niegel haltbar sein, mußten sie mindestens einen Durchmesser von 8 cm haben. Demnach wogen dieselben 365 kg; c) 9 Säulen am Eingang und am Allerheiligsten 10 Ellen lang = 4,84 m, und in einer Dicke von mindestens 25 cm = 1816 kg; d) 56 oder 60 Säulen des Vorhofes, 5 Ellen lang = 2,42 m und mindestens 20 cm dick = 3615 kg; e) an Gold, womit Böhlen etc. überzogen waren, und Ringe an den Böhlen etc. die Hälfte der ganzen Summe gerechnet = 718 kg an Silber, 4390 kg an Erz (der 10. Teil für Brandopferaltar abgerechnet) = 3130 kg, in Summa: 68409 kg, ein Gewicht wie 6½ Doppelwagen Steinkohlen, zu dessen Fortschaffung in der sandigen Wüste mindestens 50 Wagen zu je 2 Rindern erforderlich waren.

III. Was die Bedeutung der Stiftshütte betrifft, so hat die Spekulation von Philo an bis in die neueste Zeit Gefallen daran gehabt, nicht bloß die Gestaltung und Einrichtung, sowie Ausschmückung, sondern auch die Maße des Ganzen wie der einzelnen Teile unter höhere Gesichtspunkte zu stellen, und jeder, der über die Stiftshütte geschrieben hat, freut sich, eine neue symbolische Auffassung als die einzige richtige entdeckt zu haben. Siehe Philo opp. II p. 146. Joseph. Ant. 3, 7, 7. Peter v. Celle (+ 1183): bibl. patr. Tom. XXIII p. 789 ff. Luther: Walch VII 1236, besonders F. Friedrich, Symbolik der mos. Stiftshütte 1841; Bähr, Symbol des mos. Kultus, 1873; Kurz, Mos. Opfer 172 ff. Die als „trivial“ verschrieene Angabe Winers: „Da aus dem A. T. selbst keine Andeutung über den symb. Sinn dieses Baues auf uns gekommen, so thut man besser anzunehmen, daß die Stiftshütte eben weiter nichts bedeutet habe, als was sie wirklich ist, ein dem Zweck entsprechendes, würdig ausgestattetes Heiligtum Jehovas, wie das in der Wüste lebende Volk es bedurfte und ausführen konnte.“ ferner: „Die ganze Struktur der Stiftshütte ist ursprünglich gewiß nur nach dem religiös-priesterlichen Bedürfnisse mit Zugrundelegung des Typus der Zeltonstruktur gemacht worden. Die orientalischen Zelte haben gewöhnlich 2 Abteilungen und werden im Innern durch eine Lampe erleuchtet; die hintere Abteilung ist für den Priester vorbehalten und war daher beim Zelt ganz geeignet, als Abturm die geheimnisvolle Lade aufzunehmen. Für die Darbringung

der zu verbrennenden Opfer machte sich ein offener Vorhof notwendig, der zugleich die Anbetenden aufnehmen konnte;“ — diese Deutung Winer's wird wegen ihrer Einfachheit und Natürlichkeit noch viele Freunde finden.

IV. Geschichte und Kritik. Was die Geschichte der Stiftshütte betrifft, so wird dieselbe sich danach gestalten, wie man zur Kritik Stellung nimmt. Nach 2 Mos. 40, 2. 17 war sie am ersten Tage des ersten Monats des zweiten Jahres nach dem Auszug, also nach sechsmonatiger Arbeit vollendet und eingeweiht. Nach dem Einzug ins Land Canaan wurde sie für längere Zeit im Lager zu Gilgal aufgeschlagen Jos. 4, 19; 6, 24. Nach Jos. 18, 1 ist sie in Silo, wo sie während der Richterzeit bis Saul blieb, Richter 18, 31; 1 Sam. 3, 21. Auf Grund der Angabe 1 Sam. 21, 6, wo von Schaubroten die Rede ist, nimmt man an, daß die Stiftshütte zu Sauls Zeit in Nob gestanden habe, jedoch ohne die Bundeslade. Nach 1 Chron. 17 (16), 39; 22 (21), 29; 2 Chron. 1, 3 ff. 13 stand zu Davids und Salomos Zeit die Hütte zu Gibeon. Von da an hört jede Nachricht auf. Ob das ohel moëd 1 Kön. 8, 4, welches Salomo in dem Tempel deponierte, die moaische Hütte oder das von David errichtete provisorische Zelt war (2 Sam. 6, 17), ist strittig.

Niehm, Handwörterbuch, schlägt einen Vermittelungsweg zwischen althergebrachter und negativer Anschauung ein: Die Stellen über Beschreibung, Einweihung und Transport der Stiftshütte gehören der jüngeren elohistischen Grundschrift, Priesterkodex, an. Wenn Niehm auch die Thatfache einer von Moses errichteten Stiftshütte nicht bezweifelt, so verneint er doch den Bau des beschriebenen Prachtzeltes durch Moses. Abgesehen davon, daß ihm 4 Mos. 7, 1—9 Bedenken macht, wo er die von Camphausen (Stud. und Krit. 1859) veranschlagte Berechnung zu Grunde legt (jede Bohle 12 Zoll zentner, vergl. unsere Berechnung: jede Bohle 22½ Zentner), ist ihm von entscheidender Bedeutung, daß in dem jehovistischen Bericht über die Stiftshütte 2 Mos. 33, 7 ff. dieselbe anstatt inmitten des Lagers vielmehr fern von demselben aufgeschlagen wurde; ferner daß nicht in einem Allerheiligsten die Wohnstätte Gottes war, sondern daß er sich am Eingang der Hütte, durch eine allem Volke sichtbare Wolken säule verhüllt, mit Moses unterredete und daß der Diener Moses, Josua, seine ständige Wohnung in der Hütte hatte. 4 Mos. 16, 28 ff. berichtet, wie und aus welchem Anlaß der Altar seinen ehernen Überzug erhalten hat; 2 Mos. 38, 25—28 wird alles Silber durch eine Kopssteuer der gezählten Männer gesammelt. Diese Volkszählung fand nach 4 Mos. 1, 1. 18. 46 erst einen Monat nach der Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte statt. Niehm nimmt demnach eine durch Moses errichtete weit einfachere Stiftshütte an, für deren Fortschaffung die 4 resp. 6 Wagen in 4 Mos. 7, 1—9 genügen mochten. Diese Hütte kam nach Gilgal, von da nach Silo. Wenn es von diesem Heiligtum heißt, daß es ein hekal jahweh (1 Sam. 1, 9)

sei, der Thürpfosten hatte, in dessen Innerm Samuel schlief und dessen Thüren er morgens zu öffnen hatte (1 Sam. 3, 3. 15), Ausdrücke, welche für die Stiftshütte nicht passen, so nimmt er an, daß diese Ausdrücke von dem salomonischen Tempel anachronistisch auf dieselbe übertragen seien oder daß rings herum feste Gebäude aufgerichtet waren, welche die Umgrenzung des Vorhofs bildeten. Von Silo kam die Hütte nach Nob und von da an verschwindet jede Spur. Die Angaben der Chronik (2 Chron. 1, 1—6. 13; 1 Chron. 22 (21), 29; 17 (16), 39—42), daß David dort den täglichen Opferdienst eingerichtet habe, sind ungeschichtlich, weil sie 1 Kön. 3, 2—4 widerprechen. David aber hat gemäß den überlieferten Vorstellungen über die frühere Gotteswohnung für die Lade ein Zelt errichtet, welches von der Festigkeit und mit dem Schmuck versehen war, wie es in den Büchern Moses berichtet ist.

Die Anschauung der negativen Kritik findet sich bei Wellhausen, Prolegomena, Kuenen, Godesdienst, Stade, Geschichte Israels. Wellhausen leugnet nicht, daß für die Lade Zahves, von welcher sich gegen Ende der Richterzeit deutliche Spuren finden (1 Sam. 4—6), irgend ein Zelt als Behausung existiert habe, wohl aber leugnet er die Existenz des 2 Mos. 25 ff. beschriebenen Zeltes als eines Zentralheiligtums, von welchem die hebräische Überlieferung für die Zeit der Richter und ersten Könige, für die doch die moaische Stiftshütte eigens bestimmt war, nichts weiß. In den Büchern der Richter und Samuelis kommt der ohel moëd nur 1 Sam. 2, 22 vor, aber gerade die Worte *και οτι — της σκηνης του μαρτυριου* fehlen in den besten Handschriften der LXX. Lade und Tabernakel gehören nach dem Gesetz notwendig zu einander, das Dunkel des Allerheiligsten ist das Lebens- element der Bundeslade; nur notgedrungen und dann unter der Hülle der Vorhänge verläßt sie ihre Wohnung während des Marsches, um bei einer Station sofort das Allerheiligste wieder zu beziehen. 1 Sam. 4 ff. zieht die Lade aber allein zu Felde und kehrt nie wieder in ihre Behausung zurück. David, in Verlegenheit sie unterzubringen, stellte sie in das Haus eines seiner philistäischen Hauptleute, des Obed Edom. Hätte er gewußt, daß in der Nähe von Jerusalem zu Gibeon die Stiftshütte gewesen wäre, so wäre er aus aller Verlegenheit gewesen. Statt dessen baut er unter Zustimmung Nathans für sie ein Zelt auf dem Zion. Beim Tempelbau, der eine Nachbildung der Stiftshütte sein sollte, war die Erwählung derselben unumgänglich notwendig, geschieht aber nicht. Die Stelle 1 Kön. 8, 4 ist Interpolation(!). Das von David errichtete Zelt wird nirgends ohel moëd genannt. Der Redaktor, welcher von pentateuchischen Gedanken ausging, mußte an dieser Stelle die Erwählung der Stiftshütte erwarten, und, da er sie nicht fand, ergänzte er sie hier. Es ist nicht einzusehen, warum Salomo statt der alten, zum Teil kostbaren, jedenfalls durch das Alter geheiligten Geräte neue goß (1 Kön. 7). Das kam daher, weil zu Salomos Zeit weder

Stiftshütte noch eherner Altar noch Geräte vorhanden waren. Nicht die Stiftshütte ist Vorbild des Tempels gewesen, sondern nach dem Tempel ist die in Wirklichkeit nie dagewesene Hütte auf dem Papier konstruiert. Das bezeugt, daß von ihrer Süd-, Nord- und Westseite die Rede ist, ohne vorherige Anordnung einer bestimmten und stets gleich bleibenden Orientierung; dies wird stillschweigend vorausgesetzt, weil es vom Tempel aus einem festen Gebäude hergenommen ist. Ferner ist der eherner Altar eigentlich als ein hölzerner beschrieben, nur mit Erz überzogen, für einen größeren Herd, auf dem beständig ein Feuer brannte, ein Urding, nur aus dem Bestreben erklärlich, den von Salomo gegossenen ehernen Altar (2 Kön. 16, 14) dadurch transportabel zu machen, daß man seinen Kern in Zimmerwerk verbandelte. Fragt man bei diesen Ausführungen Wellhausen, welches Interesse lag denn vor, in so später Zeit ein Gedankenbild von einer gar nicht vorhanden gewesenen Stiftshütte zu konstruieren und dasselbe von Moses erbaut werden zu lassen, so ergibt sich aus seinen Prolegomena S. 31—40 folgendes: die durch das jehovistische Bundesbuch autorisierten Kultusstätten, (Höhen, Massaboth, Bäume, Brunnen) bekämpft das Deuteronomium und bringt die Forderung der Beschränkung des Opferdienstes auf den einen erwähnten Ort (5 Mose 12). Auf der Thatfache der von dem Deuteronomium angefangenen und durchgeführten Reform (Josia) zieht der Priesterföder. Die Konzentrierung des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt ist für diesen die Voraussetzung. Der Sinn von 2 Mof. 25 bis 3 Mof. 9 ist der: ehe eine den Kultus betreffende Verordnung gegeben werden kann, muß erst der rechte einige Ort derselben vorhanden sein. Die Stiftshütte drückt die geistliche Einheit des Kultus als geschichtliche Thatfache aus, die von Anfang an, seit dem Auszuge aus Ägypten, in Israel bestanden habe. Ein Gott, ein Heiligtum — das ist ihre Meinung. Mit ihrer Einrichtung, die den Inhalt der göttlichen Offenbarung auf dem Sinai ausmachte, wurde die Theokratie gegründet; wo sie ist, da ist jene. Ihre Beschreibung steht darum an der Spitze des Priesterföder, wie die des Tempels an der Spitze der Gesetzgebung Ezechiels. Im Priesterföder wird Sorge getragen, die geistliche Kultuseinheit als eine uralte legitime herzustellen dadurch, daß er das Zentralheiligtum in die vor-salomonische Zeit verpflanzt, und er gestaltet so nach seiner Zeit die Vergangenheit um. Daß aber Moses der Bau zugehört wird, lag bereits in der Tendenz und dem satirischen Vorhaben des Verfassers des Deuteronomiums begründet, welche kein anderes Mittel sahen, um ihr im Geiste Moses und zur Ehre Jahves geplantes Werk auszuführen, als dadurch, daß sie es unter Moses Namen herausgaben.

Es erhebt auch aus dieser Darstellung, die hier im Einzelnen nicht beleuchtet werden kann, weiter, wie diese Kritik des A. T. die willkürlichsten Umstellungen, Textkorrekturen und Annahmen nicht scheut, um ihre Hypothesen zu stützen, und

nur darin wird ihr Recht zu geben sein, daß die Frage nach der Stiftshütte im letzten Grunde eine Frage nach dem ganzen Verlauf der Geschichte Israels und ihrem wirklichen Offenbarungscharakter ist.

Stiftung. Seitdem das Christentum unter Konstantin staatliche Anerkennung gefunden, rief die christliche Liebesthätigkeit alsbald eine Menge von Wohlthätigkeitsanstalten, namentlich Versorgungshäuser für Kranke, Arme, Greise, Waisenkinder, Pilger u. dergl. hervor, welche, soweit sie nicht unmittelbar Eigentum eines bestimmten kirchlichen Instituts waren, als Stiftungen, *piae causae*, eine selbständige vermögensfähige Existenz führten, aber der kirchlichen Aufsicht unterstellt waren und schon von den christlichen Kaisern des römischen Reichs, die den Bischöfen das Recht und die Aufgabe zuwiesen, die Durchführung testamentarischer Zuwendungen zu frommen Zwecken in die Hand zu nehmen, mit gleichen Privilegien wie die Kirchen ausgestattet wurden. Auch im Mittelalter blieb die Armen- und Krankenpflege ein wesentlicher und wichtiger Teil kirchlicher Thätigkeit, so daß das Vermögen der frommen Stiftungen, wenn auch juristisch von dem Kirchenvermögen verschieden, geradezu unter den allgemeinen Begriff des Kirchenguts fiel, deshalb auch den Beschränkungen durch die sog. Amortisationsgesetze unterlag. Der kirchliche Charakter ward auch nicht berührt, als die Reformation zur Einziehung mancher derartiger Sozialstiftungen führte, deren Zwecke weggefallen waren: sie wurden zusammengelegt und den Kirchen überwiesen, um deren Bedürfnisse und kirchlicher Armenpflege, wenn gleich unter Teilnahme der Obrigkeit an der Verwaltung, zu dienen. Nunmehr wurden jedoch vielfach Stiftungen auch zu rein weltlichen gemeinnützigen Zwecken errichtet, welche keinerlei Zusammenhang mit der Kirche hatten und auf die Bezeichnung als *piae corpora* nur, um der Privilegien dieser teilhaftig zu werden, Anspruch erhoben, und, seitdem der Staat die Armenpflege in den Bereich seiner Aufgaben zog und selbständig ordnete und in der Errichtung von milden Stiftungen sich nicht mehr ausschließlich das Motiv christlicher Nächstenliebe und Frömmigkeit bethätigte, ward ein großer Teil der bestehenden Stiftungen in weltliche verwandelt und andere wurden von vornherein an die staatliche Verwaltung angegliedert. Heutzutage sind daher die der Wohlthätigkeit gewidmeten Stiftungen nicht ohne weiteres als kirchliche anzusehen. Ebenso wenig ist aber der Staat berechtigt, dieselben um deswillen, weil sie Zwecke verfolgen, für die auch von ihm Fürsorge geübt wird, der kirchlichen Verwaltung, wo diese beruht, zu entziehen oder gar ihr Staatsvermögen zu erklären; vielmehr hat die Kirche ein wohl-erworbenes Recht darauf, daß solche Stiftungen nach kirchlichen Grundsätzen und unter kirchlicher Leitung verwaltet werden und unterliegt dabei nur einer aus dem Kirchenhoheitsrecht fließenden Oberaufsicht des Staates.

Stigelius, Johannes, gehört zu den edelsten Vertretern des Humanismus in der

Reformationszeit. Seine zahlreichen lateinischen Dichtungen sind bei aller Anlehnung an antike Vorbilder von einem warmen Hauche evangelischer Frömmigkeit durchweht. Abgesehen von ihrem nicht geringen poetischen Werte liefern sie wertvolle Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Beurteilung der dabei beteiligten Hauptpersonen. Nicht mit Unrecht hat man ihn daher den poeta reformationis Latinus genannt. St. war am 13. Mai 1515 zu Gotha geboren. Schon als elfjähriger Knabe verfasste er ein längeres Epigramm auf das Grab des berühmten Juristen und Philosophen Konrad Mutianus. Im J. 1531 bezog er die Universität Wittenberg, um zunächst die Rechtswissenschaft, daneben Medizin, Physik und Astronomie zu studieren. Später widmete er sich vorzugsweise humanistischen und theologischen Studien. Mit lebhaftem Interesse begleitete er das Wirken Luthers und die Geschichte der durch ihn erneuerten Kirche. Besonders nahe stand er Melancthon und wurde von diesem hoch geschätzt. In Begleitung des Sächsischen Kanzlers Burkhard nahm er 1537 an dem Konvent in Schmalkalden teil und hat die dortigen Verhandlungen in nicht weniger als 149 Distichen beschrieben. Er folgte dem Genannten dann auch nach England zur Vermählung der Herzogin Anna v. Cleve mit König Heinrich VIII. Auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 wurde er von Kaiser Karl V. als poeta laureatus gekrönt und gleichzeitig zum Ritter ernannt, nachdem er diesen bei seiner Rückkehr nach Deutschland in einem schwungvollen Gedichte begrüßt hatte. Im nächsten J. erhielt St. in Wittenberg eine definitive Anstellung als Professor der lateinischen Sprache. Nach Beendigung des Schmalkaldischen Krieges wurde er nach Jena berufen, um zunächst das dortige Gymnasium einzurichten. Um die neugegründete Universität machte er sich u. a. dadurch verdient, daß er sich mit Erfolg um die Überführung der Kurfürstlichen Bibliothek von Weimar nach Jena bemühte. Da der von ihm hochverehrte Kurfürst Johann Friedrich noch immer gefangen gehalten wurde, so verwandte sich St. in einer Elegie bei einem ihm bekannten Kaiserlichen Räte für dessen Befreiung. Den Zurückkehrenden begrüßte er dann aufs freudigste in mehreren Gedichten. Auf's tiefste beklagte er dagegen den Tod des edeln Fürsten, den er zuerst als Magnanimus bezeichnet haben soll.

In den Flacianischen Streitigkeiten stand St., wie z. B. aus seinen Briefen an den Kanzler Brüd und Paul Eber hervorgeht, auf der Seite seines Freundes Viktorin Strigel. Er trat sogar bei einer im J. 1561 zu Jena veranstalteten Disputation öffentlich gegen die Anhänger des Flacius auf. Bald darauf starb er am 11. Februar 1562. Vgl. Götting, Vita Jo. Stigelii Thuringici, Jestschrift zur 3. Säcularfeier der Universität Jena 1858. Für die Gedichte wurde eine 1577 erschienene Ausgabe in 2 vol. benutzt.

Stigmatisation, vom griech. *στίγμα*, d. i. Stich, der mit einem spizen Werkzeu gemachte Punkt, Fleck. Es gibt sichtbare und unsichtbare

St. Unter ersterer versteht man das mehr oder weniger augenfällige Erscheinen aller oder einzelner Wundenmalle Christi (Dornenkrone, Nägelmale, Lanzenstich) am Körper eines Menschen, sei es als blutiger Narben, sei es als beständig oder zeitweise (Freitags) blutender offener, zwar niemals eitender, aber stets oder zeitweilig heftig schmerzender Wunden; unter letzteren dagegen nur die Schmerzen an den bezeichneten Körperstellen, die sich zu Zeiten mit betäubender Heftigkeit einstellen, ohne daß das Auge eine Veränderung am Körper wahrnimmt. Ihre Realität ist durch so viel zuverlässige Zeugen verbürgt, daß man sie nicht bezweifeln kann, wiewohl nicht alle Fälle, deren die römische Kirche 80 zählt, so unzweifelhaft konstatiert sind, wie der des Franciscus von Assisi, der Emmerich, Mar. von Mörl, Mar. Dom. Lazzarici, Luise Lateau (?), Margarethe Ebner (s. d. betr. Art.), Crescentia Stinlfuß, Dorothea Wisser, Juliana Weiskircher, sämtlich röm.-kath. und einer protestantischen Jungfrau in Sachsen, die in magnetischem Zustand beständig stigmatisiert am Charfreitag 1820 in Scheintod versiel und am Oster Sonntag völlig gesund erwachte. Doch hat es auch Pseudostigmatisierte gegeben, die entlarvt und bestraft wurden.

Bemerkenswert ist, daß die St. ungleich häufiger bei Frauen, besonders Jungfrauen, als bei Männern vorkommt, daß sie sich ferner nur bei solchen zeigt, welche entweder einen durch harte Kasteiungen geschwächten Körper oder einen durch fruchtlose Kontemplation und mystischen Seelenumgang mit dem Erlöser verzügelten Geist oder beides haben. Daher kann man die St. nicht mit den Römischen als anbetungswürdiges Wunder oder hervorragende Begabung bezeichnen; vielmehr lassen sich als ihre Ursachen auf Grund gewissenhafter ärztlicher Forschungen krankhafte Seelen- und Körperzustände, krankhaft erregtes Gefühlsleben, sowie acute und chronische Erkrankungen des Nervensystems nachweisen. Bei dem innigen Zusammenhang von Seele und Leib, bei den innigen Beziehungen liebender oder verwandter Seelen zu einander (es kam einmal vor, daß eine Schwester die körperliche Züchtigung ihres weit entferntesten Bruders so empfindend, daß sie ohnmächtig zusammenstürzte und ihr das Blut den Rücken herabrann), ist es wohl denkbar, daß bei einem Menschen, der mit der ganzen Kraft einer empfindsamen und weichen Seele sich in die Leiden Christi versenkt, diese Leiden sich auch körperlich in der angegebenen Weise mitteilen und zur Erscheinung kommen. Allein es wird immer als Postulat evangelischer Nüchternheit bezeichnet werden müssen, daß die Nachfolge Christi nicht zuerst eine passive, sondern eine aktive sein und ein selbstauferlegtes oder selbstzwungenes und -erregenes Leiden mit Christo unter dem Nachtragen des uns vom Herrn nach jeinem Willen auferlegten Kreuzes weit zurückstehen muß. Der selbstervählte Gottesdienst fällt bei jeder St. zu scharf in die Augen, als daß man dieselbe mit den Römischen als einen Andachtsquell bezeichnen könnte, wiewohl zugegeben werden kann, daß

manche Stigmatisierte nicht nur erschütternd, sondern auch läuternd auf die in Scharen zusammengetronten Zuhörer gewirkt hat. Nur war diese Wirkung eine Folge der oft staunenswerten Geduld und Entschlossenheit, welche die Stigmatisierten, meist Zimmergefallenen, gegenüber einem der Natur so zuwiderlaufenden Leidensweg zeigten.

Litt.: Görres, Christl. Mystik II, S. 440—456, 494—510. Zwei Abhandlungen über St. in Hengstenb. Kirchenzeitung Bd. XVI, Jahrg. 1835 von lic. theol. Meurer und einem Arzte. v. Meyer: „Das Kreuz Christi“ in d. Blättern f. höhere Wahrheit S. 211—227. Dazu die Litt. der oben genannten Stigmatisierten.

Stigmatisierte, f. Stigmatisation.

Stile des Kirchenbaues, f. Basilika und Baufunst (christliche) des Mittelalters und Neuzeit.

Stille, Carl, Pseudonym für Herm. Christ. Gottfried Demme, f. d.

Stiller Freitag, f. Charfreitag.

Stillingfleet, Edward, namhafter anglikanischer Apologet, geb. 1635 in Cranborn, theologisch gebildet in Cambridge, 1667 Pfarrer in Sutton, 1665 in London, 1667 Kaplan König Karls II., 1678 Dean der Paulskirche, 1689 Bischof von Worcester, gestorben 1699 — „ein vollendeter Meister in der Führung aller Waffen der Kontroverse“ (Macaulay). Seine beiden Hauptwerke sind 1. *Origines sacrae* oder vernunftgemäße Darlegung der Gründe des christlichen Glaubens in Bezug auf die Wahrheit und göttl. Autorität der B. Schrift und ihres Inhalts 1662, 8. Aufl. 1837 (deutsch: Uebersetzung der selbigen Bücher, Bremen 1695, ein Werk, das dem Verf. in seinem Vaterlande den Ruhm des ersten Theologen eintrachte, jetzt nicht nur noch von historischem Wert, da die Voraussetzungen, von denen aus er argumentiert, selber zum nicht geringen Teil kontrovers geworden sind; 2. *Origines Britannicae* 1685, neue Ausgabe Oxford 1842, 2 Bde., nächst der Urgeschichte Englands eine Belichtung der tatsächlichen Altertümer. Unter Stillingfleets zahlreichen weiteren Schriften sind hervorzuheben: *Vindication of the Trinity* (gegen Zoland und Lode; gegen den letzteren griff er auch sonst noch zur Feder, ohne freilich dessen Dialektik völlig gemacht zu sein); *Irenicum* (gegen die 2. Partei, in der ersten Ausgabe von 1659 vermittelnd, in den späteren streng episcopalistisch); *The nature of our ecclesiastic jurisdiction* (gegen die Übergriffe der Staatsregierung); *A rational account of the grounds of the Protestant grounds* (gegen die Infallibilität der P. Kirche); *Remarks on the Disputation Lauda* mit dem Jesuiten Fischer);

Protestant grounds (gegen die Infallibilität der P. Kirche); *Remarks on the Disputation Lauda* mit dem Jesuiten Fischer);

Stillsand hieß in den Landmannen der Schweiz das von Zwingli ins Leben gerufene

bloß gemeinde- kirchenrätlichen oder presbyterialen Charakters. Der Name kommt her von dem Zurückbleiben des Kollegiums in der Kirche zur Ausrichtung ihres Amtes, während die übrigen Gemeindeglieder nach Hause gingen. — Von Schwenkfeldt wurde der Name für diejenigen seiner Anhänger gebraucht, welche sich von der bestehenden Kirche und dem h. Abendmahl wegen der dort herrschenden Zuchtlosigkeit fernhielten.

Stincklisch, Crescentia, f. Stigmatisation.

Stip, Verh. Chr. yno Herm., bedeutender Hymnolog und trefflicher Liederdichter, wurde 1809 in Norden (Ostfriesland) geboren und studierte in Göttingen und Bonn (Nitzsch) Theologie. Nach nur kurzer Pastorierung einer Landgemeinde in seiner Heimat begab er sich nach Bern, trieb hier besonders hymnologische Studien und schloß mit Schneedenburger innige Freundschaft. 1841 befindet er sich im Hause Bunsens, um dessen Söhne zu unterrichten und ihm bei seinen hymnologischen Arbeiten zu assistieren. Im J. 1842 schrieb er „Beleuchtung der Gesangbuchbesserung, insbesondere aus dem Gesichtspunkt des Kultus“, worin er den gefunden Grundatz aufstellte: „nicht Repräsentation des Ausdrucks, sondern Erhaltung des Bekenntnisses“. Nach diesem Grundsatz veröffentlichte er, inzwischen nach Alexandrowka bei Potsdam übergesiedelt, im Auftrag des Evangel. Bichervereins in Berlin den „Unversälschten Niedersegen“ 1851. Dieses Werk hat die Befanntschaft mit den in weiten Kreisen verschollenen Liedern der Kirche vermittelt und alle nachmals erschienenen guten Gesangbücher maßgebend beeinflusst. Von Stip selber befinden sich in dem „Niedersegen“ 4 im Kirchenston gehaltene Lieder: „Die Nacht ist hin, der Tag bricht an“; „Da unser Herr gen Himmel fuhr“; „Früh am Morgen Jesus gehet“; „Wer nicht sein Kreuz mir will nachtragen“. Von seinen übrigen Schriften sind die bedeutendsten: Das Kleinod der evangel. Religionsfreiheit: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“, Leipzig, 1855; Niedersegen für unsere Kinder in der Heimat und in der Fremde mit Singweisen; Niederschule der singenden Kirche für Eltern und Lehrer, beide Berlin 1858. Stip, ein Mann gründlicher Wissenschaft, lauter Frömmigkeit und persönlicher Liebenswürdigkeit, starb, nachdem er Jahre lang in seinem geliebten Reichthall Erleichterung für seine altmännlichen Leiden gesucht, am 21. Juni 1882 in Potsdam. Bgl. Allg. Ev. luth. Kirchenz. 1882. S. 187 ff., wo sich auch ein Verzeichniß seiner sämtlichen Schriften findet.

Stipendium (Stiftung, Unterstützung, von stipem pendere), 1. stipendia = procuraciones (f. d.). 2. st. = Benefizien, welche auch von Laien oder von Laien allein erworben werden können, im Gegenjag zu den eigentlichen beneficiis ecclesiasticis (f. d. Art. beneficium), oder

Stipendium, welche nicht geordnet sind, als Ordinationsstiel (f. d.) zu dienen, sondern nur zur Unterhaltung bestimmter Stellen des Gelele bestimmt sind (vgl. „Meiststipendium“). Das Verzeichniß der von der römischen Kirche

an junge Kleriker zwecks ihrer Ausbildung gezahlten Unterstüßungen als „Stipendium“ ist in den allgemeinen Gebrauch übergegangen.

Stirm, D. Karl Heinr., württemb. Theolog, geb. 1799 in Schorndorf als Sohn eines Küfers, nach theologischen Studien in Tübingen und der üblichen peregrinatio academica (Schleiermacher und Neander) 1824 Repetent in Tübingen, 1828 Pfarrer, seit 1835 Hofkaplan und Oberkonsistorialrat, gest. 1873, ein Mann von großen Verdiensten um Verbesserung des heimatlichen Volksschulwesens einschließlich der finanziellen Lage der Volksschullehrer, theologisch bekannt durch eine in Briefform abgefaßte „Apolo-
gie des Christentums für gebildete Leser“ (1836 und 56, f. Bd. I, S. 174b). Auch redigierte er von 1836–48 die „Studien der evang. Geistlichkeit von Württemberg“.

Stirnblatt sagt Luther Richt. 8, 24 ff.; Job 42, 11 und Spr. 25, 12 statt Ring, f. Bd. IV, S. 3a.

Stirnblatt, Luthers Bezeichnung für das Diadem des Hohenpriesters, f. Bd. III, S. 337 b.

Stirner, Gustav Ernst Eduard, mit Löße und Wucherer (f. d.) ein Führer der konfessionellen Bewegung in der bayrischen Landeskirche um die Mitte dieses Jahrhunderts, ein unerschrockener, thatkräftiger Zeuge für die Wahrheit und das Recht des lutherischen Bekenntnisses, ist geboren am 30. April 1812 zu Schwabach. Er bezog 1831 die Universität München, wo er zu den Füßen eines Schelling und Schubert saß. Zugleich wurde er damals durch seinen Eintritt in die Burschenschaft Germania mit hoher Begeisterung für die Freiheit und Einheit Deutschlands erfüllt. Er erfuhr sogar vom dem Plan des Frankfurter Attentats zur Sprengung des Bundesrats, und obwohl er selbst daran nicht beteiligt war, wurde er doch in Erlangen, wohin er inzwischen übergesiedelt war, um von Harßz unbergängliche Eindrücke zu empfangen, am 14. Juni 1833 verhaftet; ja da eine Hausdurchsuchung ihn als Kassierer der streng verbotenen Germania entlarvte, wurde er nunmehr als Staatsverbrecher behandelt und mit wachsender Rücksichtslosigkeit auf offenem Wagen, an Händen und Füßen gefesselt nach München transportiert. Nach 3½-jähriger Untersuchungshaft wurde er auf unbestimmte Zeit zur Festungstrafe verurteilt. Aber so maßlos auch diese Strafe war, ein trauriger Gewaltakt einer verknöcherten Bureaucratie, die die Zeichen der Zeit nicht verstand, so wurde sie doch für St. selbst zum Segen. Die Anregungen, die er für sein inneres Leben von Harßz empfangen hatte, wirkten in der Stille seiner Gefangenschaft fort; dazu kamen die Predigten von Ludwig Hofacker in seine Hände, und so war, als er auf Fürsprache einiger Landtagsabgeordneten am 25. August 1839 die Freiheit wieder erlangte und zur Fortsetzung seiner Studien nach Erlangen zurückkehren durfte, aus ihm ein anderer geworden, ein ernster christlicher Charakter, der fern davon, dem

Regiment seines Königs zu großen, rückhaltlos und freudig die Ordnung Gottes auch in der irdischen Obrigkeit ehrte und seine höchste Ehre in der Gottesfindung und im Gehorsam des Glaubens sah. So wurden ihm auch seine weiteren Studien, namentlich die Vorlesungen Hofmanns, die seinem geschichtlichen Sinn sehr entgegenkamen und ihm einen tiefen Einblick in den geschichtlichen Zusammenhang der Heilslehren Gottes verschafften, zu reichem inneren und wissenschaftlichen Gewinn. Auf die Studienjahre folgten von 1841–46 Arbeitsjahre als Hauslehrer, und Erzieher, und als er endlich 1847 als 5. Pfarrer an der Michaeliskirche und als einziger Prediger an der Auferstehungskirche in Jülich zur definitiven Anstellung kam, war er zu einem Manne gereift, der, im Mittelpunkt des Evangeliums stehend, nichts Höheres wußte, als der Kirche Christi zu dienen und seine Gemeinde mit dem lauterem Wort und reinen Sakrament zu versorgen. Allen menschlichen Einigungsversuchen und künstlichen Operationen am Leib der Kirche feind, liebte er seine Kirche, die lutherische, mit einer Innigkeit und treuen Hingebung, die auch vor dem ernstlichen Kampf für ihre Rechte nicht zurückbeugte. Mit Löße, dem er sich immer inniger anschoß, erhob er bei der General-synode und dem Kirchenregiment Vorstellungen „zur Wahrung des Bekenntnisses und Einführung desselben in seine Rechte“ (f. d. Art. Löße Bd. IV, S. 311a). Ihm war es hauptsächlich um eine lutherische Abendmahlszucht zu thun, und seine Forderungen in dieser Beziehung waren ihm so sehr heilige Gewissenssache, daß er, vom Kirchenregiment mit Amtsentsetzung bedroht, lieber diese hätte über sich ergehen und in die Separation von der ihm so teuren Landeskirche treiben lassen, als den Zustand einer durch Herkommen legalisierten Union länger zu ertragen. Doch kam es nicht zu diesem Ausrufen. Die Berufung von Harßz an die Spitze des Kirchenregiments und dessen auf reinliche Sonderung der lutherischen und reformierten Kirche gerichtete Maßnahmen ermöglichten auch St. das Verbleiben in der Landeskirche, so jedoch, daß er nach wie vor und namentlich nach seiner 1882 erfolgten Wahl zum Obmann der von Löße gegründeten Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche, in welcher Eigenschaft er auch maßgebenden Einfluß auf die Diakonissen- und Missionsanstalt in Neudettelsau hatte, für die bayerische Landeskirche ein treuer Mentor blieb, der sie immer wieder an ihre Aufgabe als lutherische Kirche erinnerte. Inzwischen hatte er aber 1876 die anstrengende Jülicher Wirksamkeit mit der stillen Thätigkeit eines Seelsorgers der kleinen bei Nördlingen gelegenen Gemeinde Näheremmingen vertauscht, und fast ungebengt durch die Last der Jahre, mit unerkürtem Interesse für das Wohl und Wehe der lutherischen Kirche, mit jugendlichem Eifer für die ihm anbefohlene Herde, mit nicht eraltender Liebe für den Kreis seiner Angehörigen und Freunde, für Vaterland und

Gemeinde ist er auch in seinem Feierabend noch vielen zum Segen geworden, bis er nach schweren Leidenstagen am 15. Juli 1895 aus der ruhmreichen Kirche in die triumphierende abgerufen wurde.

Störnsponge nennt Luther Hos. 2, 13 einen Ring, s. Störnsband.

Stöffner, Aug., luth. Theolog, geb. 1671 zu Debitz im Magdeburgischen, gest. 1741 als Generalsuperintendent von Braunschweig, verstand er es zur Zeit der Konversion der Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig, der nachmaligen Kaiserin, die Gefahr der katholikenfreundlichen calixtinischen Theologie und Kirchenpolitik zurückzudrängen und der braunschweigischen Landeskirche wieder lutherischen Charakter aufzuprägen. Vgl. Beste, Geschichte der braunschweigischen Landeskirche, Wolfenbüttel 1889.

Stobäus, Joh., mit Eccard Begründer des norddeutschen Choralgesangs, geb. 1580 in Graubenz, gest. 1648 als Kantor und Kapellmeister in Königsberg. Er veröffentlichte: „Geistliche Lieder auf gewöhnliche preussische Kirchen-Melodeyen mit 5 Stimmen“ 1634 (102 Lieder, von denen 57 seinem Lehrer Eccard angehören). Von seinen eigenen sind 20 in den Gemeindegesang übergegangen, darunter: „Das alte Jahr ist nun vergangen“; „Such wer da will“; „In dich habe ich gehoffet“. Ferner sind von ihm vorhanden eine Anzahl Motetten und Magnificats.

Stöcker, 1. Adolf, geboren 1810 zu Straßburg, Bruder und Mitarbeiter des als gründlicher Kenner des Elsaß und Sammler seiner literarischen Schätze berühmten, mit Jakob Grimm befreundeten Stadtbibliothekars und Professors in Mülhausen August St. (geb. 1808 in Straßburg, gest. am 9. März 1884), wurde Pfarrer der reformierten Gemeinde in Mülhausen, später Präsident des Konsistoriums und starb 1892. Auch er hat sich als Schriftsteller und Dichter einen Namen gemacht. U. a. veröffentlichte er 1857 „Reformationsbilder“, 1892 „Spiegel deutscher Frauen, Bilder aus Geschichte und Leben“, 1899 „Evangelische Kirche katholischer Angriffe“ und Predigten. — 2. **Karl Friedrich Wilhelm**, „der Erzähler vom Altmühlthal“, wurde in Pappenheim (Mittelfranken) als Sohn eines Pfarrers am 30. November 1796 geboren, besuchte dort die lateinische Schule, absolvierte in Ansbach das Gymnasium und studierte von 1814–18 in Erlangen Theologie. 1819 zum Subrektor und Pfarradjunkt in Pappenheim ernannt, schrieb er zunächst für seine Schüler „Lieder und Erzählungen für die deutsche Jugend“, die er dem Pfarrwaisenhaus in Windsbach als Geschenk überließ. Dadurch wurde Dr. Barth (s. d.) in Galt auf ihn aufmerksam und gewann ihn als Mitarbeiter für seine „Jugendblätter“. 1843 wurde er 2. Pfarrer in Weisburg a. S. und damals machte er auch den entscheidenden Schritt von dem den Humanismus zum christlichen Christentum, so daß von jetzt an auch seine Schriftstellerei auf ein praktisches Christen-

tum und kirchliche Frömmigkeit abzielte. Dabei verfügte er über einen köstlichen Humor und wußte vor anderen den Ton des Volks zu treffen. Wie er auf der Kanzel populär zu reden verstand, so sind auch seine Erzählungen, die er aus dem alltäglichen Leben und Treiben, aus Geschichte und Legende schöpfte, voll packender Vergleiche, treffender Bilder, seiner Naturbeobachtung und reicher Menschenkenntnis, treuherziger Einsicht und glaubenvoller Tiefe. Die meisten hat der fleißige und unermüdete Mann, der 1841 als Defan, Stadtpfarrer und Distriktschulinspektor in die sehnüchtlig geliebte Vaterstadt zurückkehrte, in den frühesten Morgenstunden geschrieben, um dann mit großem Ernst und stiller Sammlung an die verschiedenartigen Pflichten seines Amtes heranzutreten. Schon 1841 waren die Erzählungen so angewachsen, daß er eine Gesamtausgabe veranstalten konnte mit Zeichnungen von Ludwig Richter bei Justus Naumann, die 4. Auflage 1876 in 2 Bänden. Eine Volksausgabe in 12 Bänden erschien 1870 bis 71.

Stoß heißt außer in der gewöhnlichen Bedeutung der Holzbock, in den die Füße der Gefangenen gelegt wurden, Job 13, 27 u. ö., bisweilen auch eine Fessel, wie Job 36, 8, oder ein Halsseil, wie Jerem. 29, 26. Davon ist das Zeitwort Stößen gebildet, das Weish. 2, 19 in übertragener Bedeutung gebraucht wird (Revidierte Bibel: peinigten).

Stoß, Simon, Karmelitergeneral, s. Karmeliter.

Stöcken, D. Christian von, Liederdichter und Hymnolog, geb. 1633 in Rendsburg, gest. 1684 als Generalsuperintendent von Holstein und Schleswig und Propst in seiner Vaterstadt. Er veröffentlichte außer Erläuterungen älterer Kirchenlieder: „Kleines holsteinisches Gesangbuch“, Rendsburg 1680 f., worin er die Form alter Lieder glättete, aber ihren Gehalt abschwächte. Von seinen eigenen Liedern gewannen weitere Verbreitung: „Von ganzem Herzen dank ich dir“; „Sei mit deinem Gott vergnügt“; endlich das bei angehenden (!) Feuersbrünsten zu singende (!): „Mein Gott es ist dein Born entbrannt.“

Stöcker, Adolf, Gosprediger a. D., ist am 11. Dezember 1835 in Halberstadt als Sohn eines Amtmanns geboren. Nachdem er seine Universitätsstudien beendet hatte, verbrachte er 3 Jahre in Rußland, 1863 wurde ihm die Pfarrei Seggerde bei Halberstadt übertragen, 1866 die Pfarrei Samersleben, vom Jahre 1871–1874 hatte er das Amt eines Divisionspfarrers in Metz inne, im Jahre 1874 berief ihn Kaiser Wilhelm I. zum Hof- und Gosprediger nach Berlin. Von da an beginnt nun die große öffentliche Wirksamkeit Stöckers, die nicht bloß für das kirchliche, sondern auch für das politische Leben von hervorragender Bedeutung gewesen ist. Die Zeit seines Eintritts in das Berliner Amt war die Zeit eines rapiden Niedergangs des kirchlichen wie politischen Lebens. Berlin war in den Händen des kirchenfeindlichen Norddeutschen und der gottfeindlichen Sozialdemo-

fratie. Im letzten Vierteljahr des Jahres 1874 blieben über 80% der Ehen ungetraut, über 40% der Kinder ungetauft. Am schlimmsten war die wirtschaftliche und soziale Zerrüttung. In den Tagen des Schwindels hatte die Redlichkeit Schaden genommen, in der Zeit des Krachs litt der Arbeiterstand Not. Tausende von Arbeitern irrten monatelang, manche noch länger, brotlos, arbeitslos, hoffnungslos auf den Straßen umher. Die Folge war ein ungeheures Anwachsen der Sozialdemokratie. Ein doppeltes Ziel hatte sich Stöcker mit seinem öffentlichen Wirken gesetzt: das entkirchlichte Berlin durch die Mächte des Evangeliums der Kirche wieder zu gewinnen und die Lebensmächte des Evangeliums in den öffentlichen, besonders den sozialen Dingen wieder zur Geltung zu bringen. Dem ersten Ziele galt seine kirchliche Wirksamkeit, dem zweiten seine sozialpolitische. Zu dieser doppelten Wirksamkeit brachte Stöcker hinzu nicht den Mut der Kaltblütigkeit, sondern den Mut der entschlossenen Liebe, um jeden Preis das Volk aus dem Verderben zu erretten, ein sieghaftes, alle Schwierigkeiten überwindendes Göttervertrauen. Es wird Stöcker unvergessen bleiben, daß er den heiligen Mut hatte, hinab- und hinaufzusteigen in die Tiefen des zerrütteten, durchsuchten Volkslebens und die Seelen aus dem Feuerbrand zu retten.

Das entkirchlichte Berlin durch die Mächte des Evangeliums der Kirche wiedergzugewinnen, dazu diente das von Stöcker neu belebte und neu organisierte Werk der Stadtmission. Diese Neubelebung und Neuorganisierung fällt in das Jahr 1877. Die Stadtmission trat mit 9 Stadtmissionaren und 2 Predigern in den Kampf. Heute stehen im Dienst der Stadtmission 40 Brüder, 10 Schwestern und Gehilfen mit 4 Geistlichen. Dazu kommt eine Schar von 12—16 Kandidaten. Eine große Verbreitung von Schriften geht vom Stadtmissionshaus in die ganze evangelische Welt hinaus. Im Jahre 1881 begann die Predigtverteilung mit 800 Exemplaren. Heute beträgt die Zahl derselben 115 000. Die Summe der bis Ende 1886 verteilten Predigten beträgt 80 Millionen. Der „Sonntagsfreund“ hat mit 15 000 Exemplaren begonnen und steht jetzt auf der Höhe von 71 000. Die Stadtmission hat eine Menge Arbeitsstätten, den großen Stadtmissionsaal mit verschiedenen Vereinsräumen, eine eigene Kirche, die Immanuelkapelle, ein Vereinshaus im Osten, 10 gemietete Säle, vier Häuser an der Johannerstraße, drei Holzpize, ein Ferienheim in Bernigerode. Der jährliche Aufwand der Stadtmission beträgt 160—170 000 M. Die Arbeit ist mit reichem Segen gekrönt gewesen; daß es heute in Berlin in kirchlicher Beziehung doch wesentlich besser steht als Mitte der siebziger Jahre, ist eine Frucht der treuen Arbeit der Stadtmission und ihres gläubensmütigen Begründers. — Hervorgehoben darf auch werden die Wirksamkeit Stöckers in der Berliner Stadtsynode wie in der preussischen Generalsynode. Mit mutiger Entschlossenheit ist er dem kirchlichen Liberalis-

mus von Anfang an entgegengetreten; als es sich darum handelte, das Apostolikum als normatives Bekenntnis der Kirche zu erhalten und die Angriffe auf dasselbe abzuwehren, stand Stöcker in der vorbersten Reihe der Kämpfer. Die Selbständigkeitsbestrebungen innerhalb der evangelischen Kirche Preußens, die eine größere Freiheit der Kirche von der Bevormundung des Staates, eine Umgestaltung des Summesynodats zum Ziele hatten, sind auf Stöcker zurückzuführen, wie er auch von Anfang an dafür eintrat, daß die Berufung der Professoren an die theologischen Fakultäten der Universitäten stets im Evidenznehmen mit den obersten kirchlichen Behörden geschehe. Zur wirksamen Vertretung seiner theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen schuf er sich ein eigenes Organ, die „Deutsch-evangelische Kirchenzeitung“, die seit dem Jahre 1887 besteht.

Die Lebensmächte des Evangeliums in den öffentlichen, besonders den sozialen Dingen wieder zur Geltung zu bringen, darauf hatte es Stöcker mit seiner sozialpolitischen Wirksamkeit abgesehen. Zunächst suchte er die von der Sozialdemokratie verführten Massen der Monarchie und dem Christentum wiederzugewinnen. Die erste entscheidende That war die berühmte Eiskellerversammlung zu Berlin am 3. Januar 1878, die zur Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei einberufen ward. Sie war die erste öffentliche Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie. Der wilde Most war Stöckers leidenschaftlicher Gegner. Die neue Partei wurde gegründet, bis zum Ende des Jahres 1878 zählte sie 3000 Mitglieder in Berlin. Die allgemeinen Grundsätze des mit Professor Adolf Wagner aufgestellten Programms der Partei lauteten: 1. Die christlich-soziale Arbeiterpartei steht auf dem Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland. 2. Sie verwirft die gegenwärtige Sozialdemokratie als impraktisch, unchristlich und unpolitisch. 3. Sie errichtet eine friedliche Organisation der Arbeiter, um in Gemeinschaft mit den anderen Faktoren des Staatslebens die notwendigen Reformen anzubahnen. 4. Sie verfolgt die Verringerung der Kluft zwischen Reich und Arm und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Stabilität. Bis zum Jahre 1884 ging die Bewegung ungehindert weiter. Ohne Zweifel hat sie eine Zurückdrängung des Fortschritts und der Sozialdemokratie in Berlin zur Folge gehabt. Der Bewegung zur Rettung der Arbeitermassen gliederte sich ein der Kampf gegen die Übermacht des Judentums, wie sie besonders in der verübten Preisse zur Geltung kam. Mit seiner christlich-sozialen Partei schloß sich Stöcker der konservativen Partei an, die von diesem Anschluß den größten Gewinn hatte. Seine sozial-konservativen Ideen vertrat Stöcker seit 1879 im preussischen Abgeordnetenhaus, seit 1880 im deutschen Reichstag. Den ersten Schlag erhielt die Berliner Bewegung durch die von Bismarck 1887 inszenierte Kartellpolitik, die dem Stöckerschen Kartell aller Konservativen das Kartell aller staatsfeindlichen Parteien gegenüberstellte. Am

28. November 1887 fand bei dem Grafen Waldersee eine Versammlung statt, an der auch Prinz und Prinzessin Wilhelm teilnahmen. In dieser Versammlung wurde beraten, wie der geistlichen Verwahrlosung der hauptstädtischen Massen zu steuern sei, wie den Gewalten der Zerstörung entgegenzuarbeiten sei. Diese Versammlung hatte eine maßlose Preßheize gegen Stöcker zur Folge, von Bismarck selbst eingeleitet. Die Frucht dieser Heize war die Abwendung des Hofes und der leitenden Kreise von den christlich-sozialen Bestrebungen und ein bedeutender Rückschlag der Berliner Bewegung. Nils Prinz Wilhelm Kaiser wurde, setzte er die Kartellpolitik Bismarcks fort. Stöcker wurde als Hofprediger zum Verzicht auf den öffentlichen Kampf gegen den politischen, sozialen und religiösen Liberalismus gezwungen und auf Vorträge rein religiöser, naturistischer oder religiös-sozialer Stoffe beschränkt. Schließlich unterlag er doch dem Zwiespalt zwischen Amt und Politik. 1890 erhielt er die erbetene Entlassung aus dem Hofpredigeramte. Politisch frei geworden, nahm er die frühere Arbeit wieder auf, 1890 noch gründete er den evangelisch-sozialen Kongreß, um weitere Kreise, die ihm sowohl politisch wie kirchlich fremd gegenüberstanden, für die soziale Arbeit im Sinne des Evangeliums zu gewinnen. Als sich die konservativere Partei von der sozialen Reform mehr und mehr zurückzog und Stöckers sozial agitativer Lebens Wirken mißbilligte, trat er 1896 aus der konservativen Partei aus und stellte die alte christlich-soziale Partei in früherer Selbständigkeit und Unabhängigkeit wieder her. Das neu entworfene Programm bedeutete nicht bloß eine Scheidung von den Konservativen, sondern auch von den Lehrgängern des Vorworts Naumann, die im Herbst 1896 zu der national-sozialen Vereinigung sich zusammenschloßen. Im Jahre 1896 trat Stöcker um der Katholiken willen, von denen er annahm, sie hätten es auf seine Verdrängung abgesehen, aus dem evangelisch-sozialen Kongreß aus und stellte denselben 1897 den kirchlich-sozialen Kongreß in Kassel gegenüber, eine Vereinigung, die sich von dem evangelisch-sozialen Kongreß nur durch untergeordnete, doch ihre Mitglieder auszeichnend dem hohen kirchlichen Selbstbewußtsein an. Der Stöcker scheint nun die politische und soziale Arbeit als seinen Lebenszweck zu nehmen. In nur zwei um das gelangt, bleibt abzumachen. — Als Stöcker im Jahre 1877 begann, fand er schon, nur wenige waren seine Mitarbeiter. Er hat seit jener Zeit nicht mehr. Gleich ist zwar immer noch der Anteil seiner Freunde und Anhänger. Es ist aber zu nennenswerten politischen Einfluß zu machen fast unmöglich, ist zweifelhaft. Die Zeiten sind ihnen nicht günstig. Wie aber auch der Verlauf der Dinge sich gestalten möge, das Zeugnis kann eine ehrliche Geschichtsschreibung Stöcker nicht versagen: er hat dem Vaterlande und auch der Menschheit Dienste geleistet. Mit unvergleichlichem Mute und bewundernswertem Gottvertrauen, dem freilich nicht immer eine gleiche Vorsicht in seinem mündlichen und schriftlichen Zeugnis und gleiche feine Anstands in seinen Worten zur Seite

ging, hat er die schwierigsten Kämpfe gekämpft und des Volkes Vorgesetzten mit Tränenzug oder seiner Kräfte gesucht. Er hat Großes gewollt; daß er dieses Große nicht erreicht hat, war nicht immer seine Schuld. Künftige Geschlechter werden ihm gerechter werden als seine Zeitgenossen.

Stockfleth, 1. Heinr. Arnold, geboren am 7. April 1643 zu Meiseld bei Hildesheim (Hannover), studierte in Altdorf, erhielt 1666 seine erste Anstellung als Pfarrer in Edquarhofen, kam 1668 als Pfarrer und Superintendent nach Bayersdorf, wurde 1678 in Tübingen Licentiat der Theologie, im folgenden Jahre Superintendent in Neustadt a. d. Aisch und bald darauf beauftragt, bayreutherischer Kirchenrat, Theologieprofessor und Generalsuperintendent in Würzburg und zugleich Direktor des Gymnasiums in Bayreuth. 1666 heiratete er die Pfarrerswitwe Mar. Cathar. Heben, geb. Frisch, mit der er 1668 in den Pegnesischen Blumenorden aufgenommen wurde, er als Dorus, sie als Doris (gelehrte Mitarbeiterin an der „funst- und tugendgezierten Macarie“, deren 2. Teil „der bekehrte Schäfer“ ganz von ihr stammt). Trotz vielfacher Anfechtungen — kaum von einer beschwerlichen Reise nach Schweden zurückgekehrt verlor er durch einen Brand seine ganze kostbare Bibliothek 1708 — und mancherlei Streitigkeiten, in die er wegen strengen Eisens gegen Mißstände seiner Zeit geriet, blieb er seiner Ordensblume „Wohlgemut“ mit der Beschriftung „in Hoffnung des Ewigen“ getreu bis zu seinem Tode. Er starb am 8. August 1708.

1690 gab er ein „Reformgesangbuch“ für die bayreuthischen Lande heraus, in welchem er aber vielfach unnötige Textveränderungen vornahm. In seinem Eifer für Reinheit der Sprache versuchte er als der erste unter den Pegnesischen die Verbesserung alter Lieder „in allen den heutigen Lehrgesängen zuwiderlaufenden Reinigungen und Worten“. Von seinen Liedern sind nur zwei vorhanden im „poetischen Andachtskling“ von 1691: „Nun, so geh' ich hin zu schlafen“ und das noch jetzt gebräuchliche „Wunderbarlich, herrlich's Ende“. — 2. Nils Joach. Christian, nach Thomas von Westen i. d. der bedeutendste Missionar Laplands, wurde am 11. Januar 1787 in Schwinnan geboren, wo sein Vater Pastor war. Nach dem Tode desselben verlebte er in Copenhagen eine sehr kurze Kindheit und entwerfungsreiche Studienzeit. Durch eine Bestimmung seiner Väter nach Dänemark wurde er Soldat, brach es zum Hausmann und nahm nach dem großen europäischen Kriege im Jahre 1814 seinen Abschied aus dänischen Diensten, um in seinem, nunmehr von Dänemark getrennten norwegischen Vaterlande seine militärische Laufbahn fortzusetzen. Bald aber gab er sie auf und betrat seiner inneren Richtung im Theologie. Nachdem er in Schwinnan seine Studien nach abgeschlossen hatte, zog ihn ein tiefer Drang nach dem hohen Norden; er wurde zum Pastor zu Radd in den Sammarken, der nordöstlichen Provinz Norwegens, abgeordnet, wo er

am 16. Juni 1825 eintraf und sich selbst in sein Amt einsetzte. Da er auch das andere damals verwaiste Pfarramt in den östlichen Finnmarken mit übernehmen mußte, war seine Thätigkeit räumlich auf etwa vierzig Quadratmeilen ausgedehnt. Außer auf die wenigen dort ansässigen Norweger erstreckte sich dieselbe besonders auf die Lappen, oder wie sie sich selber nennen und genannt werden wollen, Finnen, von denen die See- und Flußlappen feste Wohnsitze haben, während die Berglappen, welche ihre Rentiere von den norwegischen und schwedischen Grenzen bis nach Rußland hinein weiden, Nomaden sind.

Von Thomas v. Westens und seiner Gehilfen treuer Thätigkeit gab es wohl noch viele Spuren im Lande, doch hatten sich die Lappen vielfach wieder dem alten Götzendienste zugewendet, besonders weil die norwegische Regierung unverständigerweise sie zwingen wollte, ihre Gottesdienste nicht mehr in lappischer, sondern in norwegischer Sprache, die sie weder liebten noch verstanden, höchstens unter Vermittelung eines Dolmetschers zu halten. Stockfleth wurde ihr Missionar, befand sich fortwährend auf Reisen und wohnte und übernachtete in den Zelten der Lappen, kleidete sich auch wie sie, begleitet von seiner Frau, welche alle Entbehrungen dieser Reisen und die oft furchtbaren Härten des Klimas mit ihm tren und freudig ertrug.

Unflüchtigen Fleiß verwandte er auf gründliche Erlernung der lappischen Sprache, auf ihre bessere schriftliche Fixierung und wissenschaftliche Durchbildung. Er verfaßte ein neues Alphabet, eine lappische Lesefibel und Grammatik, überlegte Luthers kleinen Katechismus, schrieb eine biblische Geschichte und begann die Bibelübersetzung, indem er die ersten beiden Evangelien ins Lappische übertrug. Auf mehrfachen Reisen nach Norwegen, Schweden und Finnland weckte er das Interesse für diese alte bilderreiche Sprache und erreichte, daß das Norwegische Parlament die Mittel zum Druck seiner Schriften, wie zur Fortsetzung der lappischen Bibelübersetzung bewilligte.

In den Jahren 1825—1852 machte er vier mehrere Jahre lange Missionsreisen durch Lappland und hat dieselben später in seinem Tagebuche eingehend beschrieben. Von den Lappen wurde er mit Freuden aufgenommen, gehört und geliebt. Er suchte aus ihnen begabte junge Leute zu gewinnen, die zu Lehrern, ja sogar Geistlichen herangebildet wurden, ebenso wie er auf seinen Reisen nach Norwegen Theologen für die lappische Sprache und den Dienst in den Finnmarken zu interessieren wußte. Leider gerieten besonders durch die Wirksamkeit des in Karasuoando und später Pasjale als Pastor angestellten Lars Lewi Lästadius (s. d.) viele Lappen auf sektiererische Abwege. Die von Lästadius angestellten Laienprediger verfielen häufig in geistliche Schwärmerei und Überhebung, und bis nach Paparanda und tief nach Finnland hinein drang von diesen nördlichen Gemeinden der Lästadianismus. Stockfleth sah sich genötigt,

dagegen mit aller Entschiedenheit aufzutreten. Als aber allerlei Unordnung und Aufruhr um sich griff, mußte die Regierung gegen die schlimmsten Unruhmstifter mit harten Strafen einschreiten. Gegenwärtig leben die Lästadianer in gutem Frieden mit der Staatskirche und haben sich dahin erklärt, daß sie in der Kirche zu bleiben gedenken, obgleich man auch außerhalb derselben selig werden könne, wonach der Schluß des Art. Lästadius zu verstehen ist.

Nach fast dreißigjähriger unermüdlicher Thätigkeit zog sich Stockfleth nach Christiania zurück, noch im Dienste der Lappenmission schriftstellerisch thätig; er starb im Jahre 1866.

Stockholm, Hauptstadt Schwedens und Königsresidenz, am Ausflusse des Mälarsees in die Ostsee (um die Stadt „Saltsjö“ genannt), höchst malerisch, zum Teil auf heiligen Inseln gelegen und von vielen hundert kleineren natürlichen Inseln, den Schären umgeben. Es wurde 1255 von Birger Jarl gegründet und ist wegen seiner überaus günstigen Lage schnell emporgeblüht. Besonders zu den Zeiten der Hanja waren hier viele Deutsche ansässig, welche mancherlei Rechte und Privilegien besaßen. Bei der durch Gustav Wasa begründeten und 1593 unter seinen Nachfolgern vollendeten Reformation erhielten die Deutschen in Stockholm auch das Privilegium, ihre Gottesdienste in deutscher Sprache halten und ihre Geistlichen aus Deutschland berufen zu dürfen. Die Stadt zählt (1897) ca. 280000 Einwohner, die fast durchweg der lutherischen Staatskirche angehören. Seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts ist die römisch-katholische Kirche bemüht, im Lande, besonders in der Hauptstadt Fuß zu fassen, während ihr früher wie den Juden das Land verschlossen war; sie hat gegenwärtig in Stockholm eine Gemeinde von etwa 1000 Seelen mit vier Geistlichen und unterhält besonders zu Zwecken der Propaganda zwei Schulen (eine französische und eine schwedische). Neben der lutherischen Staatskirche gibt es ziemlich zahlreiche Sekten, unter denen die Methodisten und Baptisten, besonders die letzteren, größte Gemeinden gebildet haben. Andere Separatisten, Waldenströmianer u. a., „läsare“ (Beter) genannt, haben den Austritt aus der Kirche gewöhnlich nicht vollzogen und lassen die geistlichen Handlungen innerhalb der Staatskirche verrichten. In letzter Zeit hat sich auch die Heilsarmee in der Stadt sehr ausgebreitet. Außerdem leben jetzt ganz 130 Reformierte und etwa 1500 Juden in Stockholm. In der reformierten Kirche wird französisch gepredigt. Die Stadt hat zehn Hauptkirchen, deren „Kyrkoherdar“, Pfarrer, Hauptpastoren das unter dem Vorhitz des in Upsala residierenden Erzbischofs stehende „stads konsistorium“ bilden, das ein Nebenzweig des bischöflichen Konsistoriums im Erzstift (Upsala) ist. Gewöhnlich vertritt der Pfarrer an der Hauptkirche der „Großen“ oder Nikolaikirche den eigentlich präsidierenden Erzbischof (s. Schweden). Jener führt den Titel „Pastor Primarius“ von Stockholm und hat Bischofsrang. Die übrigen Hauptkirchen sind

ihrer Reihenfolge und dem Range ihrer Pfarrer im Konsistorium nach: St. Clara, St. Jakob, St. Gertrud (deutsch) Maria, St. Katharina, Kungsholmen (Königsinsel), finnische Kirche, Adolf Frederik, Hedwig Eleonora. Außer diesen gibt es noch einige Nebenkirchen, welche zu einer dieser Parochien gehören, so die Johannis-Kirche (zu St. Jakob), die Diakonissenkapelle (zu St. Katharina), eine Hospitalkirche, eine Militär-Kirche u. s. w. Die Kibbarholmskirche ist die Begräbnisstätte des schwedischen Königshauses und enthält auch Gustav Adolfs Grab. Die Bethlehems-, die Blasiiholms- u. a. Kirchen sind von christlichen Vereinigungen erbaut, die mit der Staatskirche mehr oder weniger Fühlung haben. Das kirchliche Leben ist ein intensives, die Wirksamkeit der christlichen Vereine eine sehr rege. Neben den Jünglingsvereinen, dem christlichen Verein junger Männer und einem solchen von „jungen Frauen“ stehen Anstalten und Vereinigungen für äußere und innere Mission, darunter die „fosterlands stiftelsen“ (Waterslandsstiftung), die Diakonissen-Anstalt u. a. in gelegener Thätigkeit.

Stoßmann, 1. Ernst, Sohn von 2, gleichfalls Liederdichter („Gott, der wird's wohl machen“; „Da Jesus in den Himmel fährt“), geb. 1664 in Rügen, gest. 1712 als Oberkonsistorial- und Kirchenrat in Eisenach. — **2. Paul**, luth. Geistlicher und Liederdichter, geb. 1602 in Landow, in sehr jungem Alter Feld-Schiffsprediger unter Gustav Adolph, dann Pfarrer bei Stockholm, 1630 in Merseburg, seit 1632 Oberpfarrer in Rügen, als welcher er nach der Schlacht bei Rügen die verwundeten Schweden in ihrer Muttersprache pastoren konnte. Er starb 1636 an der Pest. Von ihm das 34. strophige Passionslied: „Jesu Leiden, Pein und Tod“ und die Lamentationes Lutzenses, Lips. 1635, ein Klagelied auf den Helidentod Gustav Adolfs und seiner Getreuen.

Stoßmeister (s. Stoß) heißt Luk. 12, 58 der Gerichtsdiener (s. Matth. 5, 25), insofern er die Strafe vollzieht.

Stoßmeyer, D. Immanuel, reform. Theologe, geb. 1814 in Basel, nach theologischen Studien in Erlangen und Berlin 1841 Pfarrer, seit 1846 in Basel, 1876 ordentlicher Professor der Theologie. Er veröffentlichte u. a.: Wann und auf welche Veranlassung ist das apostolische Symbolum entstanden? 1846; Jesus Christus geboren und heute (Predigten) 1860; Der Brief des Jakobus, in 46 Predigten ausgelegt, 1874; Die Struktur des 1. Johannesbriefes 1875; Die persönliche Aneignung des in Christo gegebenen Verbs 1878.

Stoicharion (Sticharion), s. Kleidung, geistlich, Bd. IV, S. 4.

Stoiker. 1) Zeit, Hauptvertreter, Vororte des Stoizismus. — Um 330 versuchte Platon als Herakles, von Platon Platonoteles als Denker die Welt der Wirklichkeit einheitlich zusammenzufassen. Ihr Tod ließ das Weltreich und das universale System zerfallen: Diadochenkämpfe entbrannten um das Erbe des Königs von den Philosophen. — Mean-

zeitig wirkten die Begründer der drei einflussreichen nacharistotelischen Schulen: Zeno (340 bis 260) der Stoiker, der Willenskraft und strenge Tugend forderte; Epikur (342 geboren), der im maßvollen, verständigen Genuß des Lebens Glück und Zweck sah; Pyrrho (330–288), der Skeptiker, der dem Erkenntnisvermögen das Armutzeugnis ausstellte, ihm sind die Dinge unergründlich, da die Gründe für und wider gegenseitig sich aufheben.

Die edelste dieser drei Geistesströmungen ist der Stoizismus. Im Anschluß an Sokrates und den Grundgedanken des Eynismus (um der Tugendübung willen sei auf Lust und Sinnengenuss zu verzichten) lehrte Zeno seit 300 in Athen „bunter Halle“ (ποικίλη σάλας), war mit Polygnots Gemälden ausgeschmückt, von den Athenern noch im Tode hochgeehrt wegen seiner Verdienste um die Erziehung der Jugend. Der bedeutendste seiner Nachfolger auf griechischem Boden ist der Ellicier Chrysippos (aus Soloi 282–209); neben ihnen bildeten Ariston, der Karthager Herillos, der Syrier Meanthos Zenos Lehren weiter aus (vergl. die eingehenden Berichte im 7. Buche des Diogenes Laertius). — Seine Haupterfolge hatte der Stoizismus in Rom, wohin ihn die athenische Gesandtschaft des Jahres 155 trug, und wo ihn als geistvolle Lehrer Panaetius (175–112), Posidonius (135–51), Ciceros Lehrer, Luc. Annäus Cornutus (20–68), später als geistesmächtige Schriftsteller Luc. Annäus Seneca († 65), Cornelius Tacitus († nicht vor 117), Epiktet, der kaiserliche Philosoph Marcus Aurelius († 180) vertraten. Römische und stoische Art war die gleiche: Selbstsucht und ausschließliche Geltendmachung des rücksichtslosen Ich; raue Selbstständigkeit und eisenharte Tugendhaftigkeit; rosig, Unbeugbarkeit, die den Salbimner jeder Schmälung der persönlichen Würde vortrug; Trachten nach Ruhm im Leben, nach dem Nachruhm (Ersag für individuelle Unsterblichkeit) im Tode; Selbstgenügsamkeit und Selbstvergötterung; Mangel an warmem Gefühl, Ueberfluß an kältester Verstandigkeit und Energie.

1) Hauptlehren. Sie stammen von Sokrates, Plato, Aristoteles; doch das Theoretische tritt stark zurück hinter dem Praktischen; Dialektik und Physik sind nicht ebenbürtig der Ethik; Logik und Dialektik ist von Aristoteles, Physik von Heraklit (Feuer ist schöpferisches wie zerstörendes Urelement) einfach entlehnt, aber an Ethik wird die volle eigene Kraft gesetzt. — Erkenntnistheorie der Stoiker: der Seele eignen nicht angeborene Ideen, sie gleicht ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel, von außen (Welt) kommen in sie hinein die Vorstellungen (φαντασίαι) der Erscheinungen; Vorstellungen werden vermittelst der Erinnerung Erfahrungen (εμπειρίαι), und diese werden, da durch die Vernunft als objektive Thatsache anerkannt und festgehalten, zu Begriffen (ενοιαί); diese begriffliche, durch Zustimmung und Überzeugung gefestigte Denknöwendigkeit bildet die Garantie für sicheres, unfehlbares Handeln. So ruht die stoische Praxis auf subjektivem Glauben

(κατάληψις = innerlich erzwingene Zustimmung zur Objektivität einer Vorstellung), der dogmatische Formulierungen begünstigt. — Physisch der Stoiker ist Materialismus: nichts ist unförplich, selbst die Tugenden haben ihre drei Dimensionen; freilich wird gröbere und feinere Körperlichkeit unterschieden, so daß der aristotelische Gegensatz von Materie (passiv) und Form (aktives gestaltendes Prinzip) auch bei den Stoikern sich findet; das Formende (λόγος, νοῦς Ζεύς, ἐιμαρμένη, auch Seele, Aether) ist das Feuer (ποιοῦν, τεχνικόν; Feuer, die stoische (materialistisch-panthetische) Gottheit, ist der ewig wechselnden Dinge Same (λόγος σπερματικός) und Grab (ἐκπόρευσις d. i. die Siemenwelt geht von Zeit zu Zeit unter im Feuer, doch aus der alten Asche sproßt neues Leben). Der Stoiker „Gott“ ist unpersönliche πρόνοια, aber nicht wohlwollende und milde, sondern unabwendbare ἐιμαρμένη (germalmen-des Fatum). Untrennbar sind überall Leib und Seele: Welt ist der unendliche Leib; Weltseele ist die Geistesmacht im materiellen All; als Logos oder Vernunft durchwaltet Notwendigkeit (ohne Willkür) die Welt (προνοητικὸν κόσμον καὶ τὸν ἐν κόσμῳ); zur Weltharmonie gehört auch das Böse, es ist des Guten Vorbedingung und gleichsam des Körpers Schatten.

Eigenes Arbeit verwandten die stoischen Denker auf die Ethik, als die Krone ihres Systems. Nach Diogenes Laertius hat Zeno schon den vollständigen Lehrsatz: des Menschen Zweck und Aufgabe sei ὁμολογουμένως τῇ φύσει εἶναι, ὅπως ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἀρετὴ γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις, also „naturgemäßes Leben ist Tugendhaftigkeit“ d. h. Verzicht auf Eigensinn, Eingehen auf die Ordnungen des All. — Stobäus aber sagt: τῇ φύσει sei Zusatz erst der späteren Stoiker; Zeno und Chrysipp hätten gefordert „Übereinstimmung des Willens mit seiner eigenen Natur“ d. h. konsequentes Handeln (rectam rationem Ciceros und Senecas). — Folge dieser συνονομία mit dem eigenen Ich und mit dem Allgeist ist εὐδαιμονία oder εὖ-ποια πλοῦ (ungestörtes Wohlgefühl), Erhabenheit über alle πάθη (körperliche Leiden und seelische Leidenschaften). Alle πάθη (Affektionen des Leibes und der Seele) sind von Haus aus krankhaft; daher sind sie nicht bloß zu regeln (Aristoteles), sondern zu erlösen: so gebietet das καθήκον (Ciceros Officium) und das κατόρθωμα (höhere Potenz des καθήκον, letzteres = „wohl-ausführendes, gezeimendes“ und ersteres „streng-tugendhaftes“ Handeln); aus der Unterdrückung aller πάθη, die ja krankhaft und deshalb auch sittlich wertlos sind, ergibt sich „des Weisen“ vielgepriesene ἀπάθεια (Stumpfheit gegen Schmerzgefühle) und ἀπαράξια (unbewegt wie der Fels im Meere bleibt in Leid wie Freude die Seele). So trägt der Weise „in sich“ sein Glück: es bleibt ihm „auch in des Phalaris Ruh“; neidlos sieht er auf andere, ist reich wie Könige und göttergleich (Seneca, epist. 73 und 53: Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est! Doch est aliquid, quo antecedit sapiens deum: ille

naturae beneficio non timet, sapiens suo). Selbigenügsamkeit wird Selbstvergötterung! Diese Autarkie des Eugendstolzen, seine Resignation (Apathie und Apatarie gegenüber dem Weltlaufe) drängen aus dem Gemeinheitsleben (Familie, Staat, Freundschaft, Liebe) heraus: Epiktet widerrät das eheliche Leben und Beteiligung an Staatsgeschäften; Kosmopolitismus und Anschluß an gleichgesinnte Weise wird empfohlen als Ersatz der Familien- und Bürgervereinigung. Die Gesinnung allein hebt und adelt den physisch Machtlosen: ihm als Weisen ist der Tod ersehnt, Selbstmord gilt ihm als heroische That (Zeno, Cato töteten sich selbst, Seneca verherlicht und empfiehlt freiwilligen Tod: exire licet; patet exitus; ante omnia cave, ne quis vos teneret invitos epist. 4, 12; de ira 3, 15); das Erdenleben ist der Übel voll, und persönliche Unsterblichkeit ist mehr als zweifelhaft, wie ein Tropfen im Ozean so geht die Seele unter im Weltall (Cato bei Sallust, Catil. 51 ultra neque curae neque gaudio locum esse; Seneca von seinem früheren Unsterblichkeitsglauben expectatus tam bellum somnium perdidit epist. 102; Tacitus, Agricola 46 hypothetisch und zweifelnd: si quis piorum manibus locus, später das Fortleben des Toten nur in den Nachruhm verflüchtend quicquid ex Agricola amavimus, mansurum est in animis hominum, in aeternitate temporum, fama rerum, Agricola posteritati narratus superstes erit).

III. Verhältnis a) zum Epikureismus und b) zum Christentum.

a) In einer Zeit des nationalen und sittlichen Verfalls suchten die griechischen Stoiker und Epikuräer gleicherweise nach einem festen Halte fürs Leben; beide stellten die abstrakten Theorien zurück hinter der Tugendforderung; beide suchten Lebensglied, indem sie ihre tugendhaften Überzeugungen betätigten, ohne nach jenseitigem Lohne auszufrachten; beide bezeichneten als „höchstes Gut“ Ruhe, Frieden, Freiheit für den einsamen „Weisen“. — Einig im Ziele gehen sie verschiedene Wege. Enthaltensame Tugend übt der St., verständnisvollen heiteren Genuß sucht der Ep.; der St. festigt sein Ich, seinen Charakter, aber der Ep. sichert sich klug die äußeren Mittel, um den Übeln zu entgehen; der St. ist stolz auf seine Willenskraft, der Ep. ist gewandt, allen Dingen die vergnügliche Seite abzugewinnen; der St. lebt tugendhaft, weil ihm nur die eine, ganze, volle Tugend Wert hat, aber der Ep. sieht in der Tugend nur die unerlässliche Bedingung des „Wohlbesindens“; ist dem St. Sittenreinheit das Höchste, so dem Ep. Seelenruhe infolge seines Maßhaltens; der St. sagt „ohne Tugend keine Würde und Selbstachtung“, der Ep. „ohne Tugend kein wahres Vergnügen“. In Rom vertraten die Stoa: Cato, Seneca, Tacitus, Epiktet, Mark Aurel; den Epikureismus: Diod. Horaz, Lucret. — Josephus vergleicht die Stoiker den Pharisäern.

b) Die stoische Ethik und Kasuistik (praktische Anweisung für Einzelfälle) klingt so stark an

evangelische und paulinische Sprüche, daß oft Seneca, Epiktet, Mark Aurel als „heimliche Christen“, mindestens als „Lefer der neuest. Christen“ angesehen worden sind. Dies aber mit Unrecht. Wohl haben sie das Ideal der Armut, einer allgemeinen Verbrüderung über die engen nationalen und sozialen Schranken hinaus und sie haben Einbild in die überallhin gleich einem Giftstrom dringende Sünde. Aber „Christen“ wurden sie nicht, auch wenn sie gelegentlich ihren Stoizismus ethisch korrigierten und überwiegen: Seneca ist vorwiegend Deklamator z. B. für die Armut, aber seine Thaten entsprechen nicht seinen Worten, z. B. er wuchert noch als Millionär; wie dem Tacitus das Christentum superstitio exiabilis war, so auch dem Machthaber Mark Aurel, dem strengen Verfolger des Christentums in besonders märtyrerreicher Zeit.

Alle können sich berühren, ob auch Stämme und Wurzeln weit auseinander sind. Im Grunde sind Stoa und Christentum schroffe Gegensätze. Die stoische Gottheit ist nicht liebevoll, „Vernunft“, sondern eiserne Notwendigkeit, nicht Herz zu Herz verknüpft, sondern kalte Vernunft, seit: das Einzelne Unmenschlichkeit und „Anerkennung“ App. 17, 32 verwandelt sich in das pantheistische, Verneinen des Persönlichen in das unpersönliche Allleben: die stoische Ethik basiert pharisäisch auf dem Egoismus, auf Selbigenständigkeit und Hochmut, pocht auf eigene Kraft und Verdienste, ist ohne Kenntnis und Bedürfnis der Gnade: die „Denu“ ist dem Stoiker noch echt heidnisch: „niederer knechtlicher Sinn“, in einsamer kalter Höhe thront „der Weise“, „den Göttern ebenbürtig durch seine Kraft“: der aristokratische Eigensinn, des „Weisen“ ist exklusiv gegen die Armen am Geiste, eine der Herrscher exklusiv gegen Sünder und Sünder: dadurch verächtlich hat viel von dem höchsten Ideal des ewigen, aus allen Stämmen und Völkern sammelnden, vom Logos durchwalteten Gottesreiches der an Jesu Predigt vom Himmelreich allerdings erinnert: nur drückt es die heilige, alle natürlichen Gefühle erlösende Starbheit, die kein Gebet zum göttlichen Helfer, keine ergebene Bittion, kein heiliges Verleiden mit den jodenden Schwachen zuläßt: nicht Drogen und noch weniger will der Stoiker, sondern brechen Taciturnitas „una ratio, vgl. Seneca ad Polyb. 9, 6 omnis vita supplicium — nullus portus nisi mortis).

Daß App. 17, 32 die „Denu“ nur die Entzürer, die ruhiger und ernster Abbrechenden — *si di vgl. R. 18a* — nur Stoiker seien, ist möglich nicht sicher: „Anerkennung“ war auch den Stoikern unerschöpflich (1 Kor. 15, 35). Daß den 17, 22b. 23b. 31b. hörenden „Philosophen“ *ἱστορίαι* und *ἀντιστοιχίαι* als eine „Stoa“ von „neuen Gottheiten“ erschienen sei, ist möglich. —

Klaus, *Alte Philos. u. Christentum 1884*; *Antik. u. Christ. Kultur 1895*; *W. Baumgarten*, *Die Antiken Seneca 1896*; *Winkler*, *zur Gesch. des Stoizs. 1878*; *Gesch. d. Philos. von: Krause, Zeller, Erdmann, Ritter und Preller.*

Stola, Stole heißt jene schmale, dem griechischen Orarium (s. d.) entsprechende, mit der Casul gleichfarbige und mit eingestickten Kreuzen verzierte Binde oder Schärpe, welche in der römischen Kirche von dem Diakon auf der linken Schulter, von dem Priester und dem Bischof um den Nacken getragen wird, so zwar, daß bei jenem die Enden über der Brust gekreuzt sind, bei diesem frei herabhängen, wie auch bei dem Priester im heiligen Dienst. Die Stola gehört nicht bloß zur Meßkleidung, sondern ist samt dem Chorrock bei jeder Amtshandlung anzulegen, weshalb die für eine solche gezahlte Gebühr den Namen „Stolgegebühr“ empfangen hat. Der Name Stola für das Orarium hat sich im Mittelalter gebildet, und seine Entstehung ist ebenförmig aufgeklärt, wie der Ursprung dieses heiligen Kleides überhaupt, das mehr ein Abzeichen als ein Kleidungsstück genannt werden muß. Siehe darüber den Art. Kleidung, geistliche Bd. IV. S. 3f. Das Wort Stola kommt von dem griechischen *stolē*, das ebenförmig die Rüstung, Kleidung im allgemeinen als ein einzelnes Kleidungsstück bedeutet. Der sacerdos legt die Stola an mit den Worten: *Redde mihi domine stola m immortalitatis, quam perdidisti in praevaricatione primi parentis, ut quamvis indignus accedo ad tuum sacrum mysterium, merear tamen gaudium sempiternum.*

Stolberg, Gräfin Anna, 1. Hebräerin, j. Luedelburg. — 2. Oberin von Bethanien, geb. 1819 in Peterawatban als Tochter des um die Diakonissenknechtchen verdienten, 1854 als königlicher Hausminister verstorbenen Grafen Anton, ward durch den Versterb ihres Vaters mit Pflichten für die innere Mission gewonnen, trat 1851 in das Diakonissen-Mutterhaus Bethanien in Berlin als Pfadfinderin ein und ward schon 1855 Oberin. Unter ihrer tüchtigen Leitung gelangte die Anstalt zu hoher Blüte; auch im dänischen Krieg, im böhmischen Feldzug, beim Hungersommer in Thüringen leitete sie als Oberin die barmherzige Hilfe der Anstaltschwesterinnen nicht nur, sondern ging allen in persönlicher Opferfreudigkeit voran. Aber im Lazarett zu Alben in Thüringen holte sie sich den Todestoss: sie starb am 17. Febr. 1868 am Nierenembus. Ihr väterliches Erbe vermachte sie ihrem geliebten Bethanien und anderen Wohltätigkeitsanstalten.

Stolberg, Graf Friedrich Leopold, einer der besten unter jenen Söhnen unserer Kirche, über die sie zu trauern hat, weil sie ihr den Rücken gefehrt haben, um sich der „wahren Mutter“, d. h. der römischen Kirche, anzuschließen. Man kann seine Bekehrungsgeschichte geradezu typisch nennen für eine ganze Gattung von Fällen, so deutlich findet sich hier alles vereinigt, was die Übertritte der mehr vom Gefühl als von kräftigem Denken und Willen geleiteten Menschen kennzeichnet. Er wurde am 7. November 1750 zu Brandeis in Ostpreußen geboren. Der Gegenstand des redaktionellen Christentums zur Auflösung aller positiven Lehre wußt schon in seine Jugend das tragische Licht der Zeit-

geschichte: mit Angst fast wachten die treugesinnigen Eltern darüber, daß der Unglaube der bewunderten Größen sich nicht in die Herzen fählen möchte. Sie hielten sich, Christian und eben der jüngere Bruder Friedrich Leopold, frei davon. Aber damit vertrug sich wohl, daß sie als echte Kinder des achtzehnten Jahrhunderts gegen Tyrannen donnerten und von der Freiheit, für die sie schwärmten, unklare Begriffe hatten. In Göttingen waren die Jünglinge Mitglieder des von schönen Idealen getragenen „Hains“ oder „Bundes“; Bundesbrüder wie der so ganz anders geartete Voß mußten schon deshalb mit Liebe an ihnen hängen, weil sie sich persönlicher Beziehungen zu dem in diesem Kreise leidenschaftlich verehrten Klopstock rühmen konnten. Auf einer Reise in die Schweiz lernten sie Lavater kennen; und das Urtheil über Friedrich Leopold, das dieser vielleicht mehr noch aus den Eindrücken seines Umgangs als aus seiner Physiognomie herauslas, hat sich nur bewährt: „zu lebendig, um zu ruhen; zu locker, um festzuhalten; zu schwer und zu weich, um zu fliegen — kein fester, forschender Teffinn, . . . immer der Empfänger, nie der tiefe Ausdenker.“ Es ging noch alles gut, solange Friedrich Leopold die edle, innerlich reiche und selbständige Agnes geb. von Witzleben als Gattin an seiner Seite hatte, die Voß noch lange nach ihrem Tode mit unvermindertem Feuer verherrlicht hat. Sie starb nach 6 jähriger Ehe; und eine tiefe ihn nun ergreifende Unruhe, ein schmerzliches Vermisfen konnte wohl in dem auflärerischen Berlin, wo er jetzt dänischer Gesandter wurde, am wenigsten befriedigt werden. Doch fand er sich eben hier von einem zweiten weiblichen Herzen verstanden: Sophie Gräfin von Hebern wurde 1790 seine Gemahlin. Sie hatte katholische Beziehungen, und manches in ihr neigte nach dieser Seite hin. Maßgebend aber wurde die Berührung mit dem bekannten Kreise frommer Katholiken in Münster. Fürstinberg, die Fürstin Galizin, Dverberg — sie schienen zu besitzen, was Stolberg fehlte, innere Gewißheit, Leben in wirklicher Heilandsnähe, Kräfte der Heiligung. Freilich, so tief auch der Eindruck war, den dieser Kreis wie eine „heilige Familie“ auf beide Gatten gemacht hatte, noch fehlte viel zu Entschluß und That; noch galt es innere Kämpfe jahrelang. Stolberg konnte doch nicht sofort vergessen, daß er lautere Christenpersönlichkeiten kannte, die keine Katholiken waren, wie Claudius, Lavater. Ebenso mußte die Erinnerung an Hamann wirken. Freilich, daß er seit 1793 mit seinem alten Freunde Voß an einem Orte, in Eutin, wohnte und seine Kinder in dessen Schule schickte, war für den Ausgang des Streites zwischen Protestantismus und Katholizismus nicht günstig. Denn gerade in diesem nüchternen, rechthaberischen Vertreter der Aufklärung trat ihm das immer schoffer entgegen, was ihm schon den Namen „Protestant“ immer verdächtiger machte. „Schon der Name Protestantismus — so schrieb Stolberg nachher — ist sprechend, weil er ein negativer ist; . . . dieser unruhige Geist wird seine Waffen bald gegen

sich selbst kehren und der ehrwürdigen Wahrheiten, die er bisher noch geachtet hat, sich berauben.“ Die Ministerischen unterließen nicht, ihn in Eindrücken dieser Art zu bestärken; so aufrichtig das Christentum der Fürstin Galizin war, so widerstand sie doch nicht dem Propagandageist ihrer Kirche; es reizte sie, einen so edlen Mann für diese zu gewinnen. Wie hätte sie anders als versichernd antworten können, wenn Stolberg 1798 an sie schrieb: „Ist Eure Kirche nicht das, wofür Ihr sie haltet . . ., alsdann müssen ich und die Meinen ohne sichtbaren Hirten, ohne Pfad, auf der unfruchtbaren Heide umherirren; und wie ist mir bange für meine kleinen Lämmer, welche unter Wölfen aufwachsen sollen!“ Man sieht, wie die Sorge um das Seelenheil seiner Kinder mitbestimmend gewesen ist; man sieht aber auch, wie ihn der allenthalben herrschende Nationalismus ängstigte. Er hatte in seiner Seele nicht die Tapferkeit, die doch einen Claudius in den Stand setzte, dem Evangelium zuzutrauen, daß es sich „hindurchwintern“ werde. Daß und wie sehr das Evangelium in seiner Kirche zu Hause zu sein doch noch das Recht hatte, das mußte er schon gar nicht mehr; er war in der That nicht genügend in der Lehre seiner Kirche bewandert. Heiligung war ihm „der Weg zur Wahrheit“; die Rechtfertigung scheint er vergessen zu haben. Dazu kam die „Christenverfolgung“ in Frankreich; die vertriebene Marquise von Montague wurde von Stolberg aufgenommen „wie jene Fremdlinge, die willkommene Gäste waren unter dem Zelt der Patriarchen“. Sie zog befreundete französische Geistliche heran, um seine letzten Verstandes Zweifel zu erledigen; Dverberg half mit. Die Beschäftigung mit Bossuet scheint das Letzte gethan zu haben. Am 1. Juni 1800, es war das Pfingstfest, legten beide Gatten in der Hauskapelle der Fürstin Galizin zu Münster das katholische Glaubensbekenntnis ab. Nach und nach verbreitete sich die Kunde. Voß brach mit ihm; Lavater und andere schrieben würdig. Er selbst hat seinen Schritt nicht bereut. War doch der Katholizismus, wie er ihn durch seine Befehrer kannte, derart, daß man dort alles Eristes lehren konnte, es sei nicht wahr, daß die katholische Kirche alle nicht katholisch Glaubenden als Keger verdamme, sondern sie rechne „mit dem heil. Augustinus nur diejenigen als Keger, die aus Hochmut oder aus anderem bösen Grunde fortfahren, ihre Glaubensirrtümer zu behaupten“. — Sein Leben war von nun an fleißigen Studien und schriftstellerischen Arbeiten gewidmet. Wie er, mit-erhoben durch die Bewegung der Freiheitskriege, in Klopstock'scher Weise vom Vaterlande sang, ist bekannt; man hört in diesen Ritterliedern einen Vorklang zur Romantik. In 15 Bänden schrieb er eine nicht vollendete „Geschichte der Religion Jesu Christi“, die vielen anderen eine Brücke nach Rom hin geworden sein soll. Voß aber und Gefinnungsgenossen wurden aufs ärgste dadurch erbittert, daß Stolberg durch einige Abhandlungen den Verdacht gegen sich erweckte, reaktionärer Politiker zu sein. Nun

inwiefern Boß 1819 seine berühmte Schrift „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ Stolberg konnte eine „kurze Abfertigung“ nicht mehr vollenden; er starb am 5. Dezember 1819, betrübt, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er keinen Groll gegen Boß hege und die Seinen für diesen beten möchte. 1820 wurde Stolbergs letzte Schrift gedruckt: „ein Büchlein von der Liebe“. Alles in allem wird Grundriß 1812 das Richtige am kürzesten gesagt haben: „Der Schwache ward verzagt in dem heißen Streit zwischen Wahrheit und Irrtum und begab sich, um Hilfe zu gewinnen, unter die Auktorität.“ — Vgl. Rabnis, Stolberg und Boß, 1876. Nielsen, Aus dem Leben der kath. Kirche im 19. Jahrhundert, 1882.

Stolberg-Wernigerode, Heinrich Ernst Graf von, f. Heinrich Ernst.

Stolgebühren, f. Abgaben, kirchliche.

Stoll, 1. Joachim, Hofprediger in Nappoldsweiler, Schwager Speners, der in seinen theologischen Vorträgen erst auf ihn zu sprechen kommt, 1615 geboren, studierte in Straßburg und wurde 1647 vom Grafen von Nappoldstein zum Hofprediger berufen und von dessen Erben, dem Pfalzgrafen Carl von H. von Zweibrücken-Birkenfeld, in dieser Stellung, die er selbst zu verlassen durch kein noch so verlockendes Anerbieten bewogen werden konnte, bis an seinen Tod, den 21. April 1678, beibehalten. Er war der erste Lehrer Speners, dessen älteste Schwester er 1660 heiratete, und Spener rühmt ihn wiederholt als einen ebenso gewissen als andächtig frommen Mann, dessen luthertischer Unterricht und Musterpredigten „ihm und andern das wahre Christentum eingepflanzt“ haben. Dagegen urteilt er über die wenigen von ihm gedruckten Predigten, daß darin zwar ein reicher Schatz an Gedanken enthalten sei, aber er hätte wünschen mögen, daß er seinen Stylus auf eine verständlichere Art hätte zu temperieren gesucht, damit nicht nur Gelehrte, sondern auch andere sie hätten besser verstehen mögen. Desto einfältiger waren

seine *theologische Predigten*, in denen vornehmlich Spener die Kunst, das Evangelium „in die Herzen und Gemüther zu bringen“. In seiner einzigen ausführlicheren Schrift „Fernere Gedanken eines andern christlichen und wohlverstandenen Theologi“, die als Anhang zu Speners *Pia Desideria* erschienen, tadelt Stoll die „abgeschmackten Allegorien, die kindischen Reimgewaltspiele, die florierende in die Kirche eingeführte Kammermusik oder vielmehr italienischen Kapellengelächter“ und bringt darauf, daß man alle und jede Worte der Schrift nach dem kleinsten Buchstaben und Pünktlein sorgfältig bedekte und das köstliche Gold der göttlichen Wahrheit durch seine weltlichen Künste verdränge. Vgl. Abbrich, Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsass, Bd. III.

2. *Stoll*, Komponist der *Stollmessen* „Von einer Jungfrau auferstern“ und „Christus verstanden von des Todes Banden“, erst 1800 in Berlin, 18. 1. 1891 in Potsdam, 1890 in Berlin in Bismarck.

Stolchagius, Mathias, Liederdichter, Ad-

treuer Gott, Herr Jesu Christ“; „Die liebe Sonn sich von uns wendt“, 1689 Pfarrer zu Zglau in Mähren.

Stolz, 1. Alban Psidor, römisch-kathol. Volkschriftsteller, worin seine Hauptbedeutung liegt, nebenbei theologischer Professor der Pastoraltheologie und Pädagogik zu Freiburg i. B. Er ist geboren am 3. Februar 1808 zu Bühl in Baden als der Sohn eines Apothekers, der sich sehr wenig um ihn kümmerte. Von einem unverheirateten Vetter, einem wohlhabenden Kaufmann zu Rastatt, wurde er während der 8 Jahre, in denen er das dortige Lyceum besuchte, erzogen, studierte in Freiburg Theologie, dann allerlei in Heidelberg, wo er so ziemlich an allen christlichen Grundfragen zweifelte, aber im Nov. 1831 mit einem Male sich zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der römischen Kirche entschloß. Er studierte darauf die Schriften Hirschers, welcher ihn später sehr begünstigte und 1843 es trotz vielseitigen Widerspruchs dahin brachte, daß St. zuerst Repetitor am Konvikt zu Freiburg und später Doktor und Professor der Theologie an der Universität daselbst wurde. Als Professor ist er auch am 16. Okt. 1883 zu Freiburg gestorben. St. ist kein Gelehrter gewesen, er schritt nicht mit der Wissenschaft fort und konnte über die Büchergelehrten lächeln; aber er war sehr praktisch und originell angelegt und hat durch seine oft treffenden, witzigen, aber auch barocken Einfälle, die er namentlich in seinem berühmten „Kalender für Zeit und Ewigkeit“ (1843—84) zum Besten gab, viele tausend Leser gefunden und für den Glauben seiner Kirche und die christliche Sittlichkeit gewirkt; dabei aber auch, wo er konnte, seinem Haß gegen die Protestanten (und Frauen!) Ausdruck gegeben. Erwähnenswert ist aus seinen vielen Schriften auch noch seine „Legende oder christlicher Sternhimmel“. Sein Leben hat er selbst beschrieben in seinen vielen Tagebüchern, woraus J. Schmidt 1885 einen Auszug „Nachtgebet meines Lebens“ herausgegeben hat (bei Herder, Freiburg). — 2. Joh. Zaf., Herausgeber des 1812 für die evangelisch-reformierte Gemeinde in Bremen erschienenen Gesangbuchs, worin er auch einige eigne Lieder aufgenommen, geb. 1753 in Zürich, gest. 1821 daselbst, bis 1811 Primarius an St. Martini in Bremen.

Stölzel, 1. Gottfr. Heinr., tüchtiger Tonsetzer, geb. 1690 zu Grünstädt im Erzgeb., gest. 1749 als Kapellmeister in Gotha, Komponist von Kirchenfantaten für den Vor- und Nachmittagsgottesdienst jeden Sonntags, mehrerer Passions- und Weihnachtsmusiken und einer berühmten *Missa canonica*. Auch die Melodie „Nun Gott Lob! es ist vollbracht“ ist von ihm. — 2. Wilh. Friedr., luth. Theolog und Liederdichter („Gott ist getreu, sein Herz, sein Vaterherg“; „Am liebsten steh ich dir“), geb. 1726 in Gotha als Sohn des Vorigen, gest. 1783 als Oberhofpfr. und Gen.-Sup. das. Er war bei der Redaktion des „Verbesserten Gotha'schen Gesangbuchs“ von 1778 beteiligt und machte sich um die Reorganisation des Gotha'schen Gymnasiums verdient.

Stölzlein, Bonifacius, Dichter des Liebes „Alles Gut der Welt ist flüchtig“, geb. 1603 in Giengen, gest. 1667 als Pfarrer in Kuchheim bei Ulm.

Stoppeln dienen in der Bibel häufig als Gleichnis für das, was nichtig und leicht vergänglich ist und deshalb schnell spurlos verschwindet, 2 Mos. 15, 7 u. ö.

Stör, Stephan, verteidigte in einer am 16. Febr. 1524 zu Basel gehaltenen Disputation das Recht des Klerikers auf die Ehe, nachdem ihn als Priester zu Wirthal (Basel) die Reformation wegen seines Konkubinats ins Gewissen getroffen, und ließ sich hiernach zur Genugthuung seiner Gemeinde trauen. Im J. 1527 soll er sich an einem Bauernaufstand beteiligt haben. Vgl. Hagenbach, Desolampad und Mykonius, Elberf. 1859.

Storax (*Styrax officinalis*), ein Baum, der kleine Rüsse trug und dessen Harz als Räuchermittel diente (s. Stacte), ist nach den LXX 1 Mos. 30, 37 gemeint; Luther sagt: Pappelbaum, s. d.

Storch wird erwähnt und richtig so genannt Jer. 8, 7; Sach. 5, 9 und Hiob 39, 13, während in den Verzeichnissen der unreinen Tiere 3 Mos. 11, 19 und 5 Mos. 14, 18, desgleichen Ps. 104, 17 dasselbe Tier „Reiger“ übersezt ist und Storch ein anderes heißt, welches den Wasgeier bezeichnet.

Storch, Nikolaus, einer der Zwidauer Propheten, ein Hauptführer der Schwarmgeister zur Reformationszeit, war um 1520 Tuchweber zu Zwidau. Da er vorgab, religiöse Offenbarungen durch den Engel Gabriel zu empfangen, wurde Th. Münzer (s. d.) auf ihn aufmerksam und richtete mit ihm ein Konventikel ein, dessen Haupt Münzer war, während St. an der Spitze der Laien stand. Als Nicol. Hausmann, Pfarrer zu Zwidau, ihn bekämpfte, flüchtete er sich mit Stübner und Marc. Thomae nach Wittenberg zu Karstadt, wurde aber von dort durch Luthers bekannte Rückkehr aus der Wartburg vertrieben. Nachdem er mit anderen im Thüringischen die Bauern aufgehetzt hatte, trieb er zu Hof in Bayern eine Zeitlang sein Wesen und sammelte sich dort wieder Anhänger. Während des Bauernkrieges gelang es ihm, nach München zu entfliehen, wo ihn aber Gottes Strafe ereilte, denn er starb als unbekannter Fremdling im Spital 1525. Die über ihn in den Chroniken von Zwidau und Hof, sowie in Wagners einfältigem Bericht, „wie durch Nikolaus Storden die Aufruhr in Thüringen und umliegenden Revier sei angefangen worden (1597), Auszug davon in Zeutrels monatl. Unterredungen, Jahrg. 1694 gegebenen spärlichen Andeutungen lassen erkennen, daß St. ein spirituellistischer Kommunist gewesen ist, dessen Ziel war, ein Gottesreich in irdischer Herrlichkeit zu gründen und die bestehende Gesellschaftsordnung nach seinen Offenbarungen umzuändern. Er verworf den Ghestand, alles Privateigentum, die Kindertaufe, die Predigt des göttlichen Wortes, lehrte Freiheit des Fleisches und gebot, die Obrigkeit abzuweisen oder zu töten.

Storjohann, Johann Karl, seit 1895 Hauptpastor in Nas bei Christiania, der nordische Widern, denn er trat mit derselben Energie, Warmherzigkeit und Selbstverleugung für die Hebung religiös-sittlicher Verhältnisse ein, wie dieser, wenn auch seine Thätigkeit sich weder auf die innere Mission noch auf sein Vaterland beschränkte. Geboren den 15. Aug. 1832 zu Bergen, erst zum Kaufmann bestimmt, trieb ihn seine brennende Liebe zum Herrn, Theologe zu werden, und von 1853 an lag er diesem Studium, unter anderm auch in Erlangen, ob. Darauf ward er Prediger an der deutschen Kirche in Bergen und Direktor einer Knaben Schule, als welcher er unter anderem die Ausriistung des ersten nordischen Missionschiffes „Gieser“ betrieb. Auf einer nach Schottland zum Studium des dortigen Schul- und Kirchenwesens unternommenen Reise fiel ihm die geistliche Vernachlässigung der nordischen Seeleute in den schottischen Häfen, besonders in Leith, schwer aufs Herz, und er ruhte nach seiner Rückkehr nicht eher, als bis 1864 in Bergen die „Gesellschaft für Verlinkung des Evangeliums unter den skandinavischen Seeleuten in fremden Häfen“ entstanden war, womit er den Grund zu der in großem Segen wirkenden Seemannsmission (s. d.) legte. Durch seine rastlose Energie gelang es ihm, der Seemannsmission in ganz Skandinavien und auch in Finland warme und opferfreudige Freunde zu gewinnen. Aber auch für die arbeitende Bevölkerung der Heimat schlug sein warmes Herz. So hielt er als Pastor der inneren Mission in Christiania, wo er auch eine Zeitlang das Amt eines Zuchthauspastors bekleidete, den Fabrikarbeitern der Vorstädte geistliche Vorträge in Sälen, die er mietete, kaufte oder baute, wozu er immer dank seiner gewaltigen und überzeugenden Rednergabe große Summen zur Verfügung gestellt bekam; gründete die „Sonntagsgesellschaft“ zur Bekämpfung der Sonntagsarbeit; gab 1876 ein Sonntagsblatt heraus, in welchem er namentlich durch gute Originalartikel und Erzählungen, sowie durch Übersetzung englischer Aufsätze zur geistlichen und sittlichen Hebung der arbeitenden Stände beizutragen suchte. Seine gewandt geschriebenen und von christlichem Geist durchwehten Erzählungen erschienen dann in Separatbänden, wodurch er 1876–78 eine förmliche Volksliteratur schuf. Eindrücke aller Art, empfangen auf seinen Reisen, die er teils im Interesse und Auftrag der Seemannsmission (nach den Häfen Englands, Schottlands, Skandinavien, Frankreichs, sowie nach Konstantinopel), teils als Marinepfarrer (nach Spanien), teils im Interesse der Heidenmission (1891/92 Reise um die Welt, bes. Nordamerika mit längerem Aufenthalt in China und bei den Santals in Ostindien), teils Studien halber (Palästina) machte, wußte er in glühenden Farben in Vorträgen und Büchern wiederzugeben. 1880 gründete er in Christiania mit Samuel Fjonn ein Seminar für Männer, die in reiferen Jahren zum Studieren sich entschlossen, und 1883 ebenfalls ein Predigerseminar („Lutherseminar“),

in welchem Geistliche für die in Amerika und Australien zerstreuten Norweger ausgebildet werden. Auch seine literarische Thätigkeit ist eine vielseitige: Er gab teils Übersetzungen ausländischer Werke Wüchels Lebenserinnerungen, Caspar's Daniel's Commentar heraus, teils führte er solche ein (Rathfuss' Elisabeth, Desha's Streiten's Schriften). Von seinen theologischen auf selbständigen Forschungen beruhenden Werken sind erwähnenswert: Schriften über Davids Psalmen (3. T. deutsch erschienen); und „Sind die Mosebücher echt?“ worinnen er als Schüler Green's die moderne Austerkritik erfolgreich bekämpft; ferner „Rechtfertigung und Veröhnung“, „Leben Jesu.“

Störl, Joh. Geo. Christian, geistlicher Tonseher, geb. 1676 in Kirchberg (Hohenlohe), musikalisch gebildet bei Pachelbel in Nürnberg, Tob. Fischer in Wien und außerdem in Italien, gest. 1730 in Stuttgart, wo er seit 1704 Hofkapellmeister und Organist war. Er gab das erste württembergische Choralbuch u. d. T. „Choral-Schlagbuch“, Stuttg. 1711 heraus, worin sich von ihm selber 8 Melodien befinden (darunter „Ein Lämmlein geht und trägt die Saute“). Auch die 2. Ausgabe besorgte er u. d. T. „Neubezogenes Davidisches Harpsien- und Walter Spiel“, Stuttg. 1721. Die folgenden Ausgaben 1744 ff. sind von Stözel, Hofkapellmeister, über den weitere Personalien fehlen.

Storr, J. Gottlob Christian, Professor der protestantischen Theologie, geb. zu Stuttgart im Jahre 1746, gest. ebendasselbst 1805 als Oberhofprediger und Konsistorialrat.

Als Sohn des wegen seiner sächlichen Frömmigkeit allgemein geachteten württembergischen Konsistorialrates Joh. Christian Storr (gest. 1773) hatte er schon als Knabe nachhaltige religiöse Eindrücke empfangen und war auch früh zum theologischen Studium bestimmt worden. Mit 16 Jahren bezog er die Landesuniversität Tübingen, wo er sein Studium damit begann, daß er längere Zeit ausschließlich auf die Lektüre des Neuen Testaments verwandte. Unter seinen Lehrern verehrte er besonders seinen nachmaligen Schwiegervater, den frommen und gelehrten Bengelianer Reuß, welcher den jugendlich begeisterten Storr noch mehr in seiner Liebe zu Gott durch seine Predigten und seinen endeten Studium (1768) machte Storr mehrere wissenschaftliche Reisen und wurde im Jahre 1775, nachdem er vorübergehend als Repetent in Tübingen und als Vikar in Stuttgart thätig gewesen war, als außerordentlicher Professor für Philosophie, seit 1777 auch für Theologie nach Tübingen berufen. Hier hat er sowohl als Dozent und Prediger (1780 wurde er zum ordentlichen Professor ernannt) sich besonders auch durch seine zahlreichen Schriften eine sehr segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Er wirkte er bei dem allen wie durch die Treue seines Gedächtnisses und die unermüdete Schärfe seines Verstandes so be-
sonders auch durch seine zahlreichen Schriften eine sehr segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Er wirkte er bei dem allen wie durch die Treue seines Gedächtnisses und die unermüdete Schärfe seines Verstandes so be-

Seine theologische Bedeutung liegt darin, daß er der Begründer der älteren Tübinger Schule ward, deren Standpunkt bekanntlich der des „biblischen Supranaturalismus“ war. Als ein entschiedener Gegner des geistlosen Nationalismus und dessen Nichtachtung gegenüber der Autorität der heiligen Schrift hielt er an der Wahrheit und Notwendigkeit einer christlichen Offenbarung fest. Sowohl seine exegetischen als besonders auch seine dogmatischen Schriften und Studien, welche letzteren er sich, wenn er auch selber gerade kein spekulativer Kopf war, je länger desto mehr zuwandte, beweisen diese seine Achtung vor der heiligen Schrift. Das von ihm herausgegebene „Lehrbuch der Dogmatik“ wurde in Württemberg jahrzehntlang allgemein gebraucht.

Im Jahre 1797 wurde Storr als Oberhofprediger nach Stuttgart berufen. In dieser arbeitsreichen Stellung, in welcher er zu wissenschaftlichen Studien nicht mehr so viel Zeit fand, wie er wohl wünschen mochte, verblieb er bis an seinen Tod. Nachdem er noch am 16. Dezember 1804 seine letzte Predigt wie immer vor vielen Zuhörern gehalten hatte, starb er am 17. Januar des nächsten Jahres. — 2. Joh. Christian, trefflicher schwäbischer Geistlicher und Liederdichter, geb. 3. Juni 1712 in Heilbronn als Sohn des durch eine lebensvolle Orthodoxie hervorragenden Stadtpfarrers Joh. Philipp St. Früh verwaist, durch ein schweres, aber dann geheiltes Augenleiden zur Frömmigkeit erzogen, trat er nach dem Besuch des Seminars in Denkendorf (Bengel) 1731 in das Tübinger Stift ein, wo er sich ernstlich beehrte. Nach Verwaltung mehrerer Vikariate ward er 1743 Pfarrer zu Hirtau bei Calw, 1744 Diaconus zu St. Leonhard in Stuttgart und noch in demselben Jahre ohne sein Zuthun Hofkaplan: nur um nicht der Menschenfurcht geziehen zu werden, hatte er angenommen. Durch ein offenes Zeugnis auf der Kanzel wider eine bei Hofe geplante Mänselade zog er sich die Ungnade des üppigen katholischen Herzogs Karl Eugen zu; durch das Dazwischentreten des Konsistorialpräsidenten Wilsing und seines väterlichen Freundes Bengel entging er aber mit Ehren der ihm drohenden Absetzung. Als begabter Prediger, dessen Rede „bald wie gewaltige Ströme, bald wie ein sanftes Öl fließen“ und mit dem Namen Tugend gekrönt wurden, wie als trefflicher erbaulicher Schriftsteller erhielt er verschiedene Rufe in ehrenvolle auswärtige Ämter, er lehnte sie aber alle selbstlos ab. Im Jahre 1757 wurde er Stadtpfarrer an St. Leonhard, 1759 Stiftsprediger und Konsistorialrat, 1765 Prälat von Herrenalb, 1772 unter Enthebung von der Stiftspredigerstelle wegen Kränklichkeit Prälat von Alpirsbach, verschied aber schon 1773. Er veröffentlichte: Predigten über die sonn- und feiertäglichen Episteln und feiertäglichen Evangelien 1750 (nach Bengels Zeugnis über seine Predigten insgemein „durch geistliche Weisheit und Verstand, durch eine reiche und edle Sprache und durch eine treffliche Anordnung“). Storr hat mit einer

Anleitung zum heilsamen Gebrauch des Wortes Gottes 1757; ferner die noch jetzt viel gebrauchten ästhetischen Schriften: Christliches Handbuch zur Übung des Gebets 1756; Lautere Milch des Wortes 1755. Von seinen geistlichen Liedern sei nur das „viele hundert aufwiegende Kernlieb“: „Es ist etwas des Heilands sein“ (im Leipziger Gesangbuch von 1844: „O sel'ger Stand, in Christo sein“) an dieser Stelle erwähnt. Vgl. Koch³, Bd. 5, S. 99 ff.

Störung des Gottesdienstes, *turbatio sacrorum*, vorfällige Hinderung oder Störung des Gottesdienstes oder einzelner gottesdienstlicher Berrichtungen einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft in der Kirche oder an einem anderen, zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte durch Erregung von Lärm oder Unordnung, ist in den verschiedenen Perioden mit verschiedenen Strafen bedroht. Bis ins vorige Jahrhundert stand die Todesstrafe auf der gewalthätigen Verhinderung des amtierenden Geistlichen, für die leichteren Fälle war die Abmessung der Strafe dem jeweiligen Richter, bezw. Konsistorium überlassen. Seitdem ist die höchste Strafgrenze herabgesetzt (in Deutschland 3 Jahre Gefängnis, dagegen in Österreich z. B. 10 Jahre schwerer Kerker), aber doch noch so hoch bemessen, daß die Störung des Gottesdienstes zu den schwereren Vergehen, bezw. Verbrechen zählt.

Stosch, 1. Bartholomäus, kurbrandenburgischer Hofprediger; geb. am 12. September 1604 zu Strehlen in Schlefien, besuchte seit etwa 1620 das berühmte Schönauische Gymnasium zu Beuthen a. d. O. und seit 1626 die Hochschule zu Frankfurt a. O., wo die theologische Fakultät durchweg der reformierten Lehre zugeworfen war. — Stosch wirkte nach beendigten Studien längere Zeit als Hauslehrer in preussischen Adelsfamilien, machte größere Reisen nach Holland, Frankreich und England, kehrte 1640 nach Preußen zurück, wurde Pfarrer zu Bitten in Livland und predigte zum Osterfeste 1643 vor der Kurfürstin-Mutter Elisabeth Charlotte in Königsberg. Noch in demselben Jahre wurde er vom Kurfürsten zum Prediger bei der Kirche zur heiligen Dreifaltigkeit in Cölln an der Spree, wie auch zum Hofprediger berufen, bald in die unmittelbare Umgebung des Kurfürsten Friedrich Wilhelm (und namentlich seiner Gemahlin Luise Henriette) gezogen und im Jahre 1659 wegen seiner „sonderbaren Erudition und Geschicklichkeit“ zum Konsistorialrat ernannt. Nun konnte er auch auf kirchenpolitischen Wegen von seinem reformierten Bekenntnis aus die Wiedervereinigung aller Evangelischen betreiben. Stosch starb im Februar oder März des Jahres 1686. Über ihn ist zu vergleichen, was Hugo Landwehr in seiner kurzen, aber inhaltsreichen und lichtvollen Biographie Bartholomäus Stosch. Ein Lebensbild gegeben hat. — Wir danken es dem Verfasser, daß er in diesem, aus den Quellen geschöpften Lebensbilde einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Verständnis der Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten geboten hat; er hat sich in die Streitliteratur des sieb-

zehnten Jahrhunderts vertieft, um der vielfach „mit einer gewissen Animosität“ behandelten lutherischen Richtung gerecht zu werden. Bei der Sektüre der zahlreichen in der königlichen Bibliothek zu Berlin befindlichen Streitschriften gewinnt jeder Unbefangene die volle Überzeugung, daß es auch hier heißt: *liacos muros intra peccatur et extra*. Die Reformierten sind um nichts friedfertiger als die Lutheraner; sie sind wohl geschmeidiger, aber die Lutheraner sind konsequenter, und so herrliche Typen wie einen Lic. Reinhardt, Paulus Gerhardt sucht man im reformierten Lager vergebens. Auch Stosch gehörte, wie sein Lebensgang zeigt, nicht gerade zu den Friedfertigen, die dem Gegner nichts Böses nachsagen. Auch er belegte die Gegner mit allerhand Titeln, die diese sicher nicht als Schmeicheleien angesehen haben. Sie sind ihm „hizige Jelen“, „undantbare Jelen“, „zant-süchtige Theologi“, „lutherische Anatomisten“, „aufgeblasene Glananten“, „zant-süchtige Friedens-förner“ u. f. w. Die dogmatisch abweichenden Lutheraner sieht er als irrende Schafe an, die noch befehrt werden müßten. Gerade dieser Gesichtspunkt war ein Grundirrtum der Reformierten, „der die Lutheranen häufig gegen sie aufbrachte“. Unter des Oberpräsidenten Otto von Schwerin Leitung nahm Stosch seit 1659 als Konsistorialrat an den gegen das Luthertum gerichteten Plänen teil, namentlich am Erlaß der Toleranzedikte, welche die Toleranz nur wollten, soweit sie den Reformierten Vorteil brachte. Es ist übrigens bisher nicht aus den Akten erwiesen, ob Stosch feindlich gegen Paulus Gerhardt aufgetreten ist. Die Art dagegen, wie Stosch namentlich mit Veröffentlichung vertraulicher Briefe gegen seinen Amtsbruder Andreas Fromm vorging, stimmt tatsächlich mit der Schilderung überein, wie sie seinerzeit D. August Wildenhahn in seiner bekannten vollstümlichen Biographie P. Gerhardis gegeben hat. Landwehr erkennt in Stosch einen hervorragenden Kanzelredner damaliger Zeit, rühmt namentlich den Gedankenreichtum seiner Predigten, fügt aber hinzu: „Weniger dagegen kann ich mich mit ihrem dogmatischen Inhalt befreunden“. Es fehlte hier offenbar an Klarheit und Konsequenz, namentlich bezüglich der Gnadenwahl. Das erkennt man zur Genüge aus den von Landwehr a. a. O. mitgeteilten Proben, wenn man auch hätte wünschen mögen, daß Landwehr seinem Versuch, die dogmatischen Ansichten von Stosch aus dessen Predigten festzustellen, etwas mehr Raum verfaßt hätte, da er hierüber kaum anderthalbe Seite gibt. — Aus der Reihe der von Stosch verfaßten Schriften erwähnen wir hier nur zwei, nämlich 1. Frage: Ob und wie weit die Evangelischen Reformierten und Lutherischen ohne Verletzung der göttlichen erkannten Wahrheit und der christlichen Liebe im Geist — brüderlicher Friedfertigkeit und Einträchtigkeit leben sollten und könnten? Erklärt in einer Predigt aus Röm. 15, Vers 5 f. 1661, 70 S. — 2. Summarischer Bericht Von

der Märlischen Reformierten Kirchen Einträchtigkeit mit andern in und außer Deutschland reformierten Gemeinden 1666 (8 S.), 2. Aufl. 1685. Von derselben gibt es auch eine lateinische Uebersetzung: *Succincta expositio*, 1666, *recusa a*. 1685. — 2. Friedr. Wilh. von, Sohn des Vorigen, verfaßte als kurfürstl. Sekretär und Hofrat in Berlin anonym: *Concordia rationis et fidei sive Harmonia philosophiae moralis et religionis christianae* 1692, worin er spinozistisch den Unterschied zwischen Gott und Natur, zwischen Seele und Leib, zwischen Christentum und Naturgesetz aufhob. Das Buch machte weites und peinliches Aufsehen. Endlich ward eine Kommission eingesetzt, vor welcher sich der bekannt gewordene Verfasser verantworten sollte. Nach anfänglichem Widerstreben widerrief er und ward dann 1701 bei der Krönung geadelt.

Stoß, Veit, 1438 (?) in Nürnberg geb., von 1477—1496 in Krafau, seitdem wieder in der Heimat thätig; † 1533. In seinem privaten Leben war er nicht ohne Mädel; aber als Künstler entfaltete er in Steinbildnerei und Erzgießerei, auch im Kupferstich, vor allem aber in der Holzschnitzkunst eine bedeutende Thätigkeit, von welcher u. a. die Kirchen zu St. Sebald (Kruzifix und Reliefs), St. Lorenz (Englischer Gruß) und St. Jakob (Pieta) sowie das germanische Nationalmuseum (einige Madonnaen u. dgl.) in Nürnberg, ferner die Pfarrkirche in Schermbach (Altarschnitzereien) und die Frauenkirche in Krafau (Hochaltar) hervorragende Proben aufweisen. Von dem Geiste der Renaissance ergriffen, suchte er die Schranken der mittelalterlichen Kunst zu durchbrechen und, von Konventionellem frei, die Natur in ihre Rechte zu setzen. Lütke rühmt an seinen Werken „zarte Innigkeit und Anmut, milde Weichheit der Form und einen bei aller Lebendigkeit doch klar entwickelten Reliefstil“.

Stöckel, Johann, vielgewandter und wandlungsfähiger Theolog unter den Epigonen der Reformationszeit, geboren 1524 zu Kitzingen in Franken, begann, seit 1550 Hofprediger in Weimar, als Glacianer, verfaßte als solcher 1558 mit Mörlin und Musäus die „Weimarer Konfutation“, nahm als Superintendent von Heldburg, wohin er noch 1558 gekommen war, im Gefolge Johann Friedrichs des Mittleren 1560 an der von Kurfürst Friedrich veranstalteten Heidelberger Disputation mit Baum und Caspius teil, hier aber nur den Ruhm eines gewandten Lateiners erringend, und forderte noch 1561 auf dem Raumburger Fürstentage im Verein mit Mörlin und Chyträus die Unterdrückung der Invariata. Eine Entfremdung zwischen ihm und seinen bisherigen Gefinnungsgenossen bahnte sich zuerst an, als er im Widerstand mit denselben 1561 dem Herzog bei der Veranlassung des Weimarer Konsistoriums behilflich war und selbst ein Mitglied desselben wurde. Da vermittelnde Superintendente der inoffizielle Konfession, die er 1562 zu Straßburg in der *Constitutio* schrieb, befriedigte beide Parteien nicht und erweiterte den Bruch mit den strengen

Lutheranern. Im selben Jahre wurde er Professor der Theologie an der Universität Jena, 1564 auch erster Doktor der Theologie derselben, mußte aber bei der Restitution der Glacianer durch Johann Wilhelm 1567 weichen und erhielt im folgenden Jahre durch den damals für die Philippisten eingenommenen Kurfürsten August die Superintendentur zu Birna, wurde auch dessen Beichtvater und war 1573 Mitglied der Visitationskommission, welche im Dienste des damals die vormundtschaftliche Regierung in den Herzogtümern führenden Kurfürsten die Glacianer aus Weimar vertrieb, besam aber dafür auch seines Fürsten Zorn beim Sturz der Kryptocalvinisten zu fühlen und starb als Gefangener auf dem Schlosse Senftenberg 1576.

Stözel, Joh. Geo., j. Störl.

Strabo (des Namens Bedeutung: bei Str. Walafrid), geboren 63 (66?) vor Christo in Umasia (Kappadocien), gest. 20 n. Chr. unter Augustus (und Tiberius) fast die ganze damals bekannte Welt (mit Ausnahme des westlichen Europa) durchwandernd und eingehend (historisch, topographisch) beschreibend (unter Ausnutzung vieler uns verloren gegangener Quellen). Seine griechisch geschriebene *Erkunde* ist nach Fülle und Zuverlässigkeit des Inhaltes den gleichzeitigen Werken des Diodor von Sicilien und des Dionysius von Halikarnass (beide auch in griechischer Sprache schreibend) weit überlegen; in 17 Büchern legt er nieder, was eigene Anschauung und Erfahrung, Volksmund und Sprichwort, ältere Dichter und Prosaiker (Homer, Hesiod, Pindar, Euripides u. a.) übermittelten. Seine Belesenheit rettete uns Fragmente verlorener Schriften (z. B. IX, 3 Pindars Melodie über Delphi, in diesem *Erdbabel* d. i. Erdmittelpunkte hätten sich des Zeus von Ost und West ausgesandte Adler getroffen; VIII, 6 Verse aus Euripides, die Messeniens Fruchtbarkeit schildern). Seine Anschauung ist oft plastisch und poetisch (Peloronnes gleich VIII, 2 einem Platanenblatte und VIII, 4 einem Stiere, der an beiden Hörnern — Zithone und Akroforinth — zu fassen sei). Seine mathematische Geographie geht über Eratosthenes hinaus: sie spricht öfters und meist richtig über Wärmeverteilung, Meeresströmungen, Einwirkung der Vulkane auf Bodenhebung und Boden Senkung, Zusammenhang der Gebirgszüge; das Festland zwischen Westeuropa und Ostasien ahnte Strabo. So lieferte er dem (um 150 n. Chr. die Geographie des Altertums abschließenden) Ptolemäus feste Bausteine für dessen (durchs ganze Mittelalter gültige) Weltsystem. Für neuentstandene Zeiteindrücke, Topographie, Einzelereignisse z. B. Pauli Reisen und Briefadressen) bietet Strabo wertvolles Material.

Ausgabe: bei Tauchnitz, 1873: über Strabos Quellen und Glaubwürdigkeit: Meier im Programm der Fürstenschule zu Gimmna 1893.

Strabo, Walafrid (Walahfrid), ist wahrscheinlich zu Anfang des 9. Jahrh. wohl nicht als Angelsachse, sondern als Schwabe nahe dem Oberrhein geboren, im Lande quam nos Ala-

manni vel Suevi incolimus'; soll seine Studien in St. Gallen (unter dem Presbyter und späteren Abte (842 bis 872) Grimald, vgl. Leben Ludwigs des Frommen cap. 47), Reichenau (unter Lato), Fulda (unter Hahabanus Maurus, der 847 Erzbischof von Mainz wurde) gemacht haben; ward 842 Abt des damals wissenschaftlich mit St. Gallen wetteifernden Benediktinerklosters Reichenau und starb als solcher am 17. Juli 849 während einer politischen Reise zu Karl d. Kahlen. — Sein Nebenname Strabus (so latinisiert er *στραβός* und *στραβών*, beide adjectiva = *στρεβλός* von *στρίψω*, und den Eigennamen *Στράβων* d. i. schiefsehend, schielend, eigentlich verkehrt) hat den deutschen Hauptnamen Walafrid lange Zeit verdrängt, da er sich selbst als Strabus citiert. Er war ein stilistisch, inhaltlich, durch große Belesenheit ausgezeichnet, überaus fruchtbarer Schriftsteller (Historiker und Exeget), der bis ins 17. Jahrh. kirchliche Autorität blieb.

Seine Gedichte besingen meist Thaten der Apostel und Märtyrer, deren Festtage sie ausdeuten; das lyrische Lied hortulus erinnert von ferne an Vergils Georgica und schildert die Zier- oder Nutzpflanzen des Klostergartens. — Die archäologische Schrift de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum gibt in 31 kurzen Kapiteln Auskunft über Ursprung und Entwicklung kirchlicher Riten, Zeremonien, Bauten, Gebete, Bilder, Sacramente. Betreffs Bilderverehrung und Bilderverhöhnerei hält er die von Alcuin gezogene Mittellinie ein; betreffs des heil. Abendmahles betont er die Gedächtnisfeier: nicht des Rabbertus Transsubstantiationslehre, sondern, zwischen Rabbert und Ratramnus vermittelnd, die Impanation d. i. Konsubstantialität. — Seine Überarbeitung des vom Reichenauer Mönche Wetti(nus) um 817 geschriebenen und dem St. Gallener Abte Gozbert gewidmeten Lebens des heil. Gallus ist in gutem Latein geschrieben (deutsch von Pottstast, 2. Aufl. von Wattenbach eingeleitet 1888). — Das umfangreichste, ein Jahrtausend lang die katholische Predigt und Schriftauslegung beherrschende Hauptwerk Ws sind die glossae ordinariae, ein exegetisches Sammelwerk, das anfangs für sich und seit dem 14. Jahrh. verbunden mit Nikolaus' von Lyra (s. d.) Postille oft ausgegeben wurde (später in 4 Foliobdn.); an den lateinischen Text der durch Alcuin revidierten Vulgata schloß W. sowohl eigene (mit Strabus unterzeichnete) als besonders patristische Erklärungen an (aus Hieronymus, Augustin, Gregor d. Großen, Isidor v. Sevilla, Beda Venerabilis, Heirichius, Cassiodor, seltner die ohnehin bekannten und vielbenutzten Ambrosius und Chrysostomus ausschreibend); minder sachliche und antiquarische, als erbauende d. h. mystische (den Buchstaben und die Geschichte geistig umdeutende) Auslegung wird erstrebt (W. schrieb auch einige seiner eigenen Predigten auf); doch sind die patristischen Exzerpte so gut und so umfassend ausgewählt, daß Ws geistvolle Glossensammlung dem Normaldogmatiker des Mittelalters Petrus Lombardus kurzweg

als auctoritas gilt, wo es sich um Citat oder Deutung der Bibel handelt. Spätere haben Ws Glossen ebenso wie die Bibel kommentiert (zuerst wohl schrieb Anselm von Laon im 12. Jahrh. glossas interlineares zwischen Ws Zeilen).

Des Flacius ohne Quellenangabe (in der Vorrede zur Viridiansgabe) ausgesprochene Behauptung; noch bei Lebzeiten Karls des Großen hätten drei Hauptgelehrte (Haban, Erzbischof von Mainz, Haymo von Halberstadt und Walafrid) eine deutsche Bibelübersetzung geliefert, ist späte Vermutung, die wohl nur für die deutschen Bibelübersetzungen des ausgehenden Mittelalters alte und hohe Autoritäten als gemeinsame Quelle aufstellte; Keuf hat 1851 die Angabe (schon aus chronologischen Gründen, denn frühestens unter Ludwig dem Frommen könnten jene drei zusammen gearbeitet haben) als Fabel nachgewiesen.

Über W.: Histoire littéraire de France (5. Bd.); Bussé, Grundriß der christl. Litt.; Keuf in Herzogs Realencyklop., 14. Bd. Hand, Kirchengesch. Deutschlands; Wattenbach, Einlgt. zum Leben des heil. Gallus.

Strack, D. Hermann Lebrecht, evang. Theologe, geb. am 6. Mai 1848 zu Berlin als Sohn des bekannten Pädagogen Max Strack, dessen vortreffliche Reisefrüchte aus Italien, Griechenland, Kleinasien, Syrien und Aegypten er 1886 unter dem Titel „Aus Süd und Nit“ herausgab, studierte in Berlin und Leipzig Theologie, hierin besonders von Hengstenberg, Delitzsch und Twissel angeregt, und Philologie unter Haupt, Ritich und Curtius, promovierte nach kurzer Hauslehrzeit 1872 auf Grund seiner Prolegomena critica in V. Test. Hebr. zum Dr. phil. und bestand das Oberlehrerexamen. Von 1873—76 arbeitete er über die hebräischen Handschriften der Kaiserlichen Bibliothek in Petersburg, untersuchte mit Dr. Hartavy die von dem Karäer Abr. Firkowitsch in Tschufut-Kale (Krim) hinterlassene wertvolle Handschriftensammlung (s. den von ihm und Hartavy 1875 herausgegebenen Katalog der hebr. Bibelhandschriften in St. Petersburg), erhielt 1876 den Professortitel und wurde 1877 außerordentlicher Professor der Theologie in Berlin. Von Leipzig erhielt er 1877 die Würde eines Lic. und 1884 die eines D. theol. Mit treuem Festhalten am positiven Glauben verbindet Str. eine rückhaltlose Anerkennung der wirklichen Resultate der Wissenschaft, die der Kirche niemals schaden könnten. Daneben sucht er Kenntnis der jüdischen Literatur und Geschichte unter den Christen zu verbreiten und der Mission unter Israel zu dienen. 1885 gründete er eine studentische Sozietät für Judenmission (Institutum Judaicum in Berlin), die bis jetzt schon 23 Schriften herausgegeben hat, darunter von Str. 4 Mischnatraktate (Pirke Abóth (s. d.), 1888 in 2. Auflage; Joma, 1888; Aboda Zara, 1888; Schabbath, 1890). Ebenso steht im Dienst der Judenmission seine 1885 gegründete „Zeitschrift für die Arbeit der ev. Kirche an Israel, Nathanael“. Von den um-

fassenden Studien Stracks auf dem Gebiet der jüd. Litteratur zeugen ferner seine „Einleitung in den Thalmud“ (2. Aufl. 1894) und seine den antisemitischen Verdächtigungen des jüdischen Gottesdienstes entgegenstehenden Schriften zur Judenfrage: „Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmord, Blutritus“ (4. Aufl. 1892); „Die Juden, dürfen sie „Verbrecher“ von Religionswegen genannt werden?“ (1893), wie auch seine durch unliebsame Mißverständnisse und Verdächtigungen veranlaßte Schrift gegen Stöcker (2. Aufl. 1886). Auch sonst hat Strack seine Feder in den Dienst kirchlicher Praxis gestellt, so durch die Besorgung der neuen Stereotypausgabe der Bibel für die preussische Bibelgesellschaft, in der der Wortlaut der vorhergehenden Drucke nach Vindseil-Niemeyer berichtigt, die Parallelstellen vermehrt und verbessert und die Eigennamen konsequent umgeschrieben wurden, und durch das von ihm und R. Völter herausgegebene „Biblische Lesebuch für evang. Schulen“ (7. Aufl. 1898), das ein der Überwachung nicht bedürftiges Bekanntwerden der Jugend mit dem Inhalt der heil. Schrift ermöglicht und durch weise Beschränkung auf den Gebrauch der Vollbibel hinweisen und vorbereiten soll.

Vor allem aber verdanken wir Str. wertvolle Arbeiten auf dem Gebiet der alttestamentlichen und hebräischen Wissenschaft. Seine „Einleitung in d. A. T. einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen“ erschien 1898 in 5. Auflage. In dem von ihm mit Zöckler herausgegebenen „Kurzfassungen Kommentar zu den heil. Schriften A. und N. T.s“ sind von ihm bearbeitet die Bücher 1—4 Mos. und die Sprüche Salomos. 1876 veröffentlichte er unter dem Titel *Prophetarum posteriorum codex Babylonius Petropolitanus* eine photolithographische Nachbildung des Codex von 916 mit der sog. babylonischen (hyperlinearen) Punctuation. Seine hebräische Grammatik kam 1896 in 6., sein Vocabularium 1897 in 5. Auflage heraus. Mit C. Siegfried veröffentlichte er 1884 ein Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur, und 1897 erschien seine Grammatik des biblischen Aramäisch mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch in 2. Auflage. Endlich edierte er zusammen mit E. Bär 1879 die „Dikduke ha-teamim des Abiron ben Moische ben Acher und andere massorethische Lehrstücke“ und verfaßte außer in verschiedenen theol. Zeitschriften für die Realencyclopädie (2. Aufl.) wichtige alttestamentliche Artikel.

Strafe, die, ist in dem zu vergleichenden Art. „Schuld“ als die Aktualisierung dieser bezeichnet. Das will sagen: In der Strafe wirkt die Schuld aus und kommt zur Erscheinung. Durch die Strafe wird es offenbar, daß eine Schuld vorhanden ist. Die Schuld begründet die Sühnung, des normalen, auf der Vollkommenheit des menschlichen Menschen mit Gott beruhenden Lebenszustandes, welcher durch die Sünde als Übertretung des göttlichen Willens eingetreten ist. Sie fällt also in das

Gebiet der Unsichtbarkeit, ist ein Verhältnisbegriff lediglich religiös-ethischer Art. In der Strafe aber überschreitet sie das Gebiet der Unsichtbarkeit und macht sich äußerlich und that-sächlich geltend in dem Gesamtumkreise der Lebensverhältnisse des Menschen. War durch die Sünde zunächst nur die zentrale Lebensbeziehung der menschlichen Persönlichkeit zu der Persönlichkeit Gottes gestört, so ergreift diese Störung in der Strafe alle äußeren und inneren Lebensbedingungen des Menschen und hemmt und beeinträchtigt sie zum Schaden desselben. Die Schuld will der Mensch, sofern er die Sünde will und seinen Willen dem göttlichen Willen entgegensetzt in der falschen Meinung, gerade dadurch Freiheit, Glück, Befriedigung zu finden. Die Strafe will der Mensch nicht. Aber Gott will und verhängt sie, um dem Menschen zu zeigen und fühlbar zum Bewußtsein zu bringen, daß diese Meinung falsch war, daß die Sünde Unrecht ist und nicht der Erhaltung, sondern der Zerstörung seines wahren Lebens dient. (Vgl. Hollaz, *examen theol. acroam.* P. II, cap. II, qu. 18: *culpa differt a poena. Nam illa praecedit, haec sequitur: culpa meretur poenam, poena culpa debetur. Culpa a voluntate proficiscitur, a poena voluntas peccatoris abhorret.*)

Gott muß strafen, wenn er Gott bleiben will, der absolute Herr des Menschen. Stehe er die Sünde strafflos hingehen, so würde er ja damit seinen Willen als nicht unbedingt verbindlich und verpflichtend für den Menschen hinstellen. Daher enthält das Gesetz als die Offenbarung seines Schöpferwillens in Bezug auf das Verhalten der freien Kreatur zugleich die Androhung der Strafe für jede Übertretung. Vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit muß er das Recht d. h. seinen Willen unter allen Umständen aufrecht erhalten. So kann er die Durchbrechung desselben in der menschlichen Sünde nicht übersehen. Er beachtet sie, rechnet sie an als das, was sie ist, „sucht sie heim“ (Hebr. pagad. griech. *ἐπινοεῖται*), daher „die Strafe im A. T. so häufig *p'quddah*, *ἐπινοεῖται*. Heim suchung genannt), weil er ein „eifriger Gott“ (el qanna Exod. 20, 5: 34, 14; Deut. 4, 24) ist, der über die Beobachtung seiner Gebote wacht. Entpört sich der Sünder wider ihn und seinen Willen und setzt diesen beiseite, so zeigt ihm Gott in der Strafe, die er dafür verhängt, daß Gottes Wille dennoch für ihn maßgebend bleibt und er sich der göttlichen Herrschaft nicht entziehen kann. So tritt die Strafe unter den Gesichtspunkt der Wiedervergeltung, der Rache, hebr. *naqam*, griech. *δίκη*, *ἐκδίκησις* (2 Thess. 1, 9; Judä 7; Röm. 12, 19; Hebr. 10, 30). Dafür daß der Mensch Gottes Willen außer acht ließ, um seinen eigenen Willen zu thun, wird nun der seine Schranken überschreitende menschliche Wille durch die Strafe gehemmt. Denn alle inneren und äußeren Übel und Leiden (s. d.), in welchen letztere sich vollzieht, sind eine Hemmung des menschlichen Willens zum Leben und werden als solche empfunden, so daß die

Strafe auch *κόλασις* heißt, Matth. 25, 26, d. h. eig. Zustrufung, Verkürzung, Beschneidung. Das Gesetz aber, welches die absolute Norm des Lebens für die freie Kreatur darstellt, wird als solche auch an den Übertretern offenbar, wenn diese eben durch die Übertretung dem Übel und der Schädigung ihres Lebens (*ζημία*, die Strafe als Schaden) verfallen. Es wird mithin durch die Strafe gerechtfertigt und empfängt Genugthuung vom dem Übertreter dadurch, daß dieser die Strafe erleidet. So erscheint die Strafe auch als Buße, d. h. Schadenersatz, Genugthuung (hebr. *musar*, welches nach Delitzsch zu Jes. 53, 5 die beiden Bedeutungen: *παίδεια* bezw. *κόλασις* und *τιμωρία* in sich vereinigt; griech. *τιμωρία* hebr. 10, 29, vgl. Passow, Handwörterb. der griech. Sprachsch. v.).

Deshalb verstehen wir nun auch, daß die Bestrafung der menschlichen Sünde durch den Schöpfer sich in einer Verderbung des ganzen Naturlebens vollzog (Gen. 3; Röm. 8, 19 ff.). Sollte der sündige Mensch in der Welt der Kreaturen, die ihm als Herrschaftsgebiet und Bereich seines irdischen Lebens zugewiesen war, jene Beschränkung der Freiheit seines Willens, jene Hemmung des Lebens und des Lebensgefühls d. h. der Seligkeit finden, welche das Wesen der Strafe ausmacht, so konnte die Kreatur nicht in dem ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit bleiben, in welchem sie aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen war, sondern nahm eine Beschaffenheit an, welche dem abgefallenen Menschen das Erdendasein zu einem mit der Arbeit im Schweiße des Angesichts und Schmerzen mannigfacher Art verbundenen beständigen Kampfe macht. Wie er sich gegen Gott empört hat, so empört sich nun die Kreatur gegen ihn, und in den Zweckwidrigkeiten ihrer gegenwärtigen physischen Beschaffenheit tritt ihm ein Spiegelbild seines zweckwidrig gewordenen sittlichen Lebens und seines verderbten Herzens entgegen.

Ebenso leuchtet ein, daß die eigentliche Strafe der Sünde der Tod (s. d.) ist als der vollendete Gegensatz des Lebens und seine vollständige bezw. endgültige Hemmung und daß alle Straßübel als partielle und vorübergehende Lebenshemmungen nur seine Vorboten, Vorstufen und Anbahnungen sind. Die Sünde kann nicht anders als den Tod gebären (Jaf. 1, 15) und ihren Knechten diesen schändlichen Sold auszahlen (Röm. 6, 23); denn sie scheidet den Menschen von Gott, dem absoluten Quell des Lebens. Der Tod ist daher sowohl göttliches Verhängnis über die Sünde (Gen. 2, 17; 3, 3. 19; Röm. 5, 12) als ihre notwendige Selbstfolge. Doch ist zu bemerken, daß der biblische Begriff des Todes sich ebensowenig mit der Vernichtung und Aufhebung des Daseins deckt, als der biblische Begriff des Lebens mit der abstrakten Existenz an und für sich. Ist das Leben zweckgemäßes, mit der Seligkeit verbundenes Dasein in der Gemeinschaft mit Gott, so ist der Tod der Zustand der qualvollen Gottesferne, in welchem man des wahren Lebens beraubt ist.

Bekanntlich leugnet und bekämpft Ritshl mit Berufung auf Matth. 5, 45: Joh. 9, 3 mit dem Aufgebot allen ihm zu Gebote stehenden Scharfannes die von der Schrift und dem Gewissen auch der Heiden bezeugte Wahrheit, daß die Übel dieses Lebens und ihre Spitze der Tod Strafen der Sünde sind und daß das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkt der doppelten Vergeltung, der Belohnung für die Beobachter, der Bestrafung für die Übertreter seines Willens anzusehen sei. Diese Lehre ist ihm schlechte hellenische und pharisäische natürliche Theologie, welche die Grundsätze des Staatsrechts auf das religiös-sittliche Gebiet überträgt. Wie ihm die Schuld lediglich in dem subjektiven Schuldbewußtsein aufsteht, so ist nach ihm auch der Begriff der Strafe abhängig vom Schuldgefühl. Das Übel ist nicht an und für sich Strafe, sondern nur das Schuldgefühl des Menschen rechnet sich dies oder jenes Übel als Strafe zu, während die Übel wiederum für denjenigen sogar zu Gütern werden, der sie sich zum Anlaß der Selbstbesserung und zur Ausbildung seines sittlich guten Charakters dienen läßt. Diese Anschauung hängt mit seinem einseitigen Gottesbegriff und seiner mangelhaften Lehre von der Sünde zusammen. An ihr ist somit richtig, daß allerdings zwischen dem Übel als göttlicher Strafe für die Gesamtünde des menschlichen Geschlechts und dem Übel als Züchtigung für den Gläubigen zu unterscheiden ist und deshalb nicht die Häufung der natürlichen Übel auf einen einzelnen ohne weiteres als göttliche Strafe für besonders große persönliche Verschuldung angesehen werden darf, ein Irrtum, gegen welchen sich das Buch Job und der Ausspruch des Herrn Joh. 9, 3 richten. Liegt überhaupt in der Strafe auch ein Segen, sofern sie das Überhandnehmen der Sünde eindämmt, die Erkenntnis der Sünde und Schuld erleichtert und somit der Erhaltung der Erlösungsfähigkeit des menschlichen Geschlechtes dient, so kann der einzelne die von der göttlichen Gerechtigkeit über die Menschheit verhängte Strafe durch Buße und Bekehrung in eine heilsame väterliche Züchtigung (*παίδεια*, hebr. 12, 5 ff.) für sich umwandeln. Mit der Sünde und Schuld wird auch die Strafe derselben erlassen, und wenn trotz der Sündenvergebung die natürlichen verderblichen Folgen der Sünde auch noch den begnadigten Sünder treffen, so haben diese doch für ihn den Charakter der Strafe verloren. Insofern ist der Begriff des Straf Übels subjektiv bedingt. Sonst aber ist zu sagen, daß Recht und Sittlichkeit keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern, wenn auch unterschiedene, doch verwandte Gebiete sind. Beide, Recht und Sittlichkeit, führen sich auf Gott als letzten Quell und obersten Hüter zurück. Beide wurzeln in den ewigen Gesetzen seiner Gerechtigkeit. Beide fordern und fördern sich gegenseitig. Das Recht dient auch an seinem Teile der Aufrechterhaltung der Sittlichkeit, wie diese die Seele des Rechts ist. Beide können nur dann auf die Dauer auf Erden bestehen, wenn sie als im Willen Gottes begründet er-

kannt werden. Deshalb ist auch Recht und Gerechtigkeits nicht prinzipiell aus dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch auszuschließen. Durch Annahme einer strafenden Gerechtigkeit Gottes überträgt man nicht die Grundzüge des menschlichen Staatsrechts auf das religiös-sittliche Gebiet, sondern umgekehrt jene sind als ein Ausfluß der sittlichen Weltordnung anzusehen, deren Urheber und Hüter der heilige und gerechte Gott ist, und auch die Strafgewalt der menschlichen Obrigkeit beruht auf ihrer göttlichen Einsetzung Röm. 13, 1 ff. Auch die menschliche Obrigkeit hat das Recht und die Pflicht, die Verbrecher zu bestrafen, nicht bloß deshalb, damit diese gebessert oder die Menschen vom Verbrechen abgeköchert oder die guten Bürger geschützt werden (relative Strafrechtstheorien), sondern damit Recht und Gerechtigkeit sich unter allen Umständen durchsetzen entweder (aktiv) durch den sie beobachtenden oder (passiv) an dem sie verletzenden Menschen (absolute Strafrechtstheorie). Auch sie straft in erster Linie, quia peccatum est, nicht bloß: ne peccetur.

Die altlutherische Dogmatik teilt die Strafen der Sünde ein in zeitliche (temporales) und ewige (aeternae), je nachdem sie in hac vita oder in inferno an dem Sünder vollzogen werden; in privative oder poenae damni und positive oder poenae sensus, je nachdem sie in der Entziehung von Gütern oder in der Aufzulegung von Leiden und Schmerzen bestehen, wobei indes bemerkt wird, daß allerdings mit der poena privativa immer auch eine poena positiva verbunden sei; endlich in allgemeine oder öffentliche (communes sive publicae), welche mehrere desselben Verbrechens Schuldige gemeinsam treffen und entweder universales, das ganze Menschengeschlecht treffende, oder nationales, über ein Volk, oder particulares, über eine Stadt oder Gegend (Sodom und Gomorpha) hereinbrechende sind, und persönliche oder private (personales sive privatae), von denen der einzelne Sünder betroffen wird. Auch wird von ihnen (vgl. z. B. Hollaz a. a. O. qu. 19, p. 547) der Unterschied von poena vindicativa (τιμωρία) und bäterlicher Züchtigung (castigatio paterna, παιδεία) nicht übersehen, über welchen besonders der Art. „Leiden“ zu vergleichen ist (IV, S. 225). Im übrigen siehe „Söllensstrafen“, „Schuld“, „Tod“.

Strafen, sündliche, siehe „Missetaten“.

Straf-mich-Gott-Bibel, s. Herbornsches Bibelwerk.

Strafrecht bei den Hebräern. Dem eigentümlichen Charakter des israelitischen Staatswesens als eines theokratischen, in welchem Staat und Religion aufs engste verknüpft, ja eins sind, entspricht es, daß das Strafrecht sich nicht nur auf die Übertretungen der häuslichen Ordnung und des Familienlebens, des weltlichen Rechts und der Staatsordnung, sondern auch des religiösen Lebens und der kirchlichen Ordnung erstreckt. Alle Ordnungen haben in Gott ihren Ursprung, er ist der oberste Richter über alles. Der Mensch ist in ihm sein Stellvertreter 5 Mos.

1, 17; Ps. 82, 1; 2 Chron. 19, 6, 7; 2 Mos. 21, 6; 22, 8, 28; 5 Mos. 19, 17. Das Volk hat die Pflicht, streng über die Erhaltung der göttlichen Ordnung zu wachen 3 Mos. 20, 4 f.; Jos. 7, 11 ff. Das Prinzip des Strafrechts ist zunächst das der Vergeltung 2 Mos. 21, 23 ff. 36; 3 Mos. 24, 17 ff. und der Reinigung des Landes von der Schuld 4 Mos. 35, 33; 5 Mos. 19, 13; 21, 9, daneben aber auch das der Abschreckung 5 Mos. 17, 13; 19, 20. Der innere Beweggrund der That ist bei der Bestrafung zu berücksichtigen 5 Mos. 19, 11 ff.; 2 Mos. 21, 12 ff. Die Strafe ist nur an dem Übeltäter zu vollziehen, nicht auch an seinen Angehörigen 5 Mos. 24, 16; 2 Kön. 14, 5, 6 (Jos. 7 ist die Vernichtung der ganzen Familie Achans entweder aus ihrer Mitwisserschaft oder aus dem besonderen Befehl Gottes 8. 15 zu erklären).

Als Strafen kommen vor:

1. Todesstrafe. Die Schrift kennt als solche nur die Steinigung, bei der die Zeugen die ersten Steine zu werfen hatten 5 Mos. 17, 5—7; sie geschah außerhalb des Lagers bez. der Stadt 5 Mos. 17, 6; 3 Mos. 24, 14; 1 Kön. 21, 10, 13. Wenn 3 Mos. 20, 14; 21, 9 das Verbrennen der betr. Übeltäter angeordnet wird, so ist damit wahrscheinlich das Verbrennen der zuvor Gefangenen gemeint vgl. Jos. 7, 15—25. Auch das Aufhängen Hingerichteter geschah zur Beschimpfung derselben 5 Mos. 21, 22; Jos. 8, 29; 10, 26. Der Salmus führt das Verbrennen, sowie die Hinrichtung mit dem Schwert und durch Erdrosseln auf die Schrift zurück; doch sind diese Todesstrafen von außen eingedrungen.

2. Leibesstrafen. Leibschädigung ist nach 3 Mos. 24, 19 ff.; 2 Mos. 21, 23 ff. durch Zuzügung der gleichen Verletzung zu ahnden vgl. auch 5 Mos. 19, 16 ff. Doch kann diese Strafe wohl durch Geldstrafe ersetzt werden, was bei Todesstrafe nur ausnahmsweise erlaubt ist 2 Mos. 21, 29 f. Auch Stockschläge kommen als Strafe vor 5 Mos. 25, 1—3; die Zahl der Schläge betrug im Höchstfalle 40, doch wurden in diesem Falle später nur 39 gezählt, um ja nicht einen Schlag zu viel zu geben (vgl. 2 Kor. 11, 24).

3. Vermögensstrafen wurden in Geld erlegt und verhängt als Schadenersatz und Schmerzensgeld 2 Mos. 21, 18 ff., bei Ehrverletzung 5 Mos. 22, 13—19, bei Sittlichkeitsvergehen 8. 28, bei Diebstahl 2, 4 und öfters Ornatung 2 Mos. 22.

4. Der Bann kommt zunächst als Ausscheidung für Gott in Betracht, welche Züchtung und zeitliche Verbannung zur Folge hatte 3 Mos. 27, 29. Wer sich an Gebannten vergriß, verfiel dem Tode Jos. 7. Durch Esra wurde Bann im Sinne der Aussonderung aus der Gemeinde eingeführt, woraus später Verbannung wurde Esra 7, 26; 10, 8.

Die mit Strafen bedrohten Verbrechen.

1. Mord. Das Leben der Menschen als der Ebenbilder Gottes ist durch Gottes Gebot geschützt 1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 20, 13. Mord ist mit dem Tode zu bestrafen 2 Mos. 21, 12; 4 Mos. 35, 30 f. Auch das Tier, das einem

Menschen tötet, ist zu steinigen und sein Befehl zu strafen 2 Mos. 21, 23 ff. Nur dem, welcher ohne Absicht tötet, steht die Freistadt offen 2 Mos. 21, 13.

2. Abgötterei. Das Anbeten anderer Götter außer Jehova ist mit dem Tode zu bestrafen 2 Mos. 20, 3; 5 Mos. 17, 2 ff.; eine Stadt, die Abgötterei treibt, ist zu vernichten 5 Mos. 13, 13 ff. Auch die Verführung zum Götzendienste ist mit dem Tode zu bestrafen 13, 6 ff., bei erwähnt wird der Molochdienst 3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff.

3. Falsche Propheten, entweder solche, die im Namen anderer Götter auftreten, oder solche, die ohne Auftrag in Gottes Namen weisagen, sind zu töten 5 Mos. 13, 2 ff.; 18, 20 ff., ebenso Wahrsager und Zeichendeuter 3 Mos. 20, 27 und Zauberer 2 Mos. 22, 18; 5 Mos. 18, 10.

4. Gotteslästerer sollen des Todes sterben 3 Mos. 24, 10 ff., ebenso

5. wer den Sabbat entheiligt 2 Mos. 31, 14; 35, 2; 4 Mos. 15, 32.

6. Diebstahl, Veruntreuung wird durch Wiedererstattung bestraft, die in der Regel das Doppelte beträgt; ein Schaf, das der Dieb geschlachtet, muß er vierfach, ein Rind im gleichen Falle fünffach ersetzen. Ist er zahlungsunfähig, so wird er selbst verkauft 2 Mos. 22. Auch Betrug ist verboten 3 Mos. 19, 35; 25, 14; 5 Mos. 25, 15, doch keine bes. Strafe angegeben.

7. Brandstifter mußten für den Schaden aufkommen 2 Mos. 22, 6.

8. Bei Körperverletzung infolge einer Schlägerei mußte der Thäter Arztkosten und Veräumnis bezahlen 2 Mos. 21, 18 f. Sonst wird bei Körperverletzung nach dem Vergeltungsrecht verfahren 3 Mos. 24, 19 ff.; 2 Mos. 21, 22 ff.

9. Verführung und Vergewaltigung einer Jungfrau wurde mit Geld (50 Sefel Silber) bestraft, das dem Vater der Jungfrau zu zahlen war. Bei Vergewaltigung mußte der Thäter die Jungfrau heiraten 2 Mos. 22, 16 f.; 5 Mos. 22, 28 f.

10. Andere Vergehen gegen die Sittlichkeit, wie unzüchtlicher Umgang mit Vieh und mit Knaben 3 Mos. 20, 13. 15, Blutschande 3 Mos. 20, 11 ff., Ehebruch 3 Mos. 20, 10, Unzucht 21, 9; 5 Mos. 22 wird mit dem Tode bestraft. Ebenso

11. wer Vater und Mutter flucht 3 Mos. 20, 9 oder schlägt 2 Mos. 21, 15 oder gegen sie widerpenstig und ungehorsam ist 5 Mos. 21, 18 ff. Ebenso

12. Widerzähligkeit gegen die Entscheidungen des Priebers und Richters 5 Mos. 17, 12.

13. Über falsche Zeugen wurde die Strafe verhängt, die sie dem bereiten wollten, gegen den sie zeugten 5 Mos. 19, 16.

Die häufige Anwendung der Todesstrafe erklärt sich daraus, daß durch die betr. Verbrechen der Charakter Israels als des Gottesvolkes verlegt wurde 4 Mos. 35, 33 f.; 3 Mos. 20.

Litt.: Dr. Duichat, Das Mosaisch-Talmudische Strafrecht, Wien 1869. E. Goitein, Das Vergeltungsprinzip im bibl. und talmudischen Strafrecht. Doktordissertation. Halle 1891.

Strafverfahren, geistliche, s. „Disziplinarvergehen“ und „Gerichtsbareit, kirchliche“ 2. Strafverletzung, d. h. die Verletzung eines

Geistlichen, der sich eines Disziplinarvergehens schuldig gemacht hat, auf eine minder gut dotierte oder besondere Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten bietende Pfarre, eine gerechten Bedenken unterliegende und deshalb in den meisten Landeskirchen mit Recht abgekannte, aber z. B. in der Preussischen noch angewandte Disziplinarstrafe gegen Geistliche. Dieselbe entspricht nicht den für die Bezeichnung der Pfarren maßgebenden Grundsätzen und ist ebenso sehr eine Strafe für die unschuldige Gemeinde, wie für den Pfarrer, der ihr aufgebunden wird und dem sie nicht mit dem für eine fruchtbare Amtswirksamkeit notwendigen Vertrauen, sondern nur mit Verbitterung über die ihr in dieser Maßregel zugefügte Mißachtung entgegenkommen kann. Vgl. d. Art. „Disziplinarvergehen“.

Straßlund, Sitz der Regierung, jetzt mit 30097 Einwohnern, darunter 1074 Katholiken und 109 Juden, wurde 1209 gegründet, schloß 1628 mit Gustav Adolf ein Bündnis, infolgedessen Wallenstein, der es vom 23./5.—4./8. vergeblich belagert hatte, mit 12000 Mann Verlust abziehen mußte, kam durch den weisfalschen Frieden lange Zeit an Schweden und ist seit 1815 preussisch. Die Reformation begann ziemlich früh; schon 1522 wurde der wegen seines evangelischen Glaubens aus Treptow vertriebene Prediger Ketelshut hier aufgenommen. Seit 1524 war Lepin (s. d.) als rector scholae auf dem Johannis-Kirchhof thätig und entfaltete, obwohl er kein Pfarramt bekleidete, doch in kirchlichen Angelegenheiten eine so einflußreiche Wirksamkeit, daß ihm vom Rat der Stadt der Auftrag wurde, eine Kirchenordnung auszuarbeiten, die am 5. November 1525 eingeführt wurde. Unter den Kirchen Straßlunds sei die 1460 vollendete Marienkirche, ein spätgotischer dreiflüßiger Backsteinbau in Kreuzform, und wegen einer bald nach 1357 gegossenen Grabplatte, die sich in der Kapelle ihres südlichen Seitenschiffes befindet, auch die Nikolaikirche erwähnt. Neben einem 1619 gestifteten Waisenhaus gibt es noch ein Rettungshaus für Knaben und ein Kinderkrankenhaus. Endlich hat Straßlund noch ein eigenes Konsistorium, dem bestimmte Befugnisse unter Oberaufsicht des Stettiner Provinzialkonsistoriums zustehen.

Strampfen, Luthers Ausdruck für unser „Stampfen“ (so revid. Bibel), Hiob 39, 21.

Straßburg, die Hauptstadt der Reichslande Elsaß-Lothringen und Residenz des kaiserlich-deutschen Statthalters, auch Sitz eines römisch-katholischen Bischofs, des Oberkonsistoriums und Direktoriums der Kirche Augsburger Bekenntnisses und eines Konsistoriums der reformierten Kirche hatte 1895: 135 608 Einwohner, darunter 67 735 römische Katholiken, 63 152 Evangelische und 4098 Israeliten. Unter den kirchlichen Gebäuden ragt das Münster (monasterium beatae Mariae Virginis) hervor. An Stelle eines im Jahre 1007 durch den Blitz zerstörten Münsters wurde es im Jahre 1015 unter dem Bischof Werner begonnen und erst 1439 vollendet. Hieraus erklärt es sich, daß es in seinen verschiedenen Teilen die allmähliche Entwicklung

der mittelalterlichen Kirchenbaukunst widerspiegelt. Während der Dittell der Krypta, der aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts stammt, den romanischen Stil zeigt, gehören die beiden Kreuzschiffe und die Kuppel über der Vierung bereits dem Übergange vom romanischen zum gotischen Stil an, das dreischiffige Langhaus, im 13. Jahrhundert erbaut, ist frühgotisch, die wundervolle Westfassade mit 13,5 m im Durchmesser fassender Fensterrose, mit eigenklimlichem Stabwerk vor den Fenstern und reichem Skulpturenschmuck, mit drei prachtvollen Portalen gehört der Blütezeit der Gotik an, sie ist hauptsächlich den berühmten Baumeistern Erwin v. Steinbach (s. d.) und seinem Sohne Hans v. St. zu verdanken. Der pyramidale Oberbau und der 142 m hohe Turm, beide von dem Kölner Meister Joh. Hülz vollendet, sind spätgotisch. Im Innern sind die große mechanisch astronomische Uhr vom Jahre 1350 (1842 restauriert), die mittags 12 Uhr die 12 Apostel zeigt, und die spätgotische, 1487 für den großen Volksprediger Geiler von Kaisersberg errichtete Kanzel sehr sehenswert, außerhalb des Münsters das große Denkmal des Bischofs Bernher von Friedrich. — Südwestlich vom Münster liegt die evangelische Thomaskirche, im Übergangsstil 1276 begonnen, mit dem Denkmal des Marschalls von Scharfen (von Pigalle, 1776); in der Nähe das evangelische Thomaskloster. Nordwestlich vom Münster liegt die Neufkirche, eine ehemalige Dominikanerkirche aus dem 13. Jahrhundert, mit alten Wandgemälden und dem Grabsteine Taulers, der im Dominikanerkloster lebte; sie war seit 1684 die Pfarrkirche der Protestanten, leider ist sie 1870 samt ihrer kostbaren Bibliothek ein Raub der Flammen geworden, aber jetzt wieder erneuert; westlich vom Münster ist die Alte St. Peterkirche mit gotischem Chor aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, nordwestlich davon ist die schöne römisch-katholische Jung St. Peterkirche (Herz-Jesu-Kirche), 1893 vollendet, mit großer Kuppel. Andere Kirchen, wie die Aurelienkirche, 1765 an Stelle der früher der heil. Aurelia geweihten Wallfahrtskirche erbaut, die Nikolaikirche, in der Calvin und Marbach gepredigt haben, die evangelische St. Willehmskirche, sind von geringerem Werte.

Die erste Niederlassung an der Stelle des heutigen Straßburg ist wohl aus Aelien, die sich des Reichthums und der ergiebigen Jagd wegen dort niederließen, zurückzuführen. Sie wurde dann von den Römern zur Anlage einer Militärstation, ja zum Standsquartier der VIII. Legion benutzt und *Montebanum* genannt. Nach dem Verfall der Römerherrschaft wurde sie von den Alamannen in Besitz genommen und, nachdem diese wieder unter fränkische Herrschaft gelangt waren, wurde sie in eine fränkisch-alamannische Aderstadt mit feuerfester Platz verwandelt und kam 870 durch den Vertrag zu Weissen an das ostfränkische Deutsche Reich. Im Mittelalter wurde die Stadt den Namen: *Strataburgum* (d. i. Burg an der Straße), woraus der heutige Name ge-

worden ist. Im 12. Jahrhundert erhielt die Stadt ihre erste Verfassung, 1262 machten sich die Bürger von der Herrschaft des Bischofs frei, ihre Stadt ward freie deutsche Reichsstadt mit oligarchischer Regierung und konnte sich nun zu immer schönerer Blüte entfalten. Das Christentum war schon unter den Alamannen durch irische Mönche, sonderlich durch den edlen Fridolin verbreitet worden. Gegen 600 wurde das Bistum in Straßburg gegründet, um 650 soll das Thomaskloster am Jll als Kloster für schottische Mönche entstanden sein. Einer der ersten namhaften Bischöfe war Heddo (734–75). Der Bischof zu Straßburg besaß nicht nur einen großen Teil des Elsaßes, sondern auch rechts des Rheins gelegene Teile, insgesamt ein Land von 1270 qkm, seine Einkünfte beliefen sich auf 500 000 Liores. Für die rechtsrheinischen Besitzungen war der Bischof, der übrigens den Titel eines Fürstbischofs und Landgrafen von Elsaß führte, bis zur französischen Revolution deutscher Reichsstand, dann wurde sein linksrheinisches Land französisches Nationaleigentum, sein rechtsrheinisches kam 1803 als Fürstentum Etenheim an Baden. Die Straßburger Bischöfe gehörten bis zu diesem Jahre unter die Jurisdiktion des Erzbischofs von Mainz, darauf bis 1874 unter die des Erzbischofs von Besançon, seit 1874 sind sie exemt und stehen unmittelbar unter dem päpstlichen Stuhl. Der kirchliche Amtsbereich ihres Bistums umfaßt Ober- und Unterelsaß mit über $\frac{1}{2}$ Millionen Katholiken.

Im Mittelalter ist Straßburg vor anderen deutschen Städten ein Herd religiösen Lebens gewesen, und fast alle religiösen Bewegungen haben dorthin ihre Wollen geschlagen. 1349 zogen gegen 9000 Geißler durch die Stadt; in derselben erregten Zeit fanden die grauenhaften Judenexzesse statt, wobei von dem äußerst aufgebrachten Volke 2000 Juden auf dem Markte verbrannt worden sein sollen. 1418 machte dort sich das religiös unbefriedigte Gefühl in der mit religiöser Schwärmerei zusammenhängenden „Tanzlucht“ (Weitspang) Luft. Im Gegensatz zu diesen krankhaften Protesten gegen die veräußerlichte Kirche erblühte hier die deutsche Mystik und Volkspredigt in gesunder Weise und trieb namentlich im 14. Jahrhundert ihre köstlichsten Blüten (s. d. Art. Eckart, Nikolaus von Straßburg, Tauler u. a.). Ferner wirkte hier Gottfried von Str., der gewaltige Volksprediger Joh. Geiler von Kaisersberg die bedeutenden Satiriker Sebastian Brant, Thom. Murner, Joh. Fischart gen. Menzer, der nachmalige Erfinder des Buchdrucks Joh. Gutenberg, und die großen Humanisten Beatus Rhenanus aus Schlettstadt und Jakob Wimpfeling. 1538 wurde von Jakob Sturm (s. d.) ein evangelisches Gymnasium gegründet, aus dem sich 1567 eine Akademie bildete, die 1621 von Ferdinand II. zur Universität erhoben wurde (seit 1. Mai 1872 deutsche Universität). Während der Amtierung des Bischofs Wilhelm III. wurde die Reformen von dem Rate eingelehrt und das Münster für evangelisch erklärt, die Bischöfe residierten seitdem in Elsassbern, das Dom-

kapitel jedoch, aus römischen und evangelischen Domherren bestehend, verblieb bei der Kathedrale. Leider vermochten die letzteren, welche 1592 einen Bischof ihrer Konfession in der Person Joh. Georgs v. Brandenburg erkoren hatten, gegenüber dem katholischen Gegenbischof nicht durchzubringen, so daß letzterer schließlich bekräftigt und damit wie im Kölnischen die Durchführung der Reformation auch im Straßburger Bistum bereitet wurde. Das Münster kam 1681 nach der Einnahme Straßburgs durch Ludwig XIV. wieder in katholischen Besitz, den Protestanten wurde die in Trümmern liegende Neufkirche zugeteilt, und die von ihnen bezogenen Einkünfte des evangelischen Thomasklosters wurden ihnen unter der französischen Regierung zu wiederholten Malen, sogar noch 1854 auf Betreiben der Jesuiten freitig gemacht.

Was den Charakter der Straßburger Reformation betrifft, so hat sie bekanntlich in den ersten Jahrzehnten zwischen der Wittenberger und Schweizer Reformation zu vermitteln gesucht. Davon zeugt schon die Confessio Tetrapolitana (s. d.) und in gewissem Sinn auch die Wittenberger Konfodie, um welche beide sich besonders die Straßburger Theologen Wolfgang Fabricius Capito (s. d.), beziehentlich Martin Bucer (s. d.) sehr bemühten. Die Straßburger Theologen haben ferner an vielen anderen Religionsverhandlungen teilgenommen. Auch wurde das Augsburger Interim 1549 hier eingeführt, doch mit Abänderungen (S. Jakob Sturm). Andere um die Einführung der Reformation in Straßburg hochverdiente Persönlichkeiten sind Jakob Sturm, der schon oben rühmlich erwähnte Stättmeister zu Straßburg (1489—1553), Matthäus Zell, gest. 9. Jan. 1548, erster Straßburger Reformationsprediger, Kaspar Hedio, gest. 17. Okt. 1552, Prediger am Münster und Professor der Theologie, Joh. Sleidanus, Reformationsgeschichtsschreiber und Gesandter der Stadt Straßburg auf dem Konzil von Trient. Auch eine Reihe bedeutender reformierter Theologen wirkten dort, wie Joh. Piscator (von 1567 an Professor der Philosophie, später Professor zu Herborn), der berühmte Schulmann Joh. Sturm, zuletzt wegen seiner reformierten Gesinnung vertrieben, Wolfgang Musculus (Müslein), Diaconus am Münster, gest. 1563 als Professor in Bern, Petrus Martyr (Vermigli) aus Florenz (1542 bis 47 und 1553—56 zu Str.) und Hieronymus Zandt (1553—63 zu Str.), beide Italiener und Professoren der alttestamentlichen Exegese, beide auch durch die zur Herrschaft gekommene lutherische Strömung vertrieben, Franz Lambert v. Wagnon, 1524 in Straßburg, später zwinglischer Reformator in Hefen, gest. als Professor in Marburg, der Genfer Reformator Wilh. Farel, 1524, 25 und 43 in Straßburg, wo er sich verheiratete. Auch Calvin hat sich vom Sept. 1538 bis Sept. 1541 in Straßburg aufgehalten. Aber nach schweren Kämpfen gewann das Luthertum namentlich durch Joh. Marbach, 1553 Vorstand des Straßburger Kirchenkonvents und Professor der Theologie, gest. 1581, und Joh. Bappus, gest. 1610, Professor der hebrä-

ischen Sprache, Pastor am Münster, doch die Oberhand. 1577 wurde schon der reformierte Gottesdienst der französischen Gemeinde unterstellt, die Konfordinenformel wurde jedoch erst nach Marbachs Tode angenommen. Als einer der edelsten Zeugen lutherischer Rechtgläubigkeit hat zu Straßburg Konrad Dannhauer gest. 7. Nov. 1666, gewirkt, der Lehrer Phil. Jakob Speners, der 1651—56 hier studiert und 1663—66 Vorlesungen gehalten hat. Auch der fromme Arzt Heinrich Jung Stilling hat zu Straßburg Medizin studiert. Daß auch in unserem Jahrhundert Straßburg eine Quelle evangelisch-kirchlicher Bestrebungen geblieben ist, beweist die dort erfolgte Gründung der Straßburger Bibelgesellschaft (1815), der Gesellschaft der Freunde Israels (1835), des Diakonistenhauses (1842), der Gesellschaft zur Evangelisierung zerstreuter Protestanten u. s. w. Beträubend ist aber, daß zur Zeit in Straßburg wie im Elsaß die positiv gläubige Richtung der evangelischen Theologie gegen den radikalen kirchlichen Liberalismus einen schweren Kampf zu führen hat und zwischen beiden Teilen eine kaum noch zu überbrückende Kluft besteht, was bei der Übermacht der römischen Kirche in Elsaß-Lothringen von verhängnisvoller Tragweite ist.

Straßen nach unrerer Art als regelmäßig angelegt und in entsprechendem Stand erhaltene Fahrwege zwischen bewohnten Orten haben in Palästina nur ganz vereinzelt und in weiterem Umfange erst seit der Römerzeit bestanden. Daraus weist schon der Umstand hin, daß in der ganzen Bibel eine Brücke nirgends erwähnt wird. Die Wege waren Fuß- und Saumpfade, wie sie von alters her durch den Verkehr entstanden waren; doch läßt sich vermuten, daß auch in älterer Zeit noch mehr eigentliche Straßen, die wenigstens für schmalspurige Karren benutzbar waren, gebaut wurden, als jetzt noch vorhanden sind, wenn man die römischen Militärstraßen nicht rechnet. Denn nach 4 Mos. 20, 17 ff. u. 21, 22 hatten die Dömiter und Amoriter eine Landstraße, die im Urtege Königsstraße heißt, wie man heute noch von Sultansstraßen redet. So liegt die Annahme nahe, daß bei den Kanaanitern ähnliche Einrichtungen auch bestanden, und die Berichte aus ältester Zeit erwähnen eine Straße, deren Bezeichnung von dem Aufschütten von Schutt und der Erhöhung des Weges über der Fläche des Feldes hergenommen ist, Richt. 20, 31 u. ö. Wie selten und unvollkommen aber solcher Straßenbau gewesen ist, beweist die Vorchrift 5 Mos. 19, 3 im Grundtexte, den Weg nach den Freistädten in Stand zu setzen (Luther: gelegene Orte), und der wiederholte Gebrauch des Gleichnisses von der Aufschüttung und Planierung des Weges Jes. 57, 14 u. ö.

Straßenpredigt, im Gegensatz zur Predigt in geschlossenen Räumen, wendet sich an solche, welche dem betreffenden kirchlichen Kreise oder besonderem Zwecke noch fernstehen. So war und ist sie gebräuchlich in der Heidenmission, bei mehreren Sekten, besonders Methodisten, in England und Schottland, bei besonderen An-

lassen, z. B. zur Begeisterung für den Kreuzzug Peter von Amiens, Bernhard von Clairvaux, Arnold von Cîteaux), auch zur Erhöhung der Weihe und Anziehungskraft besonderer kirchlicher Feste in der evangelischen Kirche (Baldpredigten bei Missionsfesten etc.). Andererseits ist sie das Mittel, unmittelbar auf größere Massen zu wirken, besonders in der Blütezeit der Bettelorden, noch heute bei den Fastenpredigten in Rom, als Ablaßpredigten, Wallfahrtsansprachen, auch in der Opposition gegen das Kirchentum, wie unter den Mystikern. Wenn die Straßenpredigt auch so alt ist, wie das Christentum selbst (Apg. XVII), wenn sie auch in der römischen Kirche, besonders unter dem Einfluß der Bettelorden im 15. Jahrh., eine sehr große Bedeutung sich erwarb, so ist sie doch unter dem Einfluß der geordneten Predigt in allen christlichen Konfessionen seit der Reformation völlig zurückgetreten hinter der Predigt im gottesdienstlichen Raume.

Straßer, Geo. Christian, zu den jüngeren Hallensern gehöriger Liederdichter, von dem sich mehrere Lieder in der „Neuen Sammlung geistl. Lieder“, Wernigerode 1752, finden. Er war Geh. Regierungsekretär.

Stratiloel = Varelboten, s. d.

Stratons-Turm, s. Cäsarea.

Straub, Joseph Alex., katbol. Theolog, geboren 1825 in Straßburg, 1849 Professor am dortigen Seminar, 1876 auch Kanonikus, verdient um die Erforschung kirchlicher und sonstiger Altertümer der Reichslande, worüber er eine große Anzahl von Monographien veröffentlichte.

Straube, Karl, gestorben 1881 als Pfarrer zu Falkenhagen in der Mark, ein unermüdlicher Förderer der inneren und äußeren Mission, nach außen besonders bekannt als Herausgeber des weitverbreiteten „Reisepalster“. Als Meister im Orgel- und Harmoniumspiel gab er auch u. d. T. „Reiseparade“ ein Melodienbuch zum Reisepalster heraus.

Strauch, Agidius, geboren als Sohn des Juristen Johann Strauch 1632 in Danzig, widmete sich von Haus aus dem Studium der Geschichte, Mathematik und orientalischen Sprachen, erst später auch der Theologie. Seit 1651 war er in Wittenberg Lehrer an der Universität in jenen Fächern, wurde aber später wegen seiner Klarheit, Liebenswürdigkeit und strengen Konfessionalität auch in die theologische Fakultät berübergezogen. Er erwarb sich als Dogmatiker und Polemiker eine solche Bekanntheit seines Namens, daß er mehrere Ämter erhielt, deren einem nach Danzig als Pfarrer und Gymnasialdirektor er folgte, 1669. Unter vielen Streitigkeiten blieb er bis 1675 dort, wurde aber bei seiner Übersiedelung nach Hamburg von der brandenburgischen Regierung wegen Verdachts der Konspiration mit Schweden 2 Jahre lang gefangen gesetzt. Nach seiner Freilassung lehrte er in seine Vaterstadt zurück, wo er 1682 starb. Neben seinen Arbeiten in Mathematik und Astronomie, welche großes Aufsehen erregten, hat er sich einen Namen gemacht als einer der gefürchtetsten Polemiker der Orthodoxen. Namentlich gegen den Syntretismus

Calixts (1666 Neubearbeitung des consensus repetitus), gegen die Angriffe des übergetretenen Joh. Scheffler (Angelus Silezius) gegen das Luthertum, sowie gegen die Versuche, die reformierte Konfession auch in Danzig einzuführen, hat er in einer großen Zahl teils umfangreicher, teils kleinerer Schriften mit einer Schärfe polemisiert, welche ein gut Teil zu der gebräuchlichen Verurteilung des Orthobogismus beigetragen hat. Auch in seinen Kompendien hat er sich nicht frei zu halten vermocht von einer z. T. über das Maß hinausgehenden Polemik. Noch mehr, als in seinem *breviarium theologiae* . . . in forma definitionum (1668) ist das der Fall in seiner *theologia moralis*, 1705. Obgleich namentlich Calixt seine Angriffe reichlich zu ertragen hat, ist doch Strauch gerade von diesem und seiner analytischen Methode ganz außerordentlich beeinflusst, wie er auch einer der ältesten orthodoxen Theologen ist, die dem Helmsfäcker Beispiel folgend, die Ethik absonderten als selbständige Disziplin.

Strauß, der Vogel, wird hebräisch als Tochter der Wüste, nur je einmal als Wüstenbewohner, und der weibliche als laut schreiendes Tier bezeichnet. 3 Mos. 11, 16 u. 5 Mos. 14, 15 wird er als unreines Tier erwähnt, mehrfach in der prophetischen Sprache als Zubehör zu müstigen Gegenden Jes. 13, 21 u. 5. oder als Gleichnis für wehklagende Menschen Mich. 1, 8; Hiob 30, 29. Wie Klagel. 4, 3, so wird in der dichterischen Beschreibung Hiob 39, 13—18, die Luther irrig vom Pflu verstanden hat (s. d.), der weibliche Strauß der Unbarmherzigkeit und Gleichgültigkeit gegen seine Nachkommenschaft bezichtigt; dagegen wird seine Schnelligkeit gerühmt, in der er Noß und Reiter übertrifft.

Strauß, David Friedrich, in Ludwigs-lust am 27. Januar 1808 geboren und da auch am 8. Februar 1874 gestorben, einflußreichster Stimmgührer (1835—72) der Hegel'schen Linken und der älteren Tübinger Schule (neben Ferd. Christian Baur). Zum Vater, einem unglücklich spekulierenden Kaufmann, hatte Strauß kein inneres Verhältnis, während er die Mutter als Ideal praktischer Frömmigkeit verehrte („zum Andenken an meine Mutter, geschrieben auf den Konfirmationstag meiner Tochter 11. April 1858“). „Der Vater wußte sich mit dem pflichtmäßigen Handeln so sehr im Reine, daß er notwendig etwas außer ihm haben mußte, das in die Lücke trat; und das war der Verhängnisstod Christi, auf dessen sühnendtilgende Kraft er sich verließ; die Mutter machte sich über das Geschlepp von Glaubenssätzen lustig, mit dem er sich behängte, während ihr Gemute so kurz und einfach verstanden ist: unausgesetzte pflichtmäßige Thätigkeit, verbunden mit dem festen Glauben an eine weise gütige Vorsehung — darin bestand im Grunde ihre Religion. Pöbeln, strebend, um mechanischer Regelmäßigkeit als vernünftiges Werk oder auch nur als vermeintliche Religionspflicht betrieben, waren ihr lächerlich.“ — Für das theologische Studium bildeten Strauß das Kloster Blaubeuren, das Tübinger Stift, Berliner

Vorlesungen (Schleiermachers, nicht mehr Hegels); Justinus Kerners Mythik, Schleiermachers Dialektik und Rhetorik, die Systeme von Jacobi, Schelling, besonders Hegel sind Durchgangspunkte des „mit Leidenschaft“ Studierenden, der ursprünglich sich für einen „Gefühlsmenschen und Dichter“ hielt, bis er im „dialektischen Denken“ seine eigentliche Begabung entdeckte. 1830–31 amtierte er in Maulbronn als Vikar. 1832–35 Repetent in Tübingen, schrieb er sein blitzartig einschlagendes „Leben Jesu“, das ihm die Tübingen und 1839 f. auch die Züricher Dogentenstelle (für Dogmatik und Kirchengeschichte) kostete, denn das Züricher Volk zwang den hohen Rat, den kaum berufenen Professor sofort zu pensionieren (mit 1000 Francs, die Strauß ablehnte). In der theolog. Professur hoffte Strauß (nach kurzer Tätigkeit am Ludwigsburger Gym. 1836 und dann 1836–38 in Stuttgart privatissierend) „nach und nach alle Quelladern seines Talentes“ (poetisches Mitempfinden mit geschichtlichen Größen, plastische Gestaltungskraft zumal in klassischer Prosa, haarscharfe Dialektik und schneidende Kritik, umfassende Gelehrsamkeit mit scharfer Erfassung der springenden Punkte) in das rechte Bett zu leiten. Seines Lebens tragisches Verhängnis ward das zweimalige Scheitern (1835, 1839) dieses Lieblingsgedankens; das verbitterte ihn, und seine Hand war fortan gegen jedermann und jedermanns Hand wider ihn („jeder litterarische Gassenjunge darf an mir die Schuße abgeben“); unfrucht und unbehaftet irt er von Ort zu Ort (Stuttgart, Heilbronn, Weimar 1851, Köln 1852 f., mehrmals München 1848 ff. 1867 f., Heidelberg 1854–60, Bonn, Darmstadt 1868–73 u. s. f.). „Mein Leben und meine Schriftstellerei ist gar zu oft gebrochen, unter- und abgebrochen worden; — der Baum hat weder die Höhe erreicht noch die vollendete Form erhalten, die ihm bestimmt schien, und macht schließlich doch den Eindruck eines verkümmerten Gewächses.“ „Meine Schriftstellerei, welch ein wunderliches Gescheh abgerissener und wieder angeknüpfter Fäden stellt sie dar! Und was hilft es, sich das Demütigende zu verhehlen? Thatsache ist doch, daß ich mich seit 1835 in der Schätzung des Publikums immer weiter heruntergeschrieben habe.“ — Was ihn „brach“, war vielfach. 1. „Seit ich in der Wissenschaft heimatlos d. h. fahlos geworden, war das theologische Interesse in mir erloschen; ja ich empfand gegen alles, was Theologie hieß, einen Widerwillen; in allen anderen Fächern aber war ich lediglich Dilettant.“ 2. „Dazu meine alte Klage: das Zweifelhafte, Unzulammenhängende meiner Begabung“; Mangel an Phantasie (innerlich) und äußerer Rezipivität (infolge schwerer Augenleiden), Überfluß an kritischer und dialektischer Verneinungslust, klassische Darstellungsgabe und doch nur „ein schmales Enden wirklicher substantieller Erfindungsgabe“; scherzend macht Str. seinen Namen zum Dnen: der Strauß „habe zwei Flügel und könne doch nicht fliegen“; oder: er komme sich vor wie die Karte von

Preußen vor 1866 „hier ein Stück und da ein Stück, in der Mitte kein rechter Zusammenhang“. 3. Tiefungslüdflichkeit, bald gelöste Ehe 1842–47 mit einer Schauspielerin, zu der Str. vorübergehend seine ästhetisch-musikalischen Neigungen zogen. „In meiner Ehe war ich als ein Toter zu betrachten; in ihr habe ich nichts, kein Buch, keinen Aufsatz geschrieben; bedrängt von den furchtbaren Fragen lagen mir die wissenschaftlichen Fragen fern, einem Schiffbrüchigen, dem das Wasser bis ans Kinn geht.“ Tochter und Sohn wurden fern vom Vater erzogen. 4. Litterarische Mißerfolge: die große Zahl biographischer Arbeiten (zwischen 1845 und 1860) fand geringen Anklang; „man wollte mich nicht mehr lesen, so wollte ich nicht mehr schreiben“; doch hat der gealterte Strauß noch einmal wie der jugendliche 1835 „das Publikum in weiten Kreisen zur Beachtung und Hochachtung gezwungen“ (1864–1872: „Leben Jesu fürs Volk; Voltaire; Salbe und Ganze; der alte und der neue Glaube“).

Der theologisch radikale Strauß war politisch Reaktionär, 1848 bewarb er sich erfolglos um einen Parlamentsitz; doch „zur Schadloshaltung“ wählte ihn die „gute Stadt Ludwigsburg“ in das württembergische Abgeordnetenhaus; hier versagte er als Redner völlig und enttäuschte seine radikalen Wähler durch sein Eintreten für Beibehaltung der Todesstrafe, durch sein Urteil über Robert Blum („gewöhnlicher Wähler ohne alle tiefere politische Einsicht“), durch seine aristokratische Abneigung gegen die revolutionäre Mehrheit, bei der er „Rohheit des Auftretens“ fand und „Reinheit der Absichten“ vermifste. — Sein Widerwille gegen Preußen schwand nach und trotz 1866. Für den deutschen Patriotismus fand er 1870 gegen Renan das rechte Wort: „als Unwalt des deutschen Rechtes gegen Frankreich“ wies er dem für Frankreichs Unantastbarkeit schwärmerisch eifernden Doktrinär nach, daß Frankreich büßen müsse und daß der von Frankreich heraufbeschworene Krieg „nicht nur ein Unglück, sondern ein Verbrecher“ gewesen sei.

Seine Schriften zerfallen in a) systematische (philosophisch-kritische) und b) biographische (historische). Zu a) gehören als Hauptwerke: „Leben Jesu“ (1835. 1836. 1838. 1840 vier Aufl.) und „Christliche Glaubenslehre“ (1840 f.); beide sind später popularisiert erschienen: „Leben Jesu fürs Volk“ 1864, und „der alte und der neue Glaube“ 1872. 1. „Das Leben Jesu“ schrieb Strauß 1833–34 als Repetent in Tübingen, es erschien 1835. 1872 urteilt Strauß darüber: „Das Buch lobt sich selbst; es war ein inspiriertes Buch d. h. der Verfasser hatte den mächtigsten Trieb der damaligen theologischen Wissenschaft in sich aufgenommen und aus diesem Triebe ging das Buch hervor; es fehlte viel, daß der 26 jährige schon ein allseitig gelehrter Theologe gewesen wäre, aber bei dem jugendlichen Umblick in seiner Wissenschaft hatte er mit dem Anfsichte der Menschen, die bestimmt sind ihre Gattung um einen Schritt vorwärts zu bringen, sich gerade den Punkt

gemerkt, auf den es damals ankam, hatte ihn in sein Inneres aufgenommen, ihm Wärme und Nahrung gegeben, um sich zum neuen wissenschaftlichen Lebenskeime zu befruchten.“ „Mit Begeisterung geschrieben“ entflammte es die Geister für und wider; „es machte Epoche“ und blieb Strauß's „beste Arbeit“; mächtig regte es an und auf, doch nicht nachhaltig. Strauß verwirft die dogmatische, spekulative, rationalistische Paulus in Heidelberg, inspranturalistische (Bibel), historische (nachmals von Renan, Schenkel, Reim vertretene) Auffassung und vertritt die mythische. Mythos stellt einen Naturvorgang oder einen ethischen Gedanken dar als göttliches Drama und verkörpert das sich endlos Wiederholende in einer erdichteten Persönlichkeit. Nach Strauß sind die vier Evangelien: in sich widerspruchsvoll, nicht von Augenzeugen verfaßt, gegen die Gesetze der Natur und Geschichtsentwicklung (beide ohne Wunder) verstoßend. Ihr Christusbild aber sei: das Produkt der absichtslos dichtenden, durch die alttestamentlich messianischen Bilder bestimmten Sage, deren historischer Kern (Jesus von Nazaret) im Dunkel bleibe. Nicht sei der Urgemeinde Betrug und List (so Reimarus, Deisten) vorzuwerfen: sie habe in den neuest. Büchern ihr Ideal und Lebensprinzip darzustellen versucht, freilich in noch unvollkommener judaisirender Form; was die Kirche Christo zuschreibe, das gelte von der Menschheit, in deren Geschichte das Werden Gottes sich vollziehe. „Es ist nicht die Art der Idee, in Ein Exemplar ihre ganze Nütze auszuwirken und gegen alle anderen zu zeigen; sondern im Wechsel sich sendender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszuweiten“. Auch Christus (d. h. Jesus von Nazaret) habe „das Los des endlichen Geistes, inneren Kampf und Schwankungen zwischen Gut und Böse erfahren müssen, seine geschichtliche Erscheinung könne nicht rein gewesen sein“. „Schlüssel der ganzen Christologie sei: „daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, gesetzt werde“. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott.“ Jesus als einziger „wurde durch seine Persönlichkeit und Schicksale Anlaß, die Wahrheit (daß die Menschheit der Gottheit ist) ins allgemeine Bewußtsein zu erheben“.

So wollte Strauß „die Festung überwinden und im Sturme nehmen“ d. h. er schrieb, ohne eine Kritik der Evangelien zugeben, nach Hegelschen Sätzen Evangelien Geschichte. Dr. Baumaur erkannt wohl, daß „eine theologische Belagerung“ nötig sei, und unternahm sie, indem er (einig mit Strauß in der Leugnung übernatürlicher Einflüsse und Vorgänge) an Stelle der Mythik den Begriff der Tendenzschriftstellerei setzte (freilich blieb seine Kritik der Evangelien ohne überzeugende ewangel. Geschichte. Im „Leben Jesu“ (Jung Volk) 1864 übernimmt Strauß vieles von Baumaur: er schränkt die Mythik stark ein und

betont in den neuest. Schriften das Tendenzjose; so wird Jesus mehr als historische Größe gewürdigt, d. h. als Vereinigung des jüdischen und hellenischen Geistes, reinsteiger Gottesvorstellungen und des lebensfreundigen Handelns; im Gegensatz zu dem düsteren Knechtsinn des Judentums lebte und lehrte Jesus „als schöne Natur“ er überfegte die heidnische Philosophie in eine Religion der Duldung, Milde, Humanität, deren liebevoller Gott nichts von Born mehr an sich hat. Stark lenkt Strauß 1864 auf Reimarus zurück (Visionen, absichtliche Erdichtungen trübten die historische Wahrheit).

Positive Christologie vertrat Strauß ganz vorübergehend: 1838 in der 3. Aufl. des Lebens Jesu, die Strauß selbst bald „als Entstellung, ja Selbstvernichtung“ seines Wertes preisgab; ebenso 1839 in „Vergänglichendes und Bleibendes im Christentum“, wo er zugiebt: „Religion haben wollen ohne Christus sei ebenso widersinnig, wie der Poesie sich erfreuen wollen ohne Bezugnahme auf Homer“.

2. „Die christliche Glaubenslehre“ 1840 f. zeigt die Dogmen „in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft; nichts sei es mit dem Traume der Hegelschen Rechten (Wöbel, Warneke, Rosenkranz) vom Einflange zwischen Religion und Philosophie, denn erstere müsse in letzterer auf- und untergehen; Glaube werde banterott vor Bildung; die Dogmengeichte lehre der Dogmen Selbstauflösung. Strauß leugnet die von Hegel behauptete „Identität des Inhaltes zwischen Religion und Philosophie“ und neigt hart zu Feuerbach; doch scheint er vor d's letzter Folgerung zurück, „Religion sei eine notwendige Schwachheit der menschlichen Natur“, und begnügt sich als „ein Zurückgebliebener“ mit dem geduligten Nachweise des „historischen Auflösungsprozesses am kirchlichen Dogma.“ — Religion wird als Sache des Denkens (ohne Gefühlsleben), Gott wird pantheistisch und oft naturalistisch gefaßt; der religiösen „psychologischen Funktion“ (so Strauß mit Zeller) fehle die Bürgschaft objektiver Wahrheit; Offenbarung, sofern sie „Wunder“ sein solle, widerspreche der Unveränderlichkeit Gottes und der Vollkommenheit der Welt, sie sei zu verstehen als „die erscheinende Seite von Gottes Selbstoffenbarung“; in der vermeintlichen Offenbarung „erkennt der Mensch die eigenen Gesetze — wo nicht durchaus seiner Vernunft, so doch seines Gefühls und seiner Einbildungskraft“; daher sind „bestimmtere Weissagungen“, falls sie zuträfen, doch nur „politische Outachten“; „Schöpfung und Trinität werden aufgelöst in „das ewige sich selbst Setzen Gottes in der Welt“, „Schöpfung und Trinität sind spekulativ eins und dasselbe, dort empirisch und hier rein betrachtet“ (Gott entläßt die „Welt“ d. i. „den Sohn“ aus sich, um sie im Geiste in sich zurückzunehmen); die Urmenschen sind als Autochthonen aus dem Erdplaneten durch geologische Operationen entstanden; Teufel ist „Personifikation des bösen Prinzips“, wie Christus „den unpersonifizierte Idee“; jenseits ist „der eine und letzte Feind,

den die spekulative Kritik zu bekämpfen und zu überwinden hat", es gilt „mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke“ (Spinoza, Schleiermachers „2. Rede“); Weltgericht ist objektiv die Weltgeschichte, subjektiv das Gewissen (d. h. die Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen Geiste); Rechtfertigung bedeutet Lebendigwerden der Idee (Christi d. i. der Menschheit) im einzelnen durch Verneinung der Sinnlichkeit; Sakramente als „Gnadennittel“ und Mysterien sind vom „modernen“ Bewußtsein abzulehnen und nur als „Weiseritus“ bez. „Brudermahl der Humanität“, „mitzumachen“; über Unsterblichkeit lehrte er: „die Unlage der Gattung ist unendlich und unerschöpflich, aber die des einzelnen (als Momentes der Gattung) kann nur endlich sein“; „wer nicht auf den Unsterblichkeitsglauben verzichten kann, den müssen wir freilich auf Mose und die Propheten verweisen, die von Unsterblichkeit — auch nichts wußten.“ — Summa von Strauß's „Dogmatik“ ist: Pantheismus ist das Bleibende im Christentum.

Im „alten und neuen Glauben“ (1872 gedruckt, doch als „populäre Dogmatik“ geplant schon 1867) wird der frühere (1840f.) Pantheismus durch Materialismus ersetzt. Die Antwort auf des Menschen Hoher und Wohin wird im darwinistisch-materialistischen Sinne gegeben; die Antwort auf die Fragen: „sind wir noch Christen und haben wir noch Religion“ wird von den „Wir“ verneint; als Ersatz der Religion bieten die „Wir“ den Kultus des Genies, der Kunst und Wissenschaft. Bei Jesus fehle ja ganz Begriff und Sinn für Staat, Kunst, Erwerb, schönen Lebensgenuß. Der angebliche „neue Glaube“ ist radikaler Unglaube, obgleich Strauß wider Willen das „Mysterium“ nicht ganz bannen kann; Keim (liberal, für Strauß ein „Halber“) sieht im „ganzen“ Strauß füglich nur „den neuen Meißas des Unglaubens“ (1873); von ca. 100 Kritiken des Jahres 1873 stimmten nur 2 für Strauß günstig; Strauß's Biograph Hausrath sagte: „weder philosophisch noch historisch noch religiös finden wir die Resultate von Strauß haltbar“ (1876).

b) Seit 1847—1870 hat sich Strauß zumeist mit historischen (biographischen oder kulturgeschichtlichen) Aufgaben beschäftigt, fast durchweg gegen zeitgeschichtliche Mächte polemisierend. — 1. „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“ spricht von Julian, meint aber Friedr. Wilhelm IV. Romantik ist „Verquickung des Alten und Neuen zum Behuf der Wiederherstellung des ertirten“; des Romantikers „Ideale liegen rückwärts“, er „unternimmt das Rad der Geschichte zurückzudrehen“; „die Lüge“ von Julian's letztem Wuse (du hast gesagt, Galiläer), „enthält die tröstliche Wahrheit, daß jeder Julian, jeder noch so begabte und mächtige Mensch, der eine ausgelebte Geistes- und Lebensgestalt wieder herzuwollen oder gewaltsam festzuhalten unternimmt, gegen den Galiläer d. h. den Genius der Zukunft unterliegen muß“. — 2. Ulrich von Hutten (1868) und Überzeugung

von Hutten's Gesprächen (1860), letztere mit einer gefährlichen Vorrede: Hutten's Ummen, der Jörn, führte Strauß's Feder. „Es war mehr der Humanist als der Reformator, wodurch ich mich angezogen fühlte; die Bibelsprüche (statt der klassischen Verse) in seinen späteren Schriften behielten immer etwas Mißbehagliches für mich; doch hatte ich über dieser Form, je mehr sie bei ihm nur dies war, den Kampf für Geistesfreiheit und nationale Unabhängigkeit nicht übersehen; seine Gespräche vollends bliesen die Funken verwandten Geistes in mir von neuem wach“. — 3. Voltaire (1870), ursprünglich für Strauß's Tochter bestimmt, dann der Prinzessin Alice von Hessen vorgelesen und gewidmet. „Durch seine Briefe an Friedr. d. Gr. hatte mich Voltaire gewonnen. In meinen jungen Jahren lag Voltaire für mich in dem Schatten der Geringschätzung; die englischen Deisten lernte ich schätzen, Reimarus verehren und lieben, Voltaire aber, der frivole Spötter, blieb gemieden.“ Doch später „gogen mich die polemischen und satirischen Schriften an, auch vor den philosophischen Abhandlungen gewann ich unerwartete Achtung“. An Voltaire tadelt Strauß, daß er im Dualismus gefangen blieb, „die Welt nicht aus sich begriff“, Gott noch als „Weltbaumeister und Schicksalslenker und Vergelter nutzbar machte“; „wer die Unsterblichkeit nicht besser zu beweisen versteht, erbaut uns mehr, wenn er sie leugnet“. „Voltaire's Fehler erscheinen teils als natürliche Wirkungen seiner Zeit und ihrer Verbildung, teils als Mittel zu ihrer Umbildung“. — 4. An Hutten's Geist und Zeit freist „Mikodemus Frischlin“, dessen Leben und Ringen Strauß 1856 schilderte: „verwandt mit Hutten ist Fr. durch seine Kampflust, aber seine Kämpfe sind entfernt nicht von den hohen Ideen getragen, nicht mit dem Abel und dem selbstlosen jachlichen Interesse durchgeführt, wie die Hutten's.“ Das Persönliche steht bei Frischlin vor dem Sachlichen und „hat seltene Fülle und Frische“; als „Händelsucher, in der gewaltigen Sinnlichkeit und wilden Leidenschaft“ erinnert Frischlin an Schubart, dessen Leben Strauß 1849 f. durch Veröffentlichung seiner Briefe darstellte. 5. Kurz nach den „Schubartbriefen“ erschien 1851 „Christian Märklin“: dem früh verstorbenen Freunde setzte Strauß ein Denkmal, sein eigenes Fühlen und Streben schildernd; „vom Treiben einer hirnlosen Demokratie, vom Parteihasse, vom wissenschaftlichen Stillsitzen, von theologischen Kämpfen“ handelt ernst die Biographie, die aber bei den Kritikern fast nur den Spott über die Absonderlichkeiten „württembergischer Magister“ nachrief. — 6. In kleinen Aufsätzen handelt Strauß über: Lessing (Nathan), Brodes und Reimarus, Justinus Kerner, Aug. Wih. Schlegel, Zimmermann u. a. Vorarbeiten zu Biographien über Klopstock und Luther (auf Servinus' Zureden) blieben bald liegen.

Was zog Strauß zu seinen biographischen Arbeiten? Was drängte ihn zu diesen Gestalten? „Das theologische Interesse in mir

war erloschen; ja ich empfand gegen alles, was „Theologie“ hieß, einen Widerwillen“, der „Bekannter“ von 1835–41 ward „Schriftsteller“. doch sind seine kulturgeschichtlichen Studien über freieste Geister voll Satire und Polemik gegen Kirche und Theologie und deren Vertreter. — Positive Gestalten stießen ihn ab. Was ihn zu Justinus Kerner zog, war nicht dessen Mystik („der Eine schafft die Mythen heraus, der Andre herein“), sondern des Dichters und nachbarlichen Hausfreundes persönliche Liebenswürdigkeit. Von Klopstock rühmt Strauß nur die Oden und „das Selbstbewußte, Vornehme an dem Manne, womit ich sympathisierte“. In Luther „verehre ich zwar den großen Befreier, ich bewundere seine Mannhaftigkeit und den überzeugungstreuen Mut, ich fühlte mich angezogen durch so manche Züge voller gesunder Menschlichkeit; aber Eines ist, was mich innerlichst von ihm scheidet: alles bei ihm geht von dem Bewußtsein aus, daß er und alle Menschen für sich grundverdorben, der ewigen Verdammnis verfallen wären, aus der sie nur durch das Blut Christi und ihren Glauben an dessen Kraft erlöst werden können; solch ein Mann ist mir so fremd, so unverständlich, dieses sein innerstes Bewußtsein ist mir so abstoßend, daß von Sympathie zwischen mir und ihm niemals die Rede sein könnte“. Wesen Biograph Strauß werden sollte, „der mußte ein Feind der Despoten und der Pfaffen sein“, der mußte „den Freudenbecher des Lebens fest zu leeren wissen, wenn er auch schließlich daran zu Grunde ging“. Strauß selbst zwar hat sich „zum Leben eigentlich immer nur sentimental und elegisch verhalten, bei allem Verlangen nach den Freuden des Lebens fehlten ihm doch die rechten Organe, sich desselben zu bemächtigen“. Asketen aber und Demüthige waren ihm zuwider. Wie Feuerbach sah Strauß in Luthers Lehre „einen Symmus auf Ober, der zum Passant auf den Menschen ward“; im Gebete sah er nur einen „Selbstbetrug“, eine „trügerische Anleihe“ auf das unwirkliche Jenseits.

Groß ist Ets. Mut der freiesten Meinungsäußerung; groß sein Talent der berückenden Gruppierung, des plastischen Ausdrucks, der dialektischen Forderung, der beiderseitigen „dem Geiste der Verneinung“, dessen „schalkhafte“ Worte stets bitterster Ernst sind. Hausrath, sein Biograph, bezeugt: „Strauß hatte kein inneres Verhältniß zu den religiösen Dingen“. „nichts sprach in ihm selbst für die religiöse Würde Jesu“; Religion war für Strauß nur eine unvollkommene Form des Denkens, und „Theologie im letzten Grunde doch ein unehrliches Gewerbe, dessen Fortdauer er sich nur aus den Freundschaften und dem Sped der Stiftungen, aus den Bedürfnissen des gemeinen Volkes, sowie der reaktionären Regierungen erkantete“. Die „aus innerem Triebe und mit einem geschriebenen Streichfingerring, die Halben und die Ganzen“ 1865 brandmarkt die liberalen Theologen als „leichteste Sorte seiner Gegner, als Schwärmer, als Supplicanten, die mir

notdürftig das Zeug hat für theol. Salbaderei und Silbenstecherei“. —

Gesammelte Schriften: 11 Bde.; Bonn 1876 ff., eingeleitet von Ed. Zeller. — Hausrath, D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit; 2 Bde. 1876 ff. Als Kritiker Ets. aus den verschiedensten Lagern seien genannt: Frohschammer, Bona Meyer, Eppert, Nippold, Lud. Weiß, Frd. Nießche, Herm. Fichte, D. Erdmann, Ed. v. Hartmann, Zirngiebel, Dorner (Geich. des Protest., u. Christologie II), Keim, Schenkel, Schwarz (die letzten 3 für Str. „Halbe“), Engelhardt, Schenkel u. Strauß, 2 Zeugen der Wahrheit, Rahnis (Inner. Gang des Prot.), Luthardt. — 2. D. Gerd. Friedr. Abrah., namhafter Theolog der positiven Union, geb. 1786 in Hierlohn als Sohn des pietistisch gerichteten Pfarrers Abraham St., der den Sohn durch Wort und Wandel „glauben lehrte“. Nachdem er in Halle und Heidelberg (Schwarz, Daub) studiert, ward er 1809 Pfarrer zu Kronsdorf im Bergischen, wo er seine bekannnten, von schöner Begeisterung für das Predigtamt wiederklingenden „Glockentöne; Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen“ 1815 (7. Aufl. 1840) schrieb. Im Jahre 1814 kam er als Pfarrer an die luth. Gemeinde in Elberfeld, 1822 als Hof- und Domprediger und Professor der prakt. Theologie nach Berlin. Hier sollte er durch seine gläubigen, dramatisch bewegten, bildreichen, form schönen Predigten einen sehr großen Einfluß besonders auf die höheren Gesellschaftskreise ausüben. 1836 ward er zum Oberkonsistorialrat ernannt. Das Jahr nachher betraute ihn König Friedrich Wilhelm III. mit einer diplomatischen Mission, etwas was in diesem Jahrhundert kaum einem ev. Theologen mehr widerfahren war: er wurde nach Wien gesandt, um bei dem Fürsten Metternich den freien Auszug der Zillertaler zu erwirken, was ihm auch gelang. Im Jahre 1850 ward er Mitglied des Oberkirchenrats, 1856 Oberhofprediger; 1859 in den Ruhestand versetzt, starb er am 19. Juli 1863 — ein edler, auch unter den Verführungen des Hoflebens Christo unverwandt nachfolgender Christ. Außer den erwähnten „Glockentönen“, veröffentlichte er: Helons Wallfahrt nach Jerusalem 1820 ff., 4 Bde. (lebensvolle Darstellungen des gläubigen alttestamentlichen Judentums); Taufe im Jordan aus dem 2. Jahrh. der christl. Kirche 1822 (Skizzen aus der Kirchengesch. des 2. Jahrh.); Predigten u. d. L. „Sol“ 1844 und 46, 2 Bde.; Das evangel. Kirchenjahr in seinem Zusammenhang dargestellt 1850, 2. Aufl. 1891; Abendglockentöne, Erinnerungen eines alten Geistlichen aus seinem Leben 1868 (herausgegeben von A. Strauß). — 3. D. Friedr. Adolph, Sohn des Vorigen, geb. 1817 in Elberfeld, ward nach theologischen Studien in Berlin Hilfsprediger am dortigen Dom und machte 1845 eine Reise nach dem Morgenlande, die er u. d. L. „Sinai und Gulgatha“ 1847 (11. Aufl. 1882) beschrieb. Im Jahre 1847 ward er Divisionsprediger, 1850 zugleich außerordentlicher Professor der Theologie, 1870 Nachfolger Krummachers an der Garnisonkirche zu

Potsdam, 1872 zugleich Superintendent. Eine weitere Frucht seiner Orientreise war die von ihm veranlagte Stiftung des „Jerusalem-Vereins“, dessen Zeitschrift „Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande“ er 1856–71 herausgab. Ferner veröffentlichte er *Zephaniae vaticinia* 1843; *Liturg. Andachten* 3. Aufl. 1857; *Die Liturgie des evangel. Hausgottesdienstes* 1853; *Geerpredigten* 1858; *Trost am Sterbelager* 1865; endlich (mit seinem Bruder Otto): *Die Länder und Stätten der heil. Schrift* (100 Bilder mit Text) 1861. Er starb 1888. — 4. Jakob, einer der Sturm- und Dranggeister der Reformationszeit, geboren zu Basel im Jahre 1480, war seit 1506 an verschiedenen Orten als Lehrer thätig und wirkte 1521 als eifriger Zeuge der evangel. Wahrheit zu Hall im Jantthal. Von dort vertrieben, kam er nach mannigfachen Irrfahrten nach Eichenach und wirkte seit 1523 als Prediger in Eichenach. Er ging stürmisch vor, schaffte die lateinische Messe ab, entfernte die Bilder aus der Kirche und trat für die Priesterhebe ein, wodurch er sich viel Anfeindung zuzog. In gleich radikaler Weise behandelte er die soziale Frage; für das bedrückte Volk nahm er energisch Partei und erklärte insbesondere jegliches Zinsnehmen für eine Todsünde. Luther suchte ihn umzustimmen, allein er hatte wenig Erfolg. Strauß mäßigte zwar seinen Ton, allein bei seinem Urtheil über das Zinsnehmen verharrte er. Die Folge war, daß der Aufruhr des Jahres 1525 in Eichenach den reichsten Hündstoss fand; jetzt wollte St. die Bauern beschwichtigen, allein diese, welche auf seinen Beitritt gehofft hatten, waren nunmehr entrüstet über ihn und drohten ihn in die Berra zu werfen. Seine Stellung in Eichenach war nach der Niederwerfung der Bauern unhaltbar. Er begab sich nach Nürnberg, wo er sich plötzlich einem ganz andern Kampfgebiet zuwandte: dem Abendmahlsstreit, in welchem er mit dem ihm eigenen Ungestüm gegen Zwingli und Dolompadus vorging und die leibhaftige Gegenwart Christi im Altarsakrament energisch vertrat. Über sein weiteres Leben fehlen alle Nachrichten. Er starb wahrscheinlich um das Jahr 1539. Vgl. G. Vossert, *Luther und Württemberg*; Schmidt, *Jakob Strauß*, 1863 (Programm des Eichenacher Realgymnasiums). — 5. Otto, Bruder von 3. gest. 1880 als emerit. Superintendent der Diözese Berlin II. Er veröffentlichte u. a.: *Nahumi de Nino vaticinium expl.* 1853; *Ninive und das Wort Gottes*; *Der Psalter als Gesang- und Gebetbuch*; *Die evangel. Seelsorge bei dem Kriegsheer*.

Strauß und Törney, Viktor Friedrich von, D. Schaumburg-Lippescher Wirklicher Geheimer Rat, wurde als Sohn wohlhabender Bürgerleute am 18. September 1809 in Bückeburg geboren, kam aufs Pädagogium nach Halle, wo der Umgang mit Wegscheider und Riemeyer ihn so ganz mit rationalistischen Ideen erfüllte, daß er statt des Studiums der Theologie, die ihm entbehrlich erschien, das der Rechtswissenschaft erwählte und ihm in Erlangen, Bonn und Göttingen oblag. Doch beschäftigte er sich daneben auch eingehend mit Poesie und Philosophie.

1832 trat er in den Staatsdienst des Fürstentums Schaumburg-Lippe, wurde 1840 Archivar in Bückeburg, später Mitglied des Kabinetts und als solches 1848 ein eifriger Gegner der Revolution (s. seine Schrift: ein Fastnachspiel von der Demokratie und Reaktion, 1849), 1850 Bevollmächtigter seines Fürsten beim Bundestag in Frankfurt, von 1853 an Bundestagsgesandter des Fürstentums, bis er 1866, den neuen Verhältnissen weichen, in den Ruhestand trat. Als Politiker verfolgte er standhaft und treu das Ziel eines christlichen Staatsmannes (s. seine Briefe über Staatskunst, 1853); war er doch auch selbst durch eingehende theologische Studien, zu denen ihn das Erscheinen des „Lebens Jesu“ von Strauß (1835) geführt hatte, immermehr zur Überzeugung von der Haltlosigkeit des Nationalismus und der Wahrheit der christlichen Geschichte und Lehre, ja schließlich auch zum eigenen lebendigen Glauben hindurchgedrungen und bezeugte ihn unentwegt vor Fürst und Volk. So nahm er nun auch an den Kämpfen der evangelischen Kirche thätigen Anteil und trat namentlich den Lichtfreunden in seinem Schriftchen „Schrift oder Geist“ (1845) entgegen. 1847 erschien von ihm: „Das kirchliche Bekenntnis und die lehrämtliche Verpflichtung“, worin er für strenges Festhalten am Bekenntnis eintrat; 1850 „Gottes Wort in den Zeitereignissen“. Wiederholt griff er auch in die Gesangbuchfrage der einzelnen Landeskirchen ein, so 1846 in seiner Schrift „Über die Gesangbuchfrage in preussischen Landen“ und in neuerer Zeit in den Schriften: „Der hannoversche Gesangbuchsentwurf“ (1880) und „Der Gesangbuchsentwurf für die Landeskirche des Königreichs Sachsen“ (1881). Auch sonst hat er seine Muße, die er von 1869–72 in Erlangen in anregendstem Umgang mit v. Hofmann, Thomajus, v. Bezold u. a. und seitdem in Dresden verlebte, zu theologischen Studien und Veröffentlichungen benutzt (Meditationen über das 1. Gebot, 1866; Das unbewußte Weissagende im vordchristlichen Heidentum, 1882; Die Freiheit des Menschen, 1892; Beiträge zur Erkenntnislehre, 1895, und eine Reihe von Aufsätzen in der N. kirchlichen Zeitschrift von 1892–96) und die Leipziger Fakultät ehrte ihn 1882 mit dem Dokortitel. Vor allem aber wandte er sich als Privatmann orientalischen Studien zu. Er warf sich seit 1866 mit aller Energie aufs Chinesische, das ihn schon länger angezogen hatte (Lao-tse's Tao té king, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt, 1870. Schi-king, das kanonische Niederbuch der Chinesen, 1880. Der altchinesische Monothetismus, 1885). Darauf folgten allgemein religionsgeschichtliche Studien (Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, 1879) und bald ausschließlich altägyptische, aus denen 2 starke Bände über den altägyptischen Götterglauben hervorgingen (1889 bis 91). Endlich aber hat sich B. von Strauß auch als Dichter einen Namen gemacht. Wir haben von ihm eine große Anzahl von Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede: Richard, ein Epos in 12 Gesängen (1841), Gubrun, ein Schauspiel (1851), Reinward Löwenkind, ein

Epoe. 1874, Fehrena, e. Tragödie (1851), Robert der Fewel, christliche Heldentage in 12 Gesängen (1854), Judas Ischarioth, ein Osterpiel (1856); ferner die Romane: „Theobald“, in den er ein Stück seiner eigenen Lebensgeschichte verwebt (1839), „das Erbe der Väter“ (1850), „Altenberg“ (1855), die Novellenfassungen: „Lebensfragen“ (1846), „Novellen“ (1871), „Lebensbilder“ (1854), „Lebensführungen“ (1881), und „Die Schule des Lebens“ (1885). Besonders wertvoll sind seine geistlichen Dichtungen; so schon in seinen „Gedichten“ (1841), vor allen aber in den „Liedern aus der Gemeinde für das christliche Kirchenjahr“ (1843) und in der 1856 erschienenen Sammlung „Weltliches und Geistliches“. Sein „Kirchenjahr im Haus“ (1845) enthält im Anhang an die Perikopen eine Reihe religiöser Betrachtungen in gebundener Rede; auch gab St. wie das Leben Polylarps so das von Paul Gerhardt (1844) heraus. Er gehört unstreitig zu den bedeutendsten geistlichen Sängern der neueren Zeit, und seine Lieder zeichnen sich durch große Einfachheit, Kraft und Tiefe aus (s. die Lieder 496 und 597 im jachitischen Gesangbuch). 1851 in den österreichischen Adelsstand erhoben, nahm er 1873 nach dem völligen Aussterben der Familie seiner Frau und auf besonderen Wunsch auch ihren Namen nach an.

Streaneshalch, Synode von (Synodus Pharensis), s. Keltische Kirche.

Strebebogen dienten im gotischen Kirchenbau dazu, den Druck, welchen ein Strebepeer von dem seitlichen Gewölbeschub zu tragen hatte, auf einen zweiten Strebepeer zu übertragen. Sie verbinden also zwei Strebepeer (s. d.).

Strebepeer in Kirchen und anderen Gebäuden sind bestimmt, Mauern, die den Seitenschub eines Gewölbes, einer Erdmasse u. s. w. abzufangen haben, zu verstärken. Sie finden sich häufig an Wölb- oder Futtermannern, ihre Stärke und Entfernung von einander richtet sich nach der Größe des Schubes und der Stärke der Mauern. Eine wichtige Stellung nehmen sie in den hohen gotischen Kirchenbauten ein, wo sie die Last der hohen Gewölbe statt der Umfassungsmauern fast ganz tragen, so daß diese zur Abstützung von Fenstern benutzt werden können. Zur Belastung des Strebepeers dient ein auf ihn gesetztes Stützbauwerk. Besonders schone Strebepeer enthält der Kölner Dom, dessen fenstlicher Querschnitt nicht weniger als 6 Strebepeer mit doppelten Strebebogen zeigt. (Vgl. Meyers Konversations-Lexikon, Artikel „Kölner Dom“, wo sich Abbildungen finden.)

Strick bedeutet in der Bibel nur den Schlag, den man bei der körperlichen Züchtigung empfängt, Matth. 5, 39 u. d. Das Zeitwort streichen wird deshalb auch in den jetzt noch üblichen Bedeutungen auch im Sinne von „schlagen“ gebraucht 1 Kor. 9, 26 u. d.

Streithammer als Kriegswaffe wird Jerem. 51, 20. Nathan. Hammer, wahrlich auch Epr. 25, 18 (Luther falsch: Spieß) erwähnt. Dasselbe Wort wollten einige Nah. 2, 2 lesen, wo von einem Zerstreuer, d. i. Verwüster, die Rede ist.

Stresow, Konr. Friedr., luth. Theolog und Viederdichter („Die finstre Nacht hat unser Land bededet“; „Gelobt, gelobt seist du mit Freuden“; „Wie gnädig ist der höchste Wille“; „Gottlob, da bist du Kind“), geb. 1705 in Sandberg (Schleswig Holstern), gest. 1788 als Pastor in Burg (Pommern), Propst und Konsistorialrat. Außer seinen Liedern veröffentlichte er eine Anzahl asketischer Schriften und den Entwurf einer Theodicee der göttlichen Offenbarung 1770.

Stretton, Hessa Schriftstellernamen für Sarah Smith, in Wellington, Strophire als Tochter eines Buchhändlers am 27. Juli 1827 geboren. Charles Dickens erkannte ihr Talent als Erzählerin an, indem er ihre Arbeiten in die von ihm begründeten Zeitschriften Household Words und All the Year Round aufnahm. 1867 erschien bei der Londoner Traktatgesellschaft „Jesitas erstes Gebet“, welches auch in der deutschen Übersetzung mehrere Auflagen erlebt hat. Aus der großen Zahl ihrer Schriften, die fast alle ins Deutsche übersetzt sind, ist hervorzuheben: Die Pilgerstraße v. Manchester; die kleine Waggie u. ihre Kinder; William Baxters Stiefschwester. Allein in London, im Gefängnis und frei, Verloren in London und Jerusalem, und die Romane: Halbbrüder und Carola. Ihre Erzählungen atmen eine gesunde christliche Lust und sind frei von aller Schwärmererei. H. S. gehört zu den bedeutendsten Schriftstellerinnen auf dem Gebiete christlicher Erzählliteratur.

Stren hat Luther 1. Mof. 31, 34 das Wort übersetzt, das vielmehr einen Kamelsattel (s. rev. Bibel) bezeichnet, nämlich einen Korb, der als Sitz für Frauen auf das Kamel geschraubt wurde.

Strick nennt Luther außer dem jetzt so genannten Bindemittel nicht nur die aus Stricken gefertigte Schlinge (Fallstrick), sondern auch das Klappnetz des Vogelfängers. Daher erscheint das Wort auch an den vielen Stellen, an denen mit Fallstrick und Fangnetz verglichen werden die äußeren und inneren Gefahren, die dem Menschen Schaden an Leib und Seele drohen und bringen, oder ihm Verlegenheiten und Zwangslagen schaffen, Pl. 18, 6; 1 Tim. 3, 7; 1 Kor. 7, 35 u. d. Der silberne Strick, der nach Pred. 12, 6 die goldene Quelle (d. i. Eligsch) des Lebens trägt, ist wenig geschmackvoll von einzelnen Auslegern auf das Rückenmark gedeutet worden.

Stricken von Nezen erwähnt die Bibel und merkwürdigerweise auch die durchgesehene Ausgabe Jes. 19, 9, während der Grundtext vom Weben irgend eines Stoffes (nach den LXX. Hysius) redet.

Stricker, Gustav Theodor, geboren in Strahburg 1807, bekleidete nach mehreren anderen eklektischen reformierten Pfründern dasjenige von Hunsbach bei Sulz von 1842–75; auf einer Reise starb er im letzteren Jahre in seiner Vaterstadt. Außer durch mehrere Sammlungen teils eigener teils fremder Gedichte und Lieder (1848, 49, 60) ist er in die Öffentlichkeit getreten durch eine 1849 dargelegte auf dem Gebiete der inneren Mission. Er gründete 1863 das „Evangelische Sonntagsblatt“, das seit 1871 den Titel „Erläuterndes evangelisches Sonntags-

blatt" führt, seit 1894 von der evangelischen Gesellschaft für innere Mission in Straßburg in unterm Geiste herausgegeben wird und bei einer Auflage von 2500 Exemplaren bis nach Frankreich seinen Leserkreis ausdehnt. Ein diebendes Denkmahl hat er sich gestiftet in der Wöbenanstalt zu Wischweiler (jezt 160 Pflärgarbeit), deren Grund er in unermüdlicher Vorarbeit gelegt hat (eröffnet 1876).

Strigel, Viktorinus, einer der namhaftesten Vertreter der melanchthonianischen Schule, geboren am 26. Dezember 1524 zu Kaufbeuren in Schwaben, gestorben am 26. Juni 1569 zu Heidelberg. Schon sein äußerlicher Entwicklungsgang ist ähnlich dem Melanchthons. Wie dieser, so verlor auch er schon in früher Kindheit seinen Vater, der Studiengenosse Melanchthons in Heidelberg und zuletzt Arzt gewesen war. Wie Melanchthons Geist, so entfaltete auch der seinige sich frühzeitig, so daß er als vierzehnjähriger Jüngling die Universität Freiburg i. Br. bezog, wo er namentlich von dem berühmten Humanisten und Aristoteliker Johann Zink unterrichtet wurde. Im Jahre 1542 nach Wittenberg übergesiedelt, schloß er sich an Melanchthon an und lebte sich ganz in dessen Ideen ein (quasi in nutritis). 1544 promovierte er zum Magister und begann philosophische und theologische Vorlesungen zu halten. Als die Wittenberger Universität sich während des Schmalkaldischen Krieges aufgelöst hatte, lehrte er ohne feste Anstellung in Emsfurt 1547 und wurde von da aus nach Jena, wo Joh. Friedrich d. Großmütige eine Universität zu gründen beabsichtigte, an Stelle Melanchthons, welcher sein Wittenberg nicht verlassen wollte, berufen. Am 19. März 1548 zog er mit 20 Studenten in Jena ein und eröffnete die neue Schule zunächst als gymnasium academicum. Universität ist sie erst am 2. Februar 1558 geworden. Strigel ist somit der erste Jenenser Professor gewesen und hat in erster Linie nebst anderen tüchtigen Kollegen (Ehrhard Schnepff, Justus Jonas) den Ruf jener Hochschule begründet. Er heiratete zweimal, seine zweite Frau war eine Tochter Schnepffs (s. d.), und dadurch wie durch seinen Verkehr mit den überzeugten Lutheranern Thüringens wurde auch er immer mehr auf die Seite des strengen Lutherthums gezogen, ohne doch zu einer bestimmten luth. Überzeugung zu kommen. Vielmehr zeigte sich seine eigentliche Gesinnung bald, als er das gegen Melanchthon gerichtete Weimarer Konstitutionsbuch abfassen sollte. Schon bei der Beratung des ersten Entwurfs kam es zwischen ihm und Flacius (s. d.) zu heftigen Auseinandersetzungen, besonders über den gegen den Synergismus der Wittenberger gerichteten Artikel, und schließlich, als es in der schärfsten Form im Jahre 1559 erschienen und allen Kirchen und Schulen als strenge Lehrnorm vorgeschrieben war, erklärte sich St. dagegen. Daraufhin wurde er nebst Superintendent Hülz ohne Wissen und Willen des Flacius auf Schloß Grimmenstein bei Gotha gefangen gesetzt, aber auf Verwendung hoher Personen, selbst des Kaisers, freigelassen und

ihm befohlen, in Jena zu bleiben. Zur Schlichtung des Streites wurde vom 2. bis 8. August 1560 eine öffentliche Disputation im alten Schloß zu Weimar zwischen Str. und Flacius abgehalten. (Über sie vergl. die von Joh. Wigand aufgezichneten, von Sim. Musäus herausgeg. Akten der Disp.: Disput. de pecc. or. et lib. arb. inter Fl. et Str. habita, 1562.) In dieser Verhandlung kam nicht einmal der erste der 5 streitigen Punkte de libero arbitrio zur Entscheidung. Str. lehrte nämlich: Wie der Magnet, mit Knoblauchsaft (succo allii) bestrichen, seine natürliche Anziehungskraft nicht mehr ausüben kann, sie aber thatächlich noch beisteht, so sei des Menschen Wille durch die Erbsünde zwar verderbt und unnüßig geworden, das Gute von sich aus zu beginnen, aber er bestehe noch, und wie der Magnet mit Bodäblut bestrichen, seine Kraft wieder gewinne, so werde des Menschen verderbter Wille im Werk der Bekehrung wieder hergestellt, indem er vom Heil. Geist durch das Wort Gottes sich ziehen und leiten lasse. Er lehrte also genau, wie Melanchthon im 3. Stadium seiner Lehre vom freien Willen, drei Ursachen der Bekehrung, und stieß damit allerdings die Grundlehre der Reformation von der sola gratia um (s. Flacius, Bd. II. S. 557a). Demgegenüber ließ sich Flacius zu der bekannten Behauptung forreißern, daß die Erbsünde des Menschen Substanz sei, und stieß damit selbst den Herzog von sich ab. Da Flacius und seine Partei nicht Frieden halten konnte und namentlich gegen die Konfistorialordnung vom 8. Juli 1561 protestierte, die den Theologen die Entscheidung über Lehre und Kirchenzucht aus der Hand nehmen sollte, wurden die Remonstranten am 10. Dez. 1561 abgesetzt. Der Herzog setzte nun Str. wieder in sein Amt ein und veranlaßte ihn, da die Mehrheit der Geistlichen dagegen war, ein Bekenntnis über die ihm zum Vorwurf gemachten Irrlehren abzufassen. Die beiden zur Schlichtung des Streites herbeigerufenen Württemberger Theologen Jakob Andrea und Christoph Binder gaben eine Erklärung heraus, die Strigel anerkannte, aber auch diese enttadte wegen ihres „schlüpfrigen und betrügerischen“ Charakters nur neuen Streit, so daß der Herzog nicht anders konnte, als 40 widerseßliche Geistliche des Landes zu verweisen. Obwohl nun Strigel mehr Ruhe vor seinen Feinden hatte, fühlte er sich doch in Jena so unbehaglich, daß er im Herbst dieses Jahres nach Leipzig übersiedelte, wo er am 1. Mai 1563 theologische und philosophische Vorlesungen begann. Da er aber hier seinen Synergismus noch deutlicher als früher lehrte, wurde ihm auf Veranlassung Pfessingers (s. d.) das fernere Lehren untersagt. Str. ging nun wegen seiner Hinnelzung zur kalvinischen Abendmahlslehre über Ulmberg i. d. Oberpfalz nach Heidelberg, wo er (1567) die Professur der Ethik erhielt, jedoch wegen seiner synergistischen Lehre den strengen Calvinisten anstößig wurde. Der Gram hierüber mochte wohl die Hauptursache zu seinem am 26. Juni erfolgten schnellen Tode sein, da er bis zu-

lezt ein kräftiger und stattlicher Mann gewesen war.

Was Strigel's Charakter und Bedeutung anlangt, so ist er bis zuletzt Melanchthonianer geblieben, er zeigt uns die Vorzüge wie die Schattenseiten seines großen Meisters. Er war berühmt wegen seiner tüchtigen philosophischen Bildung, wegen seiner dialektischen Gewandtheit, seiner glänzenden akademischen Beredsamkeit, so daß er als tüchtiger philosophus et in lectionibus post Philipppum omnium fere summus galt. Aber er hat wie Melanchthon den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie nie klar erkannt, daher kam seine schwankende, schiefe Lehre über Erbsünde und Willensfreiheit. Mit Recht ist seine Doktrin in Art. I und II der Form. Conc. zugleich mit dem Flacianismus verworfen worden (R. 576. 642). Als Dogmatiker kommt Str. keine selbständige Bedeutung zu. Als Mensch hat er sich in jener leidenschaftlichen Zeit auch nicht von manchen Fehlern freigehalten. Er hat wie Melanchthon sehr viel geschrieben über lateinische Klassiker, über Exegese des Alten und Neuen Testaments (Hypomnemata in psalms (1563), in omnes libros N. T. quibus et genus sermonis explicatur et series concionum monstratur etc., Leipzig 1563 und 1583), über Dogmatik (Erläuterung der loci theol. Melanchthons, nach seinem Tode herausgegeben durch den Philippiſten Pezel, Neustadt a. d. Hardt, 1581—84, 4 Teile mit Appendix, dies Werk ist die bedeutendste Dogmatik der melanchthonischen Schule). Verzeichnis seiner Schriften bei J. C. E. Otto: De V. Strig., liberioris mentis in eccl. Lutherana vindice, Jena 1843. Über seine Theologie vgl. Frank, Gesch. d. protest. Theologie I. 102 f., siehe auch den Artikel Strigel in RE.⁹

Strigenitz, Georg, namhafter luth. Prediger, geb. 1548 in Meißen, erst Pfarrer in Wolfenstein, 1581 Hofprediger in Weimar, 1587 Superintendent in Jena, 1590 in Orlamünde, 1594 in Meißen, wo er 1603 starb, ein zwar formstarrer, aber geistvoller, gedankenreicher, volkstümlicher, nicht nur auf äußerliche Frömmigkeit, sondern auf Erneuerung von Herz und Leben dringender, manchmal sehr scharfer Prediger. Unter seinen zum Teil wiederholt aufgelegten Predigten nennen wir: Der Gang nach Emmaus in 22 Predigten; Der süße Jesus Christ oder 8 schöne Weihnachtspredigten; Jonas in 122 Predigten; Ossa rediviva (Ezech. 37) in 21 Predigten. Vgl. Beste, Kangelredner II. S. 300 ff.

Strigolnik, Karp, russischer Pfarrer in Nowgorod, kämpfte Ende des 14. Jahrhunderts (ca. 1378) gegen die Bezahlung einer Abgabe an die Kirche für Erteilung der Priesterweihe und gegen die damals geübte Beichtpraxis; doch hatte er keinen langen Halt; im Volksaufruhr gefangen genommen fand er in der Wolga einen gewaltsamen Tod. Seine Anhänger, die man

Strigolniki (Strigolniki) nannte, haben sich in der Gegend von Pskow und Nowgorod lange gehalten und werden amtlich zur Klasse der Jereje d. i. der Unkirchlichen gerechnet. S.

Phil. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I.

Strobel, Joh. Friedr., Lieberdichter, geb. 1636, gest. 1713 als Pfarrer und Superintendent zu Ober-Sulzburg. Von seinen Liedern haben die Sterbelieder „Scheue nicht, o meine Seele“ und „Woher kommt's, daß der Tod uns raft“ weitere Verbreitung gefunden.

Ströbel, Karl, luth. Theolog, geb. 1806 in Zeitz, verlor als Lehrer am dortigen Gymnasium bei dessen Reorganisation seine Berufsthätigkeit, um sich fortan lediglich der Mitarbeit an der von Guericke und Delitzsch herausgegebenen „Zeitschrift für die gesamte luth. Theologie und Kirche“ zu widmen, — ein scharfer und schneidiger, aber charakterfester und frischer Kritiker, der seine Kritiken auch für Dissidenten zur Isolation und anregenden Lektüre machte (Delitzsch), gest. 1879.

Stroh als eine Menge von Strohhalmen kommt in der Bibel nicht vor, da der spizige Dreschswegen die Halme zerfeinerte und das Stroh ähnlich wie unser Häckerling aus mehr oder minder kleinen Teilen des Halms bestand. Luther braucht das Wort auch im Gleichnis abwechselnd mit „Stoppeln“ (s. d.) gelegentlich auch für „Heu“ Jes. 5, 24 u. ö.

Strom heißt in der Bibel der Wasserlauf, der jetzt diesen Namen führt, gelegentlich auch ein kleiner Fluß oder Gießbach, der schnell dahinströmt. Die zahlreichen Gleichnisse, in denen das Wort verwendet wird, sind ausnahmslos selbstverständlich. Das Wort, das in der Bibel den Nil bezeichnet, übersezt Luther, der den Namen nur einmal nennt (s. Nil), am häufigsten mit Wasser 1 Mos. 41, 1 ff. u. ö., und nur dann mit Strom, wenn das Wasser aus dem Nil oder anderes Wasser von der ganzen Wassermenge des Flusses unterschieden werden soll, 2 Mos. 7, 17 ff. u. ö.

Stromberger, D. Christian Wilhelm, wurde am 28. Januar 1826 zu Georgenhausen bei Darmstadt als Sohn eines Lehrers geboren, besuchte das Gymnasium zu Darmstadt, wo er im Hause des nachmaligen Geheimen Staatsrats Hallwachs, des verdienstvollen Förderers des evangelischen Kirchengesangs, reiche literarische Anregung empfing, und von 1841—47 die Universität Gießen als Student der Theologie. Nachdem er zum Dr. phil. promoviert, auf dem theologischen Seminar zu Friedberg gewesen und 1849 die Staatsprüfung gemacht hatte, wurde er Lehrer an verschiedenen Privatinstituten und 1851 an der Realschule in Offenbach. 1857 übernahm er die Pfarrstelle in Benningen (Oberhessen), 1866 in Zwingenberg an der Bergstraße. Mit Wilhelm Baur rief er im Sinn der Konföderation die Niederröhlender Konferenz ins Leben und beteiligte sich als Mitglied des Zentralausschusses für innere Mission bis zu seinem Rücktritt 1895 lebhaft an den Bestrebungen der Südwestdeutschen Konferenz. 1885 wurde er zum Dekan erwählt, 1890 von der theologischen Fakultät in Gießen mit dem Dokortitel ausgezeichnet und 1891 zum Kirchenrat ernannt. Sein besonderes Interesse für die Hymno-

logie bekundete er in verschiedenen Veröffentlichungen: Geistliche Lieder evangelischer Frauen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, 1854; der Landgräfin Anna Sophie von Hessen Leben und Lieder, 1856; Des Erasmus Alberus geistliche Lieder, 1857, aus dessen Buch von der Tugend und Weisheit er schon 1854 „Lehren“ herausgegeben hatte; Die geistliche Dichtung in Hessen Darmstadt, 1887 mit Fortsetzung in nächster Zeit, und auch eigene Gedichte, erschienen 1862 unter dem Titel „Ernstes Lieder“. Ferner gab Stromberger „Leben und Gebete der Landgräfin Magdalena zu Hessen-Darmstadt“ (1857), „Berthold von Regensburg, der größte Volksredner des deutschen Mittelalters, mit Proben aus seinen Predigten“ (1877), „Letzte Reden der Sterbenden“ (1879 und 98) und in Sachen der inneren Mission verschiedene Vorträge und Schriften heraus, so ein Notizbuch für Reiken und Wanderschaft 1879, einen Vortrag über die Notwendigkeit der Errichtung einer Arbeiterkolonie für das Großherzogtum Hessen 1884; von der Barmherzigkeit auf dem Schlachtfelde, herausgegeben vom Hüfsverein des roten Kreuzes im Großherzogtum Hessen 1868; von der Armenpflege 1868; die Fürsorge für die Epileptischen, Vorträge in den Monatsblättern für innere Mission, Karlsruhe 1890–95 und anderes.

Strohmayer, Joseph Geo., katholischer Prälat, geboren 1815 in Eiseitz, 1838 Priester, 1849 Bischof von Diakovar, in welcher Stellung er die Universität Agram gründete und auch das niedere Volksschulwesen nach Möglichkeit hob. Auf dem Vatikan stand er an der Spitze der Gegner des Infallibilitätsdogmas, der österreichischen Regierung gegenüber verlor er mit Fähigkeit die Rechte der kroatischen Nationalität.

Sträter, altsächsisch: Straßenräuber Gof. 6, 9.

Strumpf heißt in der Bibel nie das jetzt so genannte Kleidungsstück, sondern in der alten Bedeutung des Wortes der Hauptteil eines Dinges, dem die Nebenteile fehlen. So meint Luther 3 Mos. 8, 20, wo spätere Bibelbrüche Strumpf jagen, den Kumpf des Widbers, obwohl das Wort Fett bedeutet, wie er es anderwärts auch richtig übersetzt (so auch die rev. Bibel). Ebenso steht es mit 1 Sam. 5, 4, wo die rev. Bibel „Kumpf“ sagt. Die sprichwörtliche Lebensart „Aft und Strumpf“, Jes. 9, 14 und 19, 15 hat man in „Aft und Kumpf“ verwandelt. Luther, der die Bedeutung der Wörter „Palmzweig und Binse“, d. h. Vornehm und Gering nicht kannte, hat eine Redeweise seiner Zeit verwendet, die etwas Ähnliches bejahte.

Strutius, Thom., Tonsetzer, gestorben 1678 als Organist in Danzig. Er ist der tüchtige Sänger der Lieder von Mantisch (s. d.). Größere Verbreitung fand die Melodie „Ach was für Pein, mein Jesulein“.

Stuart, Marie, f. Maria Stuart.

Stubbs, William, gelehrter anglikanischer Theolog und Historiker, geb. 1825, nach Vermählung mehrerer Universitäts- und Kirchenämter 1879 Kanonikus von St. Paul in London, 1884

Bischof von Chester, 1889 von Oxford. Seine zahlreichen Schriften f. im Lexikon für Theol. und Kirchenwesen, 2. Aufl.

Stübel, Andreas, chilastischer Schwärmer, geb. 1653 in Dresden als Sohn eines Gastwirts, ward nach philolog. und theol. Studien in Leipzig Lehrer erst an der Nikolaischule, dann Konrektor an der Thomasschule daselbst und hielt seit 1687 als Baccalaureus theol. Vorlesungen. Er war Terminist, setzte den terminus peremptorius auf den 15. Aug. 1700, sah in Karl XII. den Offenb. 16, 12 geweissagten König, in der Oder den von den Schweden ausgetrockneten Euphrat. Nachdem er seines Schulamtes entsetzt war, wurde ihm auch das Recht zu theol. Vorlesungen entzogen. Er starb 1725. Von Bedeutung ist er als Lexikograph und auf dem Gebiete der Philologie insgemein. Vgl. Forbiger, Gesch. der Nikolaischule 1826. II.

Stuber, Johann Georg, Pfarrer im Steintal, Elßaß, und zuletzt an St. Thomä in Straßburg, geboren am 23. April 1722 in Straßburg, gestorben ebenda am 31. Jan. 1797. 1746 zum Magister promoviert, wurde er 1748 zum evangelischen Predigamt ordiniert. Mit dem Feuer der ersten Liebe nahm er sich seiner ersten Pargemeinde Waldersbach im Steintal an, was für diese um so nötiger war, als sie eine religiös und materiell ganz armelige Gemeinde war, in der fast niemand lesen und schreiben konnte. Er mußte ihr wie den Kindern predigen und Schulen gründen. In seinen hochherzigen Bestrebungen unterstützte ihn seine treffliche Frau, die leider frühzeitig starb. Im Kummer darüber nahm er das in besserer Gegend gelegene Diakonat zu Barr an, wo es ihn aber nicht litt, so daß er im Jahre 1760 sein erstes Pfarramt im Steintal wieder aufsuchte. Die folgenden sieben Jahre waren die Blütezeit seines dortigen Wirkens; rastlos arbeitete er an der sozialen und religiösen Hebung seiner Gemeinde, wobei er selbst große finanzielle Opfer brachte; er führte Industrien ein, er richtete Winterkassen für Erwerbslose, Unterricht im Stricken und Flachspinnen für Mädchen u. f. w. und, als er 1767 als Pfarrer an die Thomaskirche zu Straßburg berufen worden war, sorgte er noch für einen tüchtigen Nachfolger in dem bekannten Oberlin (s. d.).

Zu Straßburg fand St. in den dortigen theologischen Kreisen aber kein Verständnis für seinen weitherzigen Sinn und seine praktischen Volkspredigten. Nur das Eintreten der Oberkirchenbehörde bewahrte ihn vor der Amtsenthebung. Die Revolution zu Paris begrüßte er zuerst mit Freuden und suchte durch seine berühmten, gewaltigen Nationalpredigten, die er aller 14 Tage in der Thomaskirche hielt, ebenso belehrend und beruhigend wie erhebend auf die Massen einzuwirken. Der weitere immer schrecklichere Verlauf der Revolution umbüsterte mehr und mehr sein Gemüt, so daß er sich von der Amtstätigkeit zurückzog und nur im Worte Gottes noch Trost fand, bis der Herr ihn abrief. Von seinen schriftstellerischen Arbeiten ist eine

freiere (nicht freisinnige) und deutlichere Über-
setzung des N. T. hervorzuheben.

Vgl. J. W. Bräms: Joh. Georg St., der
Vorgänger Oberlins u. s. w., Straßburg 1846.

Stübner, 1. Konr. Gebh., Niederdichter
(„Großer Schöpfer, Herr und Meister“: „In
Gottes Reich geht niemand ein“), Predigtamt-
kandidat wie es scheint in Nürnberg am Anfang des
18. Jahrh. — 2. Markus, Schwarmgeist, geb.
zu Eberberg i. W., studierte in Wittenberg, erst
ein begeisterter Anhänger Luthers, dann Thom.
Münzers, dessen Ideen er seit 1521 litterarisch mit
nur zu sichtlichem Erfolg verbreitete und auf
dessen Einfluß die Wittenberger Unruhen wesent-
lich mit zurückzuführen sind. Luther selbst suchte
ihn und den von ihm zu den Jüdauern überber-
gezogenen Martin Cellarius (s. d.) unzugänglich,
aber vergeblich. Von Wittenberg aus ging St.
nach Kemberg, um dann aus der Geschichte zu
verschwinden. Vgl. Meurer, ² Luthers Leben.

Stücke in Eifer, f. Eifer.

Stüfelberger, Karl Ulrich, wurde am
1. September 1749 in Karlsruhe als Sohn des
dortigen Hofpredigers der Erbprinzessin von
Baden geboren und empfang in seiner Vater-
stadt seine Gymnasialbildung. 1768 bezog St.
die Universität Basel, um gegen seine Neigung
Theologie zu studieren; eigentlich hatte er den
Wunsch, sich der Mathematik und Naturwissen-
schaft zu widmen. Diesen beiden Wissenschaften
widmete er auch später, nachdem der Baseler
Kanzler Neuf auf ihn den entscheidenden Ein-
fluß gewonnen hatte, also daß er mit Lust und
Überzeugung Theologe wurde, viele Stunden
seiner freien Zeit. Nach beendetem Studium
war St. ein Jahr lang Vikar seines Vaters
in Karlsruhe und folgte dann im Jahre 1774
einem Rufe als Prediger an das Waisenhaus
in Basel, dessen Oberhelfer er 1779 wurde, und
befeidete hierüber bis an seinen im Februar
1816 erfolgten Tod die Stelle eines Predigers am
Münster daleibst. Seine geeignete Thätigkeit galt
einmal der theologischen Jugend, deren Studium
er sehr förderte, und sodann der biblisch gläubigen
Predigt. Wie er als Katechet Vorzügliches ge-
leistet hat, so ist seine Wirksamkeit als Prediger
eine nachhaltige gewesen, die ihm einen Ehren-
platz in der Geschichte der Predigt sichert. Seine
Predigten, deren erster Band über freie Texte
1817 von seinem Sohne herausgegeben wurde, —
andere erschienen später, z. B. Katechismus-
predigten 1823 — zeichnen sich aus durch Klar-
heit einer monumentalen Sprache und durch
Anapäst und Siederheit ihrer Meisthate zur
Förderung christlicher Erkenntnis auf biblisch
glänzendem Grunde. Bemerkenswert ist seine
Vorliebe für kurze Texte, die er zumeist gleich
als Thema benutzte.

Studenten, die fünf von Lausanne, f. Mün-
sther, die fünf von Lausanne.

Studer, Gottl. Ludw., reformierter Theo-
log, geb. 1801 in Bern, erst Prediger und Lehrer
daleibst, seit 1850 außerordentlicher, 1863 ordent-
licher Professor, 1879 emeritirt, gest. 1889.
Unter seinen Schriften sind zu erwähnen: Das
Buch der Richter 1835; Das Buch Hiob 1858.

Studien und Kritiken, eine der an-
gesehensten deutschen theologischen Zeitschriften,
die das gesamte Gebiet der Theologie bebauen
will, wurde im Sinne der Vermittlungstheologie
1828 von Ullmann und Umbreit gegründet und
unter Mitarbeit von Männern wie Gieseler,
Lücke, Nitzsch, Rothe, Hundeshagen, Riehm,
Köstlin und Kauffsch bis heute fortgeführt. Die
Registerbände für je 10 Jahrgänge erscheinen
je im 8. Jahre jedes Jahrzehnts (1848 u.); ein
Gesamtregister existiert nicht.

Studion = Studium, f. Almoiten.

Studita Theodorus, f. Theodorus Studita.

Studium, Kloster in Byzanz, f. Almoiten.

Studius, f. Almoiten.

Stufe nennt Luther nach dem Grundtext
die Grabbezeichnung an der Sonnenuhr (s. d.)
des Ahas 2 Kön. 20, 9 ff., die er Jes. 38, 8
Linie nennt; im Gleichnis vom Anfecht, das
ein Mensch genießt, braucht er das Wort 1
Tim. 3, 13 ganz richtig statt des jetzt gebräuch-
lichen „Grad“.

Stufengebete (Staffelgebete) ist der Name
für die am Anfang jeder Messe — gleichviel
ob stille Messe mit einem, oder feierliche Messe
mit zwei, oder feierliches Hochamt mit aus-
gefestem Allerheiligsten und vier Ministranten —
vom Priester auf den Stufen des Altars kniend
gesprochenen bzw. gesungenen Gebete, die von
dem bzw. den Ministranten „langsam, deutlich
und mit Andacht“ mitgebetet werden. Bei der
Messe für Abgetorbene fällt ein Teil der Stufen-
gebete weg. Näheres s. Ordo Rom. XIV.,
sowie Regelbüchlein für Ministranten, Freiburg
1890.

Stufenpsalmen: Sammelname der Psalmen
120—134, zur Wiebergabe des hebräischen הַשִּׁירִים
LXX $\text{ὁδὴ τῶν ἀναβιβάντων}$; Vulg. *cantica*
graduum; Luther: *Lieder im höhern Chor*.
Wahrscheinlich ist mit ma'aloth ursprünglich das
Aufstieglied der Festpilger gemeint. Dieser Auf-
fassung kommen nahe Aquila und Symmachus
mit der Bezeichnung ὁδὴ εἰς ἀναβάσεις , sowie
Theodoret (nebst anderen syrischen Vätern),
welcher zuerst behauptete, die ma'aloth seien
Reiselieder der Exulanten aus Babel beim Besuch
des Tempels gesungen. In dem obengenannten
Namen der LXX spiegelt sich die Möglichkeit,
daß die Lieder auf den 15 *ἀναβιβάντων* oder
Stufen gesungen worden seien, welche vom
Weibervorhof in den Männerhof führten: eine
spätere Überlieferung behauptete dies ohne ent-
scheidende Gründe. Die alttestamentliche Exegese
hat über den ursprünglichen Sinn der ma'aloth
verschiedene Behauptungen aufgestellt, wir nennen
die bekanntesten: „Lied des Hinaufzuges von
Babel“ (Gwald); Wallfahrtslied (Gerder, Neuf);
stufenförmig gebautes Lied (Gesenius, Delisch);
Festilaravantenlied (Hengstenberg, Keil, Gwald).
Beachtenswert ist die technische Erklärung von
Delisch (Geschichte der jüdischen Poesie S.
193 ff.): sie beruht sich auf die auffällige, sich
oft wiederholende Erscheinung, daß ein neues
Glieder ein Teil des vorhergehenden wiederholt.
— Inhaltlich haben die Lieder den freudig
gehobenen, von der Abendsonne der Gnade

mild verkürzten Ton des Glaubens gemeinsam; sie lassen sich am besten aus der kraftvoll gläubigen Stimmung erklären, welche die Frommen Israels nach den überstandenen Drangsalen des Exils besetzt haben muß. Auch sprachliche Gründe, verschiedene Aramaismen, Gebrauch des verkürzten Relativpronomens *š*, weisen bezüglich der Abfassung und Entstehung der Lieder in spätere Zeit.

Stuhl, als Hausgerät oder Sitz der Priester, Richter und Könige war bei den Israeliten in Sesselform bekannt und wurde auch bei der Gleichzeit (s. d.) gebraucht. Für das häufige Gleichnis von dem Herrscheritz Gottes wird das Wort „Stuhl“ sehr häufig, nur in den prophetischen und poetischen Büchern auch das Wort „Thron“ verwendet.

Stuhlfeier Petri, s. Petri Stuhlfeier.

Stuhlfest Petri, s. Petri Stuhlfeier.

Stumpf 1. Joh. luth. Theolog, geb. 1578, in Oberfranken, gest. 1632 als Superintendent und Konsistorialrat in Bayreuth an den Verhandlungen der kaiserlichen Soldner, welche ihn als Geisel mit sich geischlept. Er ist der Herausgeber eines Landesatheismus (1629) und des ersten Bayreuther Gesangbuchs. — 2. Peter Paul, der Koadjutor und kirchliche wie politische Gesinnungsgenosse des Bischofs Räß (s. d.) von Straburg, 1887 dessen Nachfolger, gest. 1890. — 3. Simon, wiederläuferischer Präbiger der Reformationzeit, nach seinem Geburtsort Bödighen auch Bedicenus genannt, mit B. Rhennus (s. d.) eng befreundet. Vgl. dessen Briefwechsel. **Stunde** bedeutet im Neuen Testament den zwölften Teil des Tages zwischen Sonnenauf- und -untergang, welche Teilung die Israeliten nach dem Exil von den Babyloniern aufnahmen. Nach der verschiedenen Länge der Tageszeit waren auch die Stunden verschieden lang und bewegten sich zwischen 49 und 71 Minuten. Später wurde in derselben Weise auch die Nacht in zwölf Stunden geteilt, Apg. 23, 23. Die römische Stundenabzählung von Mitternacht an wolle man manche Ausleger in Joh. 19, 14 finden, so daß die da benannte sechste Stunde unsere jetzige sechste Morgenstunde wäre. Doch würde das die einzige Stelle der ganzen Bibel sein, wo diese Abzählung gebraucht wäre. Im Alten Bunde kannte man die Stunde nicht als Zeitmaß, wie denn Ps. 90, 4 eine Nachtwache (s. d.) als kleinster abgemessener Zeitraum erscheint. An den wenigen Stellen, wo die deutsche Bibel im Alten Testament das Wort hat, ist es nach dem häufigen neutestamentlichen Gebrauch desselben für einen besonders wichtigen, entscheidenden Zeitpunkt oder Zeitraum angewendet, wie Ps. 102, 14, oder steht einfach für „Zeit“, wie Pred. 3, 1.

Stundismus. Von allen russischen Raskolniken (s. d.) muß man den fälschlicherweise mit den Malakanten (s. d.) und Tolstojischen Bestrebungen (s. d.) in Zusammenhang gebrachten St. wesentlich unterscheiden, sowohl wegen seiner Entstehung und seines Charakters, wie auch um der religiös-sittlichen Kräfte willen, welche ihm innewohnen. Er entstand infolge Nachahmung

der aus Württemberg nach Südrußland unter Alexander I. wegen ihres antirationalistischen Glaubensstandpunktes eingewanderten und dort mit früheren Pfälzer Einwanderern zu inniger Gemeinschaft verschmolzenen deutschen Kolonisten, welche aus der Heimat ihre „Stunde“ d. i. gemeinsame Erbauung durch Bibellese, -erklärung und Gebet in den Häusern einzelner Gemeindeglieder seitens charismatisch Begabter mitgebracht hatten und ein dem Worte Gottes entsprechendes Leben in auffallendem Gegensatz zu ihrer russischen Umgebung führten. Als Väter des russischen St. (syr. Schtunda), werden allgemein die Tagelöhner Dnischtschenko und Raskuschny aus Ossnowa im Gouv. Cherson bezeichnet; von den deutschen Kolonistenbürgern Rohrbach und Worms in demselben Gouvernement breitete er sich um 1864 immer weiter aus und zwar über einen großen Teil des europäischen Rußlands. Die Zahl seiner Anhänger ist sehr groß, läßt sich jedoch, da Kirche wie Staat um der wirksameren Bekämpfung willen ein Interesse daran haben, den St. mit anderen Sekten zusammenzuwerfen, nicht genau feststellen. Godel redet von $\frac{1}{4}$ Dalton von 2 Millionen, andere greifen viel höher. Die rasche und große Ausbreitung erklärt sich positiv und negativ. Positiv: die Bibelgesellschaften, erst die russische, dann die englische, verbreiteten eine große Menge von Bibeln, deren Lesen ja in Rußland nicht verboten ist; der weichmütige, man kann sagen, religiöse Charakter der Kleinarussen, unter denen der St. entstand und am meisten Fortschritte machte, die Beziehungen der Kleinarussen zum europäischen Westen, die vermöge der geographischen Lage viel inniger sind als die der von den andern Raskols zerstreuten großrussischen Bevölkerung, der außerordentliche sittliche Erfolg der Bewegung, so daß in den Stundistenbürgern das Brandweinrauschen verschwand, der Heiligentkultus mit seiner Unzahl von Feiertagen, die zum Faulenzen einluden, abnahm, Fleiß den Wohlstand hob, das Familienleben reiner und inniger ward, das alles sicherte der Bewegung außerordentlichen Erfolg. Negativ: die Unwissenheit und moralische Verkommenheit des niederen Klerus, der Mangel jeglichen theologisch-wissenschaftlichen Studiums, die Unfähigkeit der in totem Formelstrom erstarrten russischen Kirche, diese durchaus evang. Strömung zu verstehen und in kirchliche Bahnen zu leiten, eine Ohnmacht, die auf dem 1891 in Moskau zur Unterdrückung des St. abgehaltenen Kongreß sich nicht anders zu helfen wußte als mit Anrufung der Staatsgewalt, in Anerkennung des Pobedonosseffschen (s. d.) Prinzips: „Ein guter Russe kann nur sein, wer der russischen Kirche angehört und alle ihre Ceremonien mitmacht; alle Andersdenkenden sind Vaterlandsverräter.“ Obwohl einsichtige Russen diese Politik verurteilen, so ist doch der härteste Weg zur Unterdrückung des St., die Verschickung seiner Anhänger nach Sibirien „auf administrativem Wege“, in Ermangelung jeglicher Handhabe der russischen Geesetz gegen Bibelfreunde beschränkt worden und zwar in einer Weise, die

uns Gott Schriff das Salz der Erde) und Kosba Stretton (der große Leidensweg am Ende des 19. Jahrhunderts) novellenartig, aber wahrheitsgetreu schildern. Jedoch ohne jeden Erfolg, vielmehr sind evangelische Kenner des St. der Überzeugung, daß im St. eine reformatorische Kraft liege, von der eine segensreiche Belebung der russischen Kirche zu erhoffen sei. Allein da die Bewegung bei allem Anerkennenswerten doch nicht zum vollen Erfassen der biblischen Rechtfertigungslehre durchgedrungen ist, sondern die Bibel mehr nur als eine Art Moralkodex im besten Sinne betrachtet, so müssen jene Hoffnungen als zu optimistisch bezeichnet werden.

Seine Kultusformen entlehnte der St. apostolischem Urbild. Da sich staatskirchliche Geistliche nicht anschlossen, so half man sich ohne Priester, und es liegt die Gemeindeleitung in der Hand von Ältesten, welche Taufen, Beredigungen und Trauungen vollziehen, wenn auch der Staat letztere natürlich nicht anerkennt. Den Sakramenten ist wie bei den anderen priesterlosen Setten Bospopowz nicht die ihnen gebührende Stellung eingeräumt. Die Taufe und auch die Kindertaufe haben sie bewahrt, wenigstens die eigentlichen Stundisten; bei ihren sonntäglichen Gottesdiensten steht meist auf dem Tisch neben der Bibel eine Schale mit Brot und eine Kanne mit Wein, und die Ältesten teilen beides als eine Art Liebesmahl aus. Letzteren zur Seite stehen Diakonen. Beide Ämter lösen ihre Träger nicht von den Brüdern los und berechtigen auch zu keinem Gehalt. Wie die deutschen Stundisten, so besitzen auch die russischen keine Verhäuser, sondern versammeln sich in einer großen Stube des Ältesten, oder in einer Scheune oder auch im Freien. Ihr Gesangbuch, die „Stimmen der Wahrheit“, enthält 416 Lieder, darunter eine Reihe von Psalmen, auch Oden des russischen Dichters Derjabin, Hymnen auf den Kaiser und deutsche lutherische Kernlieder. Gesungen werden ein großer Teil unserer deutschen Choralmelodien, daneben englische (Sanktjoh) und beliebte kleinrussische ernste Volksmelodien.

1871 vollzog sich innerhalb des St. eine Spaltung: was die evangelischen Geistlichen Rußlands dem St. nicht bieten durften, wenn sie nicht mit dem Staatsgezeugen in Konflikt geraten wollten, kirchlichen Anschluß, theologischen Halt und dogmatische Läuterung, das bot der Baptismus an, dessen Haupt Oden (s. d.), sie mit starken Armen umging und es umso mehr konnte, da Rußland diesem Mann mit einer Toleranz begegnete, die die lutherische und reformierte Kirche vergeblich erhofften. Sogar Wladimir empfing die Wiedertau. Die innere Emigration des Baptismus schloß die Stundisten enger zusammen, so daß der baptistische Stundismus in Rußland eine einheitlich viel fester geschlossene Organisation bildet als sein älterer und evangelischer Bruder. Treffend hat ein russischer Geistlicher selbst den Unterschied der beiden Richtungen folgendermaßen bezeichnet: „In den Geboten der nicht-baptistischen Stun-

disten verlautet auch nach ihrem Übertritt das Bekenntnis ihrer Sünde und die Bitte um Vergebung (dies „Gospode pomily“, Herr, erbarme dich, spielt in der Liturgie der russischen Kirche eine Hauptrolle, aber es ist ein Kyrie ohne Gloria!), während das Gebet der baptistischen Stundisten nur Dank für die ein für allemal vergebene Schuld enthält, als ob ein Befehl hier auf Erden schon alles Sündigens ledig sei.“ — Es sei noch bemerkt, daß Anzeichen vorhanden sind, welche darauf deuten, daß gegenüber dem St. eine mildere Praxis Platz greifen wird. — Vgl. die Schriften: Dalton, Der Stundismus in Rußland, Gütersloh 1896; Geschichte der reform. Kirche in Rußland, S. 195 ff.; Urkundenbuch der reform. Kirche in Rußland, S. 127 ff.; Die russische Kirche. Godet, Persécutions actuelles en Russie, Neuchâtel 1896. Feuilletonartikel der deutschen Petersb. Zeitung 1881, Nr. 252, 253, 262 und 1885 Nr. 74. v. Gerbel-Embach: Russische Sektierer, Feilbronn 1883 (doch nur aus russisch-fürchtlichen Quellen schöpfend!); Allgem. ev.-luth. Kirchenzeitung 1890; Christliche Welt 1891; Leroy Beaulieu, l'empire des Tsars.

Sturm, 1. Gründer und erster Abt des Klosters Fulda (s. d. Art.), aus einer adligen Familie Bayerns stammend, wurde in jungen Jahren dem um das Jahr 735 dort weilenden Bonifacius zur Erziehung übergeben. Dieser brachte den begabten, feurigen Jüngling in das Kloster Fritzlar, woselbst er sich unter der Leitung des Priesters Wigbert trefflich entwickelte. Bald nachdem er die Priesterweihe erhalten hatte, zeigte es sich, daß sein Sinn nach einem asketischen Leben in der Einsamkeit stand, und Bonifacius gab seine Zustimmung dazu, daß er sich im buchoniischen Wald zwischen Werra und Main eine passende Stelle suche. Nach langem, mühsamen Suchen wählte St. den Ort Eichhof auf dem Grabfeld am Ufer der Fulda und gründete daselbst, im Einverständnis mit Bonifacius, auf einem ihm von Karlmann zur Verfügung gestellten Bezirk von 8000 Schritt Durchmesser das Kloster Fulda, welches bald eine Mutterstiftung für ganz Deutschland werden sollte. St., der erste Abt, begab sich bald nach der Gründung nach Italien und verweilte daselbst ein ganzes Jahr, um die dortigen Benediktinerklöster kennen zu lernen. 751 erreichte er es, mit Hilfe seines Gönners Bonifacius, daß sein Kloster direkt dem päpstlichen Stuhl unterstellt wurde. Diese bisher in Deutschland unerhörte Exemption, welche auch von König Pippin bestätigt wurde, brachte St. in schweren Konflikt mit dem Erzbischof Zullus von Mainz, und wahrscheinlich geschah es auf dessen Antrieb, daß St. 763 von König Pippin nach Zumiëges verbannt wurde; allein die Mönche von Fulda blieben ihrem vertriebenen Abte treu, und bald übergab Pippin demselben von neuem die Leitung des Klosters. Während der Sachsenkriege Karls d. Gr. arbeitete St. mit großer Hingebung an der Christianisierung des ihm zugewiesenen Bezirkes an der Diemel. Der

Aufstand von 778 vertrieb ihn aus dem Lande, allein schon 779 wirkte er von neuem an der Erziehung im Sachsengeliet. Krank kehrte er von da nach Fulda zurück und starb am 17. Dezember 779 (kanonisiert am 11. April 1149). Sein Leben beschrieb sein Schüler Eigil (gest. 822 als Abt von Fulda). Diese Vita Sturmi ist abgedruckt bei Perz, M. G. Script. II. p. 365 ff. Vgl. Reitberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. und Hauck, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I und II. — 2. Beata, die „Württembergische Tabea“, wurde am 17. Dezember 1682 zu Stuttgart als Tochter des Oberjustizrats und Landchaftskonsulenten Joh. Heinrich St. geboren. Während sie auf beiden Augen erblindet war, wurde ihr Vater 1693 nach Frankreich gefangen geführt und starb ihre Mutter. Eine glückliche Operation gab ihr das Augenlicht, wenn auch nicht in vollem Umfang, wieder. Doch konnte sie nun wenigstens die Bibel lesen und that es mit solchem Fleiß, daß sie 30 mal sie bis zu Ende las. Später kamen dazu, nachdem sie 1711 nach dem Tode ihres Vaters († 1709) von dessen Freund, dem Prälaten Eisenwein in Blaubeuren, aufgenommen und mit ihm 1713 nach Stuttgart zurückgeführt war, die Schriften Luthers, an denen sie sich nicht „satt lesen“ konnte. Die Rechtfertigung allein aus Gnaden wurde nun mehr und mehr der Mittelpunkt ihres Glaubens und Lebens, und wenn irgend ein Menschenkind die fruchtbringende Kraft des rechtfertigenden Glaubens bewährt hat, so war es Beata Sturm. Mit einer Uneigennützigkeit, die sie sich buchstäblich den Armen zu lieb entblößen und auf die dürftigste Nahrung und Kleidung sich beschränken ließ, hat sie ihrer eigenen Leibeschwachheit nicht achtend und nur durch vielen Schaden in der Austeilung ihrer Wohlthaten klug werdend den Witwen und Waisen, Armen und Kranken, besonders aber innerlich angefochtenen Seelen unermüdlich gedient. Das Dienen war ihre Lust; hatte sie doch schon „das ewige Leben in sich“ und war ihrer Seligkeit in fröhlichem Glauben gewiß. Nachdem sie sich seit Jahren das Sterbekleid selbst zurechtgelegt und bis zuletzt nichts als Liebe erwiesen hatte, starb sie am 11. Januar 1730 in ihrer Vaterstadt. — 3. Christoph Christian, Niederländer und asketischer Schriftsteller, geb. 1740 in Augsburg, nach theologischen Studien in Jena und Halle Lehrer am letzteren Ort und in Sorau, 1767 Prediger an der Marktkirche in Halle, 1769 an der Kirche zum h. Geist in Magdeburg, 1778 Hauptpastor an der Petri-Kirche in Hamburg, wo er schon 1786 starb. Sturm, als Theolog rationaler Supranaturalist und daher z. B. mit Göze verfeindet, war persönlich von großer Achtbarkeit und Lebenswürdigkeit, ein Prediger ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, dem besonders die christl. Sittenlehre und die Förderung der Erkenntnis und Verehrung Gottes durch die Natur am Herzen lag, unermüdet auch im Gutesihun (so ist er Gründer des Hamburger Krankenhospitals). Von seinen zahlreichen Schriften genügt es seine „Betrachtungen über die Werke

Gottes im Reiche der Natur und der Vorsehung“ zu erwähnen, eine Predigtsammlung, die mehrfach aufgelegt und ins Französische, Englische und Schwedische überetzt wurde. Seine gleichfalls sehr zahlreichen, formglatten Lieder preisen vorzugsweise die Größe und Güte Gottes in der Schöpfung und Vorsehung. In neueren Gesangbüchern haben sich u. a. erhalten „Sichrer Mensch, noch ist es Zeit“, „Der Herr ist meine Zuversicht“. Sein Leben beschrieb Feddersen, Hamburg 1786. — 4. Jakob, einer der edelsten Vorkämpfer der deutschen Reformation, der in schwerer Zeit mit weitem Blick, unermüdlicher Thatkraft und seltener Selbstlosigkeit die Sache des Evangeliums förderte, stammte aus einem alten Straßburger Adelsgeschlecht, das aber nur in einem Nebenast dem Beinamen „von Sturmed“ führte, und wurde in Straßburg am 10. August 1489 geboren. Sein Vater Martin Sturm war ein Freund Weilers von Kaisersberg und Wimpfeling, und letzterer gewann bald auch eine herzliche Zuneigung zu Jakob St., der 1501 die Universität Heidelberg und später Freiburg besuchte, wo er 1505 zum Magister artium promovierte und Vorlesungen über die Ethik und andere Schriften des Aristoteles hielt. Vorübergehend wandte er sich auch theologischen Studien zu, predigte sogar einmal, aber kehrte dann wieder zu humanistischen Bestrebungen zurück. Er machte auch die Bekanntschaft des Erasmus, der noch im Jahre 1529, als ihre Wege in religiöser Beziehung längst weit auseinandergegangen waren, in einem Briefe an Johannes Blauenius ihn den Edelsten unter den Edeln und durch Gelehrsamkeit, Aufrichtigkeit, Herzensreinheit und Klugheit ausgezeichnet nannte, dessen Rathschlägen nicht nur die berühmte Stadt Straßburg, sondern fast ganz Deutschland sehr viel verdankte. Auch in seiner Vaterstadt wurde er bald in seiner Bedeutung anerkannt und, nachdem er seine Beziehungen zu dem Pfalzgrafen Heinrich, damals auch Dompropst von Straßburg, gelöst hatte, dessen Bibliothekar und Sekretär, er seit 1517 gewesen war, wurde er 1524 zum Mitglied des Großen Rats erwählt, in welcher Eigenschaft er 1525 Straßburg nebst etlichen anderen Reichsstädten im Reichsregiment vertrat, und während des Bauernkrieges eine weise und maßvolle Politik befolgte. 1526 trat er in das Kollegium der Dreizehn ein, in dessen Hand die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten war. Bald darauf wurde er „Stättmeister“, eine der höchsten Würden der freien Reichsstadt, die er dreizehnmal nacheinander bekleidete, und 1528 Scholarch. Als solcher war er an der Aufsicht über den öffentlichen Unterricht beteiligt, der ihm nicht wenig am Herzen lag. Er faßte deshalb auch den Plan der Gründung eines Gymnasiums, ja dachte sogar an eine allgemeine Akademie, an der sich sämtliche evangelische Stände beteiligen sollten. Doch kam es nur, und zwar erst 1538, zur Verwirklichung des ersten Planes, und Johann Sturm (i. d.) wurde der erste Rektor dieses Gymnasiums.

Der Schwerpunkt der Thätigkeit Sturms lag

aber nicht auf humanistischem, sondern auf politisch kirchlichem Gebiet, und nicht weniger als 91 mal war er Gesandter auf Reichstagen oder anderen Zusammenkünften. Mit großer Umsicht und Sachkenntnis, mit sorgfältiger Beobachtung aller Umstände und mit einer eminenten Berechtigung ausgerüstet, verstand es Sturm, in die bedeutendsten Angelegenheiten entscheidend einzugreifen, und wie er sich für seine mannhafte Vertretung der reichstädtischen Interessen nicht nur bei seiner eigenen Vaterstadt, sondern auch bei den anderen Reichsstädten lebhaften Dank erwarb, so schuldet ihm auch die Reformation nicht geringere Anerkennung für die Wärme und Weisheit, die Entschlossenheit und Besonnenheit, mit der er von dem Speierer Reichstage des Jahres 1526 bis zum Augsburger Interim und darüber hinaus ihre Interessen vertrat. Von der Notwendigkeit einmütigen Zusammengehens aller Protestanten überzeugt, suchte er namentlich nach dem Speierer Reichstag von 1529, wo er sich mutig dem Protest der anderen angeschlossen hatte, die deutsche und schweizerische Richtung mit einander auszusöhnen und wurde neben Philipp von Hesen, dessen jugendliches Ungestüm er oft besonnen zügelte, ein energischer Vorkämpfer für diese Idee, wobei er freilich an die Beurteilung der religiösen Differenzen mehr den Maßstab des Politikers als des Theologen legte und, von der Schweiz beeinflusst, den religiösen Bedenken der Lutherischen nicht immer gerecht wurde. Er beklagte es deshalb aufrichtig, daß die Verhandlungen in Marburg (1529) an denen er Teil nahm, scheiterten und er im Namen der oberdeutschen Städte (in Augsburg (1530) ein eigenes Bekenntnis (Confessio Tetrapolitana) übergeben mußte. Die Gründung des Schmalkaldischen Bundes begrüßte er mit Freuden, wie er ja auch später seinem Freunde Sleidan (s. d.) den Auftrag zur Geschichte dieses Bundes vermittelte, noch mehr die Wittenberger Konfodie von 1536, die auch den Oberdeutschen den Beitritt ermöglichte, hielt aber entschieden an dem defensiven und religiösen Charakter desselben fest, und warnte deshalb die Protestanten, sich in keiner Weise ins Unrecht zu setzen und etwa durch Einziehung von Kirchengütern dem Gegner einen Vorwand zum Angriff zu geben. Er beklagte daher auch das Hervortreten der Sonderinteressen vor den gemeinsamen religiösen, das Eingreifen der Bundeshäupter in die braunschweigische Angelegenheit i. Heinrich der Jüngere, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel) und die dadurch bedingten Konfessionen derselben auf dem Speierer Reichstag von 1544, wo sie gegen ganz ungenügende Garantien die Sache des Kaisers gegen Frankreich zu der eigenen machten. Er sah den kommenden Umschlag klar voraus und konnte sich deshalb auch nicht entschließen, auf dem Schauplatz des Schmalkaldischen Krieges zu erscheinen. Dagegen entsaltete er, als es galt für seine Vaterstadt bei dem siegreichen Kaiser einen möglichst erträglichen Frieden zu erreichen, eine Thronrede voll Weisheit und Selbstverleugnung und schredte auch vor eigener bitterer Demüti-

gung nicht zurück. Thatsächlich wurde keine Stadt so glimpflich behandelt wie Straßburg, wo das Interim nur in 3 Stiftskirchen eingeführt und St. Thomä den Evangelischen ungeschmälert erhalten blieb. Auch eine gewichtige Vertretung des Protestantismus auf dem Tridentiner Konzil faßte er ins Auge, und 1552 rettete er seine Vaterstadt vor den Eroberungsgelüsten Frankreichs. Im Jahr darauf starb er am 30. Oktober 1553 in Straßburg, weit über seine Vaterstadt hinaus in den Kreisen der Reformation betrauert, der er von Herzen und mit tiefem Verständnis zugethan, Zeit seines Lebens seine besten Kräfte und seine treueste Fürsorge gewidmet hatte. — 5. Johannes, der bekannte große Rektor der melanchthonisch-humanistisch eingerichteten Schule zu Straßburg. Zu Schleiden in der Eifel 1507 geboren, genoß er als Jüngling den Unterricht der Brüder vom gemeinsamen Leben in Lüttich. Zu lehren begann er auf der Universität Löwen; mit zunehmendem Ansehen las er dann in Paris. Als der Rat zu Straßburg eine Schule eingerichtet sehen wollte, die von den Elementen bis zum Abschluß einer humanistischen Bildung führen sollte, ward er mit der Vorlegung eines Entwurfs beauftragt. Seinen Plan de literarum ludis recte aperiendis legte er 1538 vor. Er wurde gutgeheißen und die Schule sofort unter Sturms Leitung eröffnet. Schon 1546 zählte sie 624 Schüler, ja 1578, nachdem für sie einige akademische Berechtigungen erwirkt worden waren, mehrere tausend, darunter über 200 Adlige, Grafen u. s. w. Offenbar war Sturm selbst als Organisator und Rektor ganz an seinem Plage. Ohne Tyrann zu sein, war er doch maßgebend, klar und bestimmt. Einfluß zu üben machte ihm Freude; daher pflegte er gerade auch vornehme Verbindungen nach allen Seiten hin, leider nicht mit voller Lauterkeit: er nahm für politische Mittlerdienste Jahrgelder von den verschiedensten Mächten. Selbst von Katharina von Medici und Karl IX. ließ er sich Aufträge geben und trat doch dann, als es sich um die Anerkennung der Konfordinformel in Straßburg handelte, gegen diese mit der leidenschaftlichen Erinnerung auf, er habe zum Teil selbst erlebt, wie entsetzlich die Hugennoten verfolgt worden seien, und man wolle wohl derartige Bergewaltungen erneuern! Es ist bekannt, wie diese kirchlichen Kämpfe seinen Lebensabend trübten. Pappus und Warbach, seine Gegner, trugen den Sieg davon. Im Dezember 1581 wurde er — man führte dabei zugleich sein hohes Alter an — seines Amtes entlassen. Erschöpft und erblindet starb er, sich Christo still ergebend, 1589. Ob der große Rektor auch ein persönlich dem Einzelnen nahtretender, vorbildlicher Schulmeister gewesen? Es läßt sich wenigstens nicht sicher bejahen. Zeugnisse der Liebe, wie sie für Michael Neander sprechen, scheinen bei ihm zu fehlen. In Einem aber stimmen alle Darsteller der Schulgeschichte überein: Sturm war der Konsequente in der Bezeichnung und Anwendung der Mittel, durch die jenes Ziel erreicht werden konnte, das der

Humanismus nun einmal für das richtige hielt. Wochte den deutschen Knaben das Lateinverstehen und Lateinsprechen schwer werden oder nicht, sie mußten es lernen, weil auf der Universität nur lateinisch gesprochen wurde. Man war nämlich überzeugt, daß die wissenschaftliche Erkenntnis durch die Alten im wesentlichen zum Abschluß gebracht worden sei, insbesondere durch die Griechen, deren Studium daher auch Melanchthon unablässig empfahl. Es war doch aber nicht daran zu denken, daß man Griechisch lernte, wenn man nicht zuvor des Lateins mächtig war. Auch sollten aus dem gelehrten Unterrichte vor allem zwei Berufsarten ihre Träger zugeführt bekommen: der geistliche Lehrstand und der Stand der Richter und Beamten. Beide haben ihren Einfluß auf Verstand, Gemüt und Willen durch die Rede geltend zu machen. Also die Kunst der Beredsamkeit, die eloquentia, sich anzueignen, das muß bei der Vorbereitung auf ihren Beruf ihr Ziel sein. Verwunderlich bleibt für uns dabei freilich, daß man nicht daran dachte, die Beredsamkeit unmittelbar in der Muttersprache zu üben. Bei Sturm wie bei Trogendorf war den Lehrern wie den Schülern alles Deutschsprechen verboten: cum collaudant, cum ambulant, cum obviam veniunt, sermo sit latinus aut graecus. Allein man war nun einmal davon durchdrungen, daß Rede und Dichtung nicht Sache innerlich schöpferischen Dranges sei, wie wir es ansehen, sondern als Fertigkeit gelernt werden müsse, und von wem anders als von denen, aus deren Reden und Versen Regeln und Beispiele für jede Art der Feinheit, des Glanzes, der Kraft der Darstellung abgeleitet werden konnte, den Alten? War man doch, befremdlich genug, alles Ernstes der Meinung, mit dem geschmackvollen Vortrage, der ars dicendi, stelle sich als Folge die Einsicht in die Sache ein. Wirklich wird man, das ist das Richtige dabei, zu tieferem Nachdenken über eine Sache genötigt, wenn man sie für andere überzeugend vorbringen will. Ja hätte man nur auf das eigene Nachdenken wirklich gedrungen! Aber man empfahl und übte in Wirklichkeit ein immer neues Zupfen und Ruppen von dem Königsmantel der Alten, um aus den Flicken ein wie neu erscheinendes prächtiges Gewand herzustellen. Und dies zur förmlichen Methode zu erheben, das war nun Sturms besondere Stärke. So pflegte er in seinen Anweisungen die Lehre von der imitatio. Der Schüler soll allerlei Bemerkenswerthes und Artiges aus den Autoren sammeln, um, wenn er dann selbst spricht und schreibt, ein wohlverstandener Entlehnter sein zu können, wobei jedoch die Entlehnung selbst durch geschickte Veränderungen den Schein des Neuen und Eigenthümlichen bekommen muß. — Es ist gewiß als ein großer Fortschritt zu begrüßen, daß unsere Gelehrtenschule über diesen Grundsatz des Nachsagens und Wiederzusammenschlüssens hinaus ist. Schön aber und von bleibendem Werte ist die kurze Formel, in der Sturm das Ziel der Schule ausdrückt: sie wolle erreichen an ihrem

Teile eine sapiens atque eloquens pietas. — Vgl. K a u m e r, Geschichte der Pädagogik, Teil I. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. 1885. — 6. Julius, hervorragender geistlicher Viederdichter, wurde 1816 als Sohn des reußischen Amtmanns Sturm in Köstritz geboren. Da sein Vater früh starb, so sorgte Fürst Heinrich LXIV. von Reuß für seine Ausbildung. 1837–1841 studierte St. in Jena Theologie, dann war er 2 Jahre in Heilbronn und 1 Jahr in Griesen (Sachsen) als Hauslehrer thätig, und 1844 übernahm er die Erziehung des bis vor Kurzem regierenden Fürsten Heinrich XIV. von Reuß j. L., welchen er erst 3 Jahre selbst unterrichtete und dann 3 Jahre nach Meinungen zum Besuch des dortigen Gymnasiums begleitete. Während er die Universität innerlich arm verlassen hatte, lernte er in Meinungen unter Einwirkung des Oberhofpredigers Dr. Ademann den lebendigen Glauben kennen und begann sein Herz dem hinzugeben, der nun sein Ein und Alles wurde, Christo dem Herrn. 1851 wurde er zum Pfarrer von Gößlich bei Schleiz ernannt, 1857 siedelte er als Gehilfe seines Schwiegervaters, des Kirchenrates Schottin, nach Köstritz über und wurde bald dessen Nachfolger. In dieser Stellung wirkte er segensreich bis zum Jahre 1885, von seinem Landesherren 1878 zum Kirchenrat, 1885 zum Geh. Kirchenrat ernannt, von der Universität Halle durch Verleihung der Würde eines D. theol. geehrt. Nach 11 jährigem Feierabend starb er am 2. Mai 1896. — St. war eine reich begabte Dichternatur, allem menschlich Gelben, vor allem aber dem, der aller Schöne und Wahrheit Meister ist, zugewandt. Die erste Sammlung seiner Gedichte erschien unter dem Titel „Gedichte von J. Sturm“ 1850; schon 1852 folgten seine „Frommen Lieder“, 1858 „Neue fromme Lieder und Gedichte“, 1862 eine Sammlung „Für das Haus“, 1870 seine patriotischen „Kampf- und Siegesgedichte“ u. a. Mit besonders warmer Liebe war St. dem Werk der Judenmission zugethan. Seine „Zwei Rosen oder Das Hohe Lied der Liebe“ veranlaßten Professor Delitzsch, sich mit der Aufforderung an St. zu wenden, er möge mit seiner Dichtergabe der Belehrung Israels dienen. Mit Freuden folgte der fromme Dichter diesem Ruf. Ein Teil dieser Lieder erschien unter dem Titel „Israels Weg zur Herrlichkeit. Lieder der Liebe, in Israels Herz gesungen von J. Sturm“, 1858 (II. Aufl. als „Israelitische Lieder“); eine neue Sammlung wurde unter dem Titel „Neue Harfenklänge für Israel. Jüdische Poesien von J. St.“ als Nr. 28 der Schriften des Inst. Jud. in Leipzig herausgegeben. Daneben brachte „Saat aus Hoffnung“ noch zahlreiche poetische Beiträge des schaffensfreudigen Dichters. — 7. Kaspar, der kaiserliche Ehrenherold, welcher am 26. März 1521 in Wittenberg erschien, um Luther das Geleite nach Worms zu geben; er führte ihn auch in den Sitzungsaal dafelbst. Auf der Rückreise Luthers ward er von diesem in Friedberg mit einem Schreiben an den Kaiser entlassen.

Stuttgart (eigentlich Stutgarten = Geflüß-

garten, Zehlenhof, erscheint urkundlich zuerst 1229 und war bis 1321 ein Filial der Kirche eines benachbarten Dorfes Altenburg. In diesem Jahre wurde das Chorherrenstift von Beutelsbach hierher verlegt, woran bis auf diesen Tag die an Stelle eines alten Holzbaues 1436–95 erbaute, seit 1534 evangelische und 1841 und 90 restaurierte Stiftskirche mit dem reichgeschmückten spätgotischen Apostelchor erinnert. Unter Graf Ulrich V. im 15. Jahrhundert bedeutend vergrößert, wurde 1482 dauernd Hauptstadt des Landes und Residenz. Am 31. Juli 1534 fand hier ein Gespräch über das Abendmahl (s. Blaure und Schnepf 1.) und im Dezember 1559, nachdem inzwischen infolge des Schmalkaldischen Krieges die lutherischen Prediger eine Zeit lang vertrieben und das Interim vorübergehend eingeführt war, die Stuttgarter Synode (s. d.) statt. 1895 zählte St. 158378 Einwohner, darunter 132592 Evangelische, 22297 Katholische und 3484 Juden; es trägt somit durchaus evangelischen Charakter und birgt neben zahlreichen evangelischen Kirchen (außer der Stiftskirche die Leonhardskirche mit dem wirklichen Grab der Reichsins an unbekannter Stelle, die Hospitalkirche mit einem Kreuzgang und dem Grabentmal Reichlins, die Johanniskirche, die tumreiche Garnisonkirche mit schönen Glasgemälden von Pfannschmidt und Wandgemälden von Schraudolph u. a.), eine große Anzahl evangelischer Stiftungen und Werke der inneren Mission. 1813 wurde die „privilegierte Bibelgesellschaft“ und am 24. August 1854 das jetzt zu großem Umfange gediehene Diakonissenhaus gegründet. Auch ist St. berühmt als Geburtsort vieler in Kirche und Staat bedeutender Männer wie Pfaff, Gramlich, Joh. Jak. Moser, Carl Heine. Meyer, Storr, Staudlin, Hegel, Dannerer, Christ. Gottl. Blumhardt, Barth u. a., während Männer wie Neuchlin, Brenz, Valentin Andreae, Georg Konrad Meyer, Bengel, Schubart, Wilh. Hofacker, Albert Knapp u. a. hier gestorben sind, und Theologen wie Schnepf, Jak. Andreae, Roos, Ludwig Hofacker, Auberlen u. a. längere oder kürzere Zeit hier segensreich gewirkt haben.

Stuttgarter Bekenntnis, s. Stuttgarter Synode.

Stuttgarter Synode. Die drohende Einführung des reformierten Bekenntnisses in der Pfalz (1559) blieb nicht ohne Rückwirkung auf das benachbarte Württemberg. Herzog Christoph sah sich veranlaßt, durch seine Theologen, unter Brenz' Leitung, die lutherische Abendmahlslehre samt der christologischen Begründung derselben noch einmal ausdrücklich feststellen zu lassen. Das geschah auf der Synode zu Stuttgart im Dezember 1559. Eine direkte Veranlassung zu diesem Schritt fand der Herzog in dem Verhalten des Pfarrers Bartholomäus Hagen in Dillingen, welcher in naher Beziehung zu Calvin stand und verschiedene von dessen Schriften übersetzt hatte. Da Hagen öfters vor der verwitweten Herzogin Sabina zu predigen hatte und großen Einfluß auf dieselbe bewirkte, so hatte es Herzog Christoph für doppelt notwendig, energisch vorzugehen, um seine Nechthaltung zu

seinen Landen aufkommen zu lassen. Da eine mündliche Erklärung Hagens vor dem Stuttgarter Kirchenregiment nicht befriedigt hatte, wurde er aufgefordert, binnen einem Monat sich kategorisch über die fraglichen Punkte zu äußern. Die von ihm verfaßte Apologie wurde dann dem Herzog überreicht und auf dessen Befehl sämtlichen Superintenden ten des Landes zur Begutachtung vorgelegt. Es soll die Nebenabsicht bestanden haben, bei dieser Gelegenheit zugleich die Lehrstellung der kritisierenden Superintenden ten einer Prüfung zu unterziehen. Nach Eingang der im wesentlichen übereinstimmenden Gutachten ward im Dezember 1559 eine Synode nach Stuttgart berufen und Jakob Andreae, damals Superintendent in Göppingen, beauftragt, mit Hagen zu disputieren. Als letzterer sich im Verlauf der Unterredung auf eine frühere Äußerung von Brenz berief, griff dieser selbst ein und wies H. energisch zurück. Das Resultat der Disputation war, daß Hagen sich für überwunden erklärte und seinen Irrtum widerrief, ohne freilich innerlich überzeugt zu sein. Nachdem sich Brenz bei dieser Gelegenheit der Gesinnung aller Synodalmitglieder versichert hatte, legte er, um die lutherische Abendmahlslehre vor jeder weiteren Gefahr zu schützen, am 19. Dezember ein von ihm verfaßtes Bekenntnis vor, welches alle Mitglieder der Synode unterzeichneten. Veröffentlicht ward dasselbe 1561 unter dem Titel „Confessio et doctrina Theologorum et ministrorum Verbi Divini in Ducatu Wirtembergensi de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena Dominica. Eine deutsche Ausgabe war schon im Jahr zuvor erschienen. Die Stuttgarter Beschlüsse wurden übrigens durchaus nicht rigoros durchgeführt, ja dem greisen Stiftsprediger M. Alber in Stuttgart wurde sogar die Unterschrift ausdrücklich erlassen.

Das Stuttgarter Bekenntnis hat von jeher den Zorn aller derjenigen erregt, welche in dem unionistischen Melanchthonianismus die korrekte Entwicklung der deutschen Kirche der Reformation sehen; ja man hat Brenz den Vorwurf gemacht, daß er „ein fremdes Dogma eingeführt habe“. H. Dreyer sagt (Gesch. des deutschen Prot. Bd. I, S. 312), daß durch diesen Schritt die württembergische Kirche von der „melanchthonischen Doktrin“ ein für allemal losgerissen und zum Kampf für das strenge Luthertum geharnischt worden sei. Allein in Wirklichkeit verhält sich die Sache so, daß Brenz sich selbst sowie der Lehre Luthers konsequent geblieben ist und daß ihm das große Verdienst zukommt, in jener gefährlichen Zeit, in welcher der Melanchthonianismus fast auf der ganzen Linie gesiegt hatte, durch eine klare Bezeugung der genuin-lutherischen Abendmahlslehre und durch entschiedene Betonung der christologischen Grundlage derselben, der von den Gegnern sogenannten Ubiquitätslehre, ein wichtiges Erbe der lutherischen Reformation der Nachwelt rein und unverfälscht zu haben. — Nach einem der Hauptmomente des Bekenntnisses überwinden können werden in folgenden 4 Punkten:

1. Im heiligen Abendmahl empfangen alle Kommunitanten mit dem Munde unter Brod und Wein den wahren Leib und das wahre Blut Jesu Christi (manducatio oralis). 2. Brod und Wein werden nicht verwandelt, sie sind aber auch nicht bloße Zeichen, sondern mit den sichtbaren Zeichen wird Leib und Blut Christi gegeben. 3. Damit wird nicht etwa eine Vermischung von Brod und Wein mit Leib und Blut Christi gelehrt, sondern es ist eine nur durch das Wort Christi bedingte, nur während des Gebrauchs vorhandene sakramentale Vereinigung. 4. Die Himmelfahrt Christi und sein Tzen zur Rechten Gottes ist nicht etwa ein Grund gegen die Gegenwart seines Leibes und Blutes im heil. Abendmahl, sondern die Voraussetzung derselben, denn in der Herrlichkeit des Vaters ist Christus allen Dingen gegenwärtig. 5. Nicht nur die Würdigen, sondern auch die Unbuhjertigen empfangen Christi Leib und Blut, freilich sich zum Gericht. 6. Diese Lehre ist begründet nicht in menschlicher Vernunft und Spitzfindigkeit, sondern in der heil. Schrift; sie stimmt überein mit der conf. Aug. sowie mit der conf. Wirttemberg. — Das Stuttgarter Bekenntnis wurde mit Genehmigung des Herzogs in die Württemberger Kirchenordnung aufgenommen und verordnet, daß alle Prediger auf daselbe verpflichtet werden sollten. Vgl. Pland, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs V, 2; H. Hepp, Gesch. des deutschen Protestantismus Bd. I. Herzogs Realencykl. Bd. 14, S. 793 ff.

Sthna, f. Stiefna.

Syliten, i. Simon 17.

Sua, 1. erscheint 1 Chron. 3, 5 wie der Name eines Mannes; es ist aber statt „Dochter Suas“ zu lesen: Bath-Sua (reb. Bibel) und gemeint ist die sonst Bathjeba (f. d.) genannte Mutter Salomos. — 2. f. Suahj.

Suah, in den verschiedenen Bibelruden bald so, bald „Sua“ geschrieben als Wieder-gabe zweier israelitischer Namen, 1. ein Sohn des Abraham und der Ketura 1 Mos. 25, 2; 1 Chron. 1, 32. Der Job 2, 11 u. ö. erwähnte Bildad (f. d.) von Suah heißt hebräisch „der Sucht“, welche Bezeichnung von diesem Suah (eig. Suach) abgeleitet scheint und demnach Nachkommen von ihm benennt, die in der syrisch-arabischen Wüste zu suchen wären, wie alle keturaischen Araber. Die Keilschriften kennen einen Stamm Suchu am Euphrat. — 2. Ein Kanaaniter, dessen nicht benannte Tochter Juda zum Weibe nahm, 1 Mos. 38, 2, 12; 1 Chron. 2, 3. — 3. Eine Tochter des Heber aus dem Stamme Asser, 1 Chron. 8 (7), 32. — 4. Ein Sohn des Zophah aus Asser, ebd. B. 36. — 5. Eine Landchaft oder ein Stamm, Job 2, 11 u. ö. f. Nr. 1.

Suaheli, Name des Volkes, das die Küsten von Ostafrika vom Kap Delgado bis zu den Ansiedlungen der Somali bewohnt. Durch eine beinahe tausend Jahre zurückreichende Vermischung von Arabern und Negern, durch Sklaven-transporte aus dem Innern an die Küsten entstand in Ostafrika ein Volk buntester Mischung,

das unter dem Namen Suaheli sich selbst zusammenfaßt. Alle Schattierungen der Hautfarbe, vom tiefsten Schwarz bis zum Bronzebräun, sind in diesem merkwürdigen Volksstamm vertreten. Entsprechend ihrer Geschichte ist ihre Sprache: sie gliedert sich dem Bantudialekt ein, ist aber stark mit arabischen und indischen Bestandteilen durchsetzt; durch den neueren Verkehr mit Europäern sichern auch englische und deutsche Wörter ein. Immerhin ist das Kiswaheli ganz besonders geeignet, in die eigentümlichen Gebräuche und Formen der Bantusprachen einzuführen, auch dient es als lingua franca für Ostafrika, da fast in jedem Stamm einer oder mehrere derselben mächtig sind und als Dolmetscher fungieren können. Besondere Verdienste hat sich um die grammatische Durch-arbeitung und Sammlung von Suahelimärchen Dr. Steere (f. d.) von der Universitätsmission erworben, dessen Grammatik noch heute das grundlegende Werk ist. In Deutschland hat das orientalische Seminar in Berlin durch Dr. Büttner Suahelischriststücke in arabischer Schrift mit Übersetzung und Erklärung und ein Wörterbuch der Suahelisprache, durch v. St. Paul Jilaire aber ein Suahelihandbuch herausgegeben, während die Universitätsmission außer der ganzen Bibel noch eine größere Anzahl von christlichen Lehr- und Erbauungsbüchern in Kiswaheli veröffentlicht hat.

In ihren Sitten und Gebräuchen haben die Suaheli zwar ihren alten Zusammenhang mit den Negern bewahrt, in Religion und Bekenntnis haben sie sich jedoch vorwiegend dem Islam zugewandt. Mit besonderem Geschick treiben sie Handel und Warentransport, der sie bis tief in das Innere von Afrika führt. Die Suaheli haben kräftigen, schönen Körperbau und sind von auffallend angenehmer Gesichtsbildung, in der man eher den semitisch-arabischen, als den afrikanischen Typus erkennen kann.

Sual, 1. f. Hazarjual. — 2. Eine nicht näher bestimmte Gegend zwischen Michmas und Dphra im Stamme Benjamin 1 Sam. 13, 17. — 3. Ein Sohn des Zophah aus Asser 1 Chron. 8 (7), 36.

Suantepolk, Pommernherzog, f. Preußen Bd. V, S. 410 b.

Suarez, Franz, Jesuit, nach seinem Biographen K. Werner „der flackernde Kopf unter den theologisch Gebildeten seiner Zeit“, geb. 1548 zu Granada in altabziger Familie. Als 17jähriger Student der Rechte trat er in den Jesuitenorden ein und studierte in Salamanca Philosophie, anfänglich mit so geringem Erfolg, daß er als untauglich entlassen werden sollte. Seit 1572 lehrte er in Segovia aristotelische Philosophie, später daselbst und in Valladolid, nach siebenjährigem Aufenthalt in Rom auch zu Salamanca und zuletzt in Coimbra Theologie, täglich sich selbst geistig und sonst in steter strengster Askese lebend und „daher mit besonderen Visionen begnadet“. Er starb 1617 in Lissabon, wohin er gereist war, um einen Streit zwischen Staat und Kirche über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit bei-

zulegen. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben: *Defensio fidei cathol. adv. Anglicanae sectae errores* (zuletzt erschienen in Florenz 1882, 2 Bde.), ein im Auftrag des Papstes Paul V. gegen Jakob I. von England verfaßtes Werk, worin er das päpstliche Recht, Könige abzusetzen, verteidigte und die Lehre von der Volksouveränität entwickelte (Jakob ebenso wie das Pariser Parlament ließen das Buch verbrennen, während der Papst dem Verfasser durch besonderes Breve dankte). Ferner: *Commentaria ac disputationes* in S. Thomam, Mainz 1605 u. s., „die großartigste dogmatisch-ethische Hauptleistung der neu-scholastischen Epoche“ (Böckler); *De confessione absentis absenti facta*, eine Schrift, deren Lehren Clemens VIII. verdamnte. Die Gesamtausgabe seiner Werke (23 Bde.) erschien in Lyon und Mainz 1632 ff., ferner in Venedig 1740 ff., neuerdings in Paris 1859 (26 Bde.). Außerdem erschien noch besonders sein *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Florenz 1882, 2 Bde. — Vergl. R. Werner, F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861, 2 Bde.

Sub una — sub utraque sc. specie d. h. unter einer oder unter beiderlei Gestalt, techn. für den Unterschied der Abendmahls-ausstattung in der römischen Kirche, in welcher nur eine Gestalt, das Brot, gereicht wird, und den übrigen Konfessionen, welche stiftungsgemäß Brot und Wein spenden (s. „Abendmahl“ u. und „Kelchentziehung“).

Subael, Nebenform des Namens Sebul (s. d.) für beide sogenannte Personen 1 Chron. 25 (24), 20 und 26 (25), 20.

Subdiaconus (*ὑποδιάκονος*). Der Subdiacon hat sich aus dem Diaconat abgezweigt als ein Hilfsamt für letzteren und wird in der abendländischen Kirche schon im 3. Jh., in der morgenländischen seit der Zeit des Athanasius erwähnt. Die Subdiaconen der alten Kirche hatten den Diaconen beim Gottesdienst hilfreiche Hand zu leisten, die heiligen Gefäße und die iewenig im Gottesdienst gebräuchlichen Geräte herbeizuholen und den Diaconen zu überreichen, durften auch später am Altare selbst dienen und namentlich die Stelle der Lektoren vertreten. Das Pontificale Romanum gibt die Geschichte eines Subdiaconen mit den Worten an: Subdiaconum oportet aquam ad ministerium altaris praeparare, diacono ministrare, pallas altaris et corporalia ablueri, calicem et patenam in usum sacrificii eidem offerre. Während die Subdiaconen früher zum niederen Clerus gezählt wurden, gehören sie seit Urban II. zu den höheren Weihen (*ordines maiores*) und sind dem Eölibat und der Verpflichtung des Dreibetens unterworfen. Ubrigens hat der Subdiaconat als ein besonderes Amt in der römischen Kirche heute keine Bedeutung mehr, sondern ist nur noch eine formelle interimistische Übergangsstufe zum Priestertum. Der römische Priesterlandtag muß, bevor er den *ordo presbyterorum* antrifft, außer und nach den gewöhnlich gleichzeitig erteilten 4 niederen Weihen

(s. *ordines*) die Subdiaconats- und die Diaconatsweihen erhalten haben. Über das Ritual der Subdiaconatsweihe in der griechischen Kirche siehe Daniel, *cod. liturg.* IV, p. 550 ff., in der römischen Kirche ebenda I, p. 231 und Fr. Xaver Schmid, *Liturgik der christkatholischen Religion*, II, S. 372 ff. — Die evangelische Kirche kennt ebenfalls nicht das Amt, sondern nur den (selten vorkommenden) Titel eines Subdiaconus für einen Hilfsprediger oder niederen Geistlichen in einem Predigerkollegium.

Subjektivismus. In dem gesamten Geistesleben unserer Zeit läßt sich das deutliche Streben verfolgen, alle Autoritäten zu beseitigen und an ihre Stelle das autonome Ich des Menschen zu setzen. Dieses Bestreben, bemerkbar übrigens auch in den Kämpfen der politischen Parteien unseres Volkes seit 50 Jahren, hat auf dem Gebiete der Philosophie nach einander den Kriticismus, den Idealismus und als reifste Frucht den modernen Materialismus hervorgebracht. Es ist selbstverständlich, daß das religiöse Gebiet, wo es sich um die Autorität aller Autoritäten, um den überweltlichen und doch der Welt mächtigen Gott handelt, von solchen Bestrebungen nicht unberührt geblieben ist. Seit dem Anfang unseres Jahrhunderts hat es weder an einzelnen Theologen noch an ganzen Richtungen und Schulen gefehlt, die unter Zurückstellung der Heilsthatsachen und der supranaturalen Heilsfaktoren das Wesen der christlichen Religion und des Glaubens in den frommen Gefühlen und Erfahrungen und dem daraus resultierenden sittlichen Verhalten des einzelnen Gläubigen gesucht haben.

Nach Schleiermacher z. B. ist die Dogmatik die Beschreibung des frommen Gefühls, des christlichen Gemütszustandes. Ihm kam es bei den Aussagen der Glaubenslehre nicht mehr auf Übereinstimmung mit und Begründung auf die heil. Schrift, geschweige denn auf die Symbole einer bestimmten Konfession an, vielmehr spricht er es offen aus: „Es gebührt jeder evangelischen Dogmatik, Eigentümliches zu enthalten.“ Durch die Anwendung dieser Grundsätze ist Schleiermacher der Vater des modernen Subjektivismus geworden. Denn unter dieser Bezeichnung versteht man den gemeinsamen Fehler derjenigen theologischen Systeme, welche dem subjektiven menschlichen Faktor, der offenbar im Glauben vorhanden ist, eine so überwiegende Bedeutung beilegen, daß dadurch die objektiven göttlichen Heilsfaktoren in ihrer Bedeutung unterschätzt, und, was die letzte Folge ist, in ihrer Existenz in Frage gestellt erscheinen.

Die christliche Religion, der Glaube, die Offenbarung, keiner dieser prinzipiellen dogmatischen Begriffe kann richtig dargestellt werden ohne das dem Christentum eigentümliche organische Aneinander von göttlichen und menschlichen Faktoren. Aber während die kirchliche Theologie daran festhält, daß dem göttlichen Faktor beim Entstehen wie Werden des Glaubens die Inititative, die kausale Aktivität zu-

kommt, dem menschlichen Faktor dagegen eine rezeptive, eine dienende und abhängige Stellung, so ist es das Charakteristische des Subjektivismus, daß derselbe dem menschlichen Faktor auf allen drei in Betracht kommenden Gebieten, dem Willen, dem Gefühl, dem Erkennen eine normative, autonome Stellung gibt. Der Subjektivismus offenbart sich auf dem Gebiete des Erkennens als Rationalismus, auf dem Gebiete des Gefühls als Enthusiasmus (Luther: Schwarmgeisteri), auf dem Gebiete des Willens als Moralismus. In der That ist schon mehr als einmal die merkwürdige Beobachtung gemacht, daß konsequente Subjektivisten alle drei genannten, sonst weit auseinanderliegenden Richtungen in sich vereinigen. Auch in die Frage der Heilsgewißheit greift der Subjektivismus ein. Während die kirchliche Theologie ihren letzten Gewißheitsgrund in dem Fehlen des Wortes Gottes, das sich unserer Seele durch das testimonium sp. s. legitimiert, sucht und findet, will der Subjektivismus die Heilsgewißheit gründen auf den trügerischen Sand der frommen Erfahrungen, Gefühle zc. Der Subjektivismus ist für jeden Systematiker unserer Tage die Gefahr, mit welcher er sich a limine auseinanderzuweisen hat. Betont man bei der Frage nach der Quelle der systematischen Aussagen irgendwo das christliche Selbstbewußtsein in Schleiermacherscher Weise, so ist es sehr schwer, den festen Boden der göttlichen Offenbarung wiederzugewinnen. Während der Subjektivismus der Schleiermacherschen, der pantheistischen, der Ritsch'schen Richtung die objektive Existenz Gottes bedroht, resp. aufhebt, ist der Subjektivismus Franks von diesen Gefahren frei (vergl. seine Rechtfertigung in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ 1891. Heft 7: Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht, und dagegen die Polemik Volkstorffs: der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht, Gütersloh 1893.) Frank vindiziert zwar nicht dem natürlichen Ich, wie Ritschl, wohl aber dem wiedergeborenen, neuen geistlichen Ich eine gewisse Autonomie, welche für die Erfassung der objektiven Heilsfaktoren nicht dienlich ist, ja bei etwaigen Nachfolgern, die konfessionell weniger tief gegründet wären als er, geradezu zerstörend wirken könnte.

Dennoch stehen wir nicht an, in dem modernen Bestreben, die subjektive Seite des Glaubens mehr als früher zu betonen, etwas Nichtiges und Notwendiges zu erkennen. Es gab allerdings eine Zeit, wo nicht ohne schweren Schaden die fides, qua creditur hinter der fides quae creditur zu verschwinden drohte. Der Glaube hat ein subjektives Moment in sich, ist, mit Frank zu reden, die höchste sittliche That des Menschen, ist ein Ergreifen, Erkennen Gottes und seines Heils, aber nicht ein Ergreifen mit natürlichen Kräften, sondern mit Kräften, die vorher von Gott geschenkt, frei gemacht sind. Wir müssen zuerst und völlig von Gott ergriffen und erkannt sein, ehe wir anfangen können, ihn zu ergreifen, Phil. 3, 12; 1 Kor. 13, 12.

Das objektive Moment ist für den Glauben auch zeitlich das erste. In Taufe und Unterweisung tritt das Heil objektiv an den Menschen heran und in ihn ein. Die subjektive Aneignung folgt nach, dadurch wird dem subjektiven Faktor von vornherein seine abhängige Stellung angewiesen. Daß bei lebendiger Subjektivität des Glaubens der falsche Subjektivismus vermieden werden und daß man in der systematischen Darstellung einen subjektiven Ausgangspunkt nehmen und doch den objektiven Heilsfaktoren völlig gerecht werden kann, beweisen Philippi, Glaubenslehre I Kap. 2 § 1. Thomajus, Christi Person und Werk S. 4 ff. vergl. Haack: Über Wesen und Bedeutung der christlichen Erfahrung, Schwerin 1894. Siehe auch die Artikel: „Religion“, „Offenbarung“, „Erfahrung“ u. f. w.

Subintroductae (sc. mulieres d. h. heimlich eingeführte Weiber, griech. *γυναῖκες σκελεστροί*) wurden von dem antiochenischen Volkswitz jene gottgeweihten Jungfrauen genannt, welche als „Schwestern“, *sorores*, in der alten Kirche des 3. Jahrhunderts mit einem Kloster oder Kloster in enger häuslicher Gemeinschaft bis zur Teilung des Bettes zusammenlebten, um die Macht eines heiligen Willens über die Versuchungen des Fleisches zu beweisen und trotz der eigenmächtig gesuchten Gefahr die jungfräuliche Keuschheit zu bewahren. Die oft zum Gegenteil führende Unsitte solchen Zusammenlebens wurde besonders durch das Beispiel des berühmten Paulus von Samosata (s. d.) begünstigt, während ein Egyptian und die Konzilien von Ancyra und Nicäa sie verboten, bis sie allmählich verschwand, um in der römisch-katholischen Kirche in anderer Form als sogen. „Josephsche“ (s. d.) wieder aufzuleben.

Subordinatianismus. Unter dieser Bezeichnung faßt man alle die mannigfaltigen Richtungen zusammen, welche die zweite und später auch die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit der ersten als ihrem Urgrunde so unterordnen, daß dadurch die Wesensgleichheit der drei Personen, welche seit dem Konzil zu Nicäa im Jahre 325 den festen Angelpunkt der kirchlichen Trinitätslehre bildet, bedroht erscheint.

Man hat sich von jeher für eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater auf gewisse Aussprüche des Herrn und einige Wendungen in den Episteln berufen zu können gemeint. Hierher gehören Stellen wie Matth. 19, 17; Mt. 13, 32; Joh. 5, 18 ff.; 8, 28; 10, 29; 14, 28; 17, 3; 20, 17; Mt. 14, 36. — 1 Kor. 3, 23; 11, 3; 8, 6; 15, 28; Ephes. 1, 17; 3, 9; Hebr. 5, 8 u. f. w. Diese Stellen erklären sich daraus, daß der Herr während seines irdischen Lebens sich zum Zweck der Erlösung der Welt in den Stand der Erniedrigung begeben hatte und daß er bei seiner Erhöhung zur Rechten Gottes die menschliche Natur nicht abgelegt hat. Hinsichtlich seiner menschlichen Natur und seines Erlösungswerkes ist der Sohn also dem Vater untergeordnet. Daß aber von der göttlichen Natur des Sohnes alle Subordination auszuschließen ist, zeigt die große Anzahl von Aus-

sprüchen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater außer allen Zweifel setzen. Vgl. die Stellen in d. Art. Sohn Gottes. Die Subordination auch auf die göttliche Natur des Sohnes auszudehnen, das ist das *πρωτον ψεδος* des Subordinationismus. Einen Gott untergeordneten Gott, einen Gott zweiten Ranges kann es wohl in dem polytheistischen Heidentum, aber nicht in dem monotheistischen Christentum geben. Der Sohn ist von dem Vater unterschieden, ihm aber nicht untergeordnet, sondern, wie auch die Conf. Aug. art. 1 ausführt, ihm an Wesen, Macht und Ewigkeit gleich.

Es hat langwierige und erbitterte Kämpfe in der Kirche gekostet, bis diese Auffassung sich die allgemeine Anerkennung erworben hatte. Allerdings war, wie das sogenannte Symbolum apostolicum beweist, die Wesensgleichheit der 3 Personen der göttlichen Dreieinigkeit sehr früh ein Hauptbestandteil des Gemeindeglaubens. Aber die Erhebung dieses Glaubensartikels in die wissenschaftliche Erkenntnis verursachte naturgemäß besondere Schwierigkeiten; und da die Frage nach dem Verhältnis der zweiten Person der Gottheit zu der ersten nicht bloß eine Frage der Trinität, sondern vor allen Dingen der Christologie ist, so erklärte es sich, daß diese Frage verhältnismäßig früh die theologische Kontroverse beherrschte und daß sie mit großer Heftigkeit ventilirt wurde. Schon in den ersten Zeiten der Kirche erhob sich von jüdenchristlicher Seite der Widerspruch gegen die Gottheit Christi. Die jüdische Religion jener Zeit hielt im Widerspruch mit dem Alten Testament an einem so starren Monotheismus fest, daß in dem Gottesbegriff für eine Unterscheidung mehrerer Personen kein Raum blieb. Dieser starre jüdische Gottesbegriff zeigte sich auch innerhalb der christlichen Kirche in mannigfaltigen häretischen Richtungen. Entweder degradierte man Christus zu einem bloßen Menschen, so daß von einem innertrinitarischen Verhältnis zu dem Vater überhaupt keine Rede war (Ebioniten, Aloger, später Paulus von Samosata), oder man versuchte die Einheit des Wesens Gottes zu ließen den Unterschied der Personen (Monarchianismus, Patripassianismus, Sabellianismus). Im Kampfe mit diesen Richtungen hatte die Kirche das in Rede stehende Problem zu lösen; im Gegensatz zu den Ebioniten mußte die reale Wesenseinheit Christi mit dem Vater, im Gegensatz zu den Monarchianern der reale Unterschied der beiden Personen festgestellt werden. Es ist nicht zu verwundern, daß es nicht so gleich gelang, den kirchlichen Gemeindeglauben in die adäquate wissenschaftliche Formel zu fassen. Um allen Monarchianismus sicher zu vermeiden, betonte man stark den Unterschied der Personen und versiel dabei in einen gewissen Subordinationismus. Der letztere diente dazu, den Unterschied der Personen sicherer festzuhalten, die bei williger Gleichstellung sabellianisch in einander zu fließen drohten. Diesen Subordinationismus rief man bei den Apologeten Justin, Irenäus, Theophilus von Antiochien und auch bei Tertullian. Sie denken sich

die zweite Person, den *λόγος* (s. d.), wie sie sie nannten, erst zum Zwecke der Welterschöpfung aus Gott hervorgegangen, so daß der zweite Fehler der Zeitlichkeit und der Unterverordnung nicht ganz vermieden ist. Den ersten Mangel korrigierte Origenes (s. d.), indem er mit der ewigen Zeugung die ewige Selbständigkeit des Logos, oder wie Origenes und seit ihm die Kirchenlehrer sich ausdrückten, des Sohnes feststellte. Über den Subordinationismus kam aber auch Origenes nicht hinaus, indem er die ewige Zeugung in einer gewissen Notwendigkeit begründet sein läßt. Der Sohn steht der Materie näher als der Vater, daher ist jener nach Origenes nur ein *δεύτερος θεός*, weshalb er auch das Gebet zum Sohne geradezu verwirft. Die Kirche nahm die Hypothese des Sohnes von ihm an, dagegen gab der später ausbrechende arianische Streit (s. d.) Anlaß, die Subordination des Sohnes als irrig zu erkennen und zu verwerfen. Arius trieb die Lehre des Origenes von der Subordination auf die Spitze und zeigte, daß sie in ihren letzten Konsequenzen die Wesensgleichheit aufhob und die zweite Person der Gottheit in die Reihe der Geschöpfe heruntersetzen mußte. In den erbitterten Kämpfen mit Arianern und Semiarianern wurde endlich die Homousie (s. d.) wissenschaftlich festgestellt. Dasselbe geschah auf der Synode zu Konstantinopel hinsichtlich des Heiligen Geistes gegenüber den Pneumatomachen. Zum weiteren Ausbau des Trinitätsdogmas, welches in dem Symbolum Quicumque abgeschloffen vorliegt, trug besonders Augustin bei, der auch den letzten Schein eines Subordinationismus beseitigte.

Die subordinationistischen Richtungen späterer Zeit haben im wesentlichen nichts Neues gebracht, es sind die wiedererstandenen Häresien der ersten Jahrhunderte, wenn auch oft mit neuem Gesicht. Abgesehen von einzelnen Erscheinungen wie z. B. Johannes Campanus und Adam Pastoris, cf. Hagenbach Lehrbuch der Dogmengeschichte 4. Aufl. 634 f. Ann. 3, kommen besonders in Betracht der Arminianismus und der Socinianismus. Die Arminianer knüpfen an den alten arianischen Einwand an, daß der Vater, weil er ungezeugt sei, größer sein müsse als der Sohn, der gezeugt ist, dessen Gottheit z. nur eine abgeleitete sein kann. S. d. Stellen bei Hagenbach a. a. O., vgl. auch die Widerlegung bei Philippi, Kirchl. Glaubensl. II S. 158 f. Ann.

Die Socinianer (s. d.) leugneten die Gottheit Christi in ähnlicher Weise wie die alten Ebioniten und Aloger. Die arminianische und socinianische Verletzung der Homousie ist in manche neuere dogmatische Systeme übergegangen. Subordinationistisch lehren z. B. Wetstein, Töllner u. a. vgl. Hagenbach a. a. O. S. 713 Ann. 1. — In unserer Zeit findet sich, abgesehen von den Auffassungen mancher der kirchlichen Wissenschaft fernstehenden Dogmatiker liberaler Richtung, der Gedanke einer Subordination des Sohnes und des Geistes als verzweigte Erkömmling der ewigen

Theologen z. B. bei Rahnis (s. d.), der sich den Verurtheilungen der vornicanischen Väter anschloß, wie bei Meyer, der auf exegetischem Wege zu demselben Resultat gelangte.

Subsidium charitativum ist der Name für eine erlaubte außerordentliche Abgabe, die in gegebenem Nothfalle der Bischof mit Genehmigung des Domkapitels erhebt. Diese Einrichtung kommt seit Ende des 12. Jahrhunderts (i. den Beschluß des 3. Later.-Konz. von 1197 c. 6. X, de censib. und den Erlass des Papstes Honorius III. c. 16. X de offic. iudicis ordin.) vor, ist aber in Deutschland nicht mehr — noch bis vor kurzem in Bayern — üblich. Auch den Erzbischöfen stand das Recht zu, gegebenen Falls diese Abgabe zu erheben. Die Päpste beanspruchten ähnlich für sich das Recht, im Nothfalle den Zehnten von jeder Stelle einziehen zu können und haben das wohl mehr angemaßt, als zutreffende Recht früher wiederholt geübt. Den Ertrag dieser Steuer verwandten sie zumeist für sich, bisweilen aber auch für kirchliche Zwecke und zur Unterstützung gewisser Unternehmungen weltlicher Fürsten, z. B. der Kreuzzüge.

Verwandt mit dem Subs. charit. ist der sogenannte Ingressus (Entrata, Intrata), d. i. eine einmalige Steuer, die jedem neuernannten Bischof beim Amtsantritt und Einzug in die Stadt, z. B. jetzt noch in der Würzburger Diözese, bezahlt wird.

Suburbicariae se. ecclesiae bezw. provinciae s. Provincia.

Suburbikanische Kirchen, s. Provincia.

Successio episcopalis, s. Succession.

Succession (apostolische, bischöfliche).

Unter der apostolischen Succession der Bischöfe versteht man in der römischen und anglikanischen Kirche (vgl. die Artt. „Episkopalismus in der röm.-kath. K.“, II, 395; „Anglikanische Kirche“, I, 140; „Bischof“, I, 467; „Bischöfsweihe“, I, 472, die vermittelst der bischöflichen Ordination sich vollziehende Fortleitung des zum Regiment der Kirche und zur Herstellung der Sacramente befähigenden Amtsgeistes von den Aposteln bis auf die Bischöfe und Amtsträger der Gegenwart, so daß die geschichtliche Reihe der Bischöfe bis zu den Aposteln hinauf eine ununterbrochene Kette bildet, in welcher jeder Bischof von einem früheren und die ersten Bischöfe von den Aposteln ihre Ordination empfangen haben. Auf dieser apostolischen Succession der Ordination beruht nach römischer und anglikanischer Lehre die Wirkungskraftigkeit des kirchlichen Amtes, welche die evangelische Kirche, mit Abweisung dieser Lehre, in die Gnadenmittel verlegt. Um die apostolische Succession für sich zu retten, suchte der erste altkatholische Bischof Reinfens die Ordination bei dem jansenistischen Bischof von Utrecht nach (s. Altkatholiken, I, S. 100). Trotz der behaupteten apostolischen Succession erkennt Rom aber weder die jansenistische, noch die anglikanische Ordination als rechtmäßig an, weil hier die Verbindung mit dem Papst fehlt. Vgl. die päpstliche Encyklika „Apostolicae curae“ vom Jahre 1896, welche die anglikanischen Weihen verurteilt.

Succursalfisten, Succursalfarrer (Defservanz) heißen die neben den laut der articles organiques vom 8. April 1802 zur Ausführung des französischen Konkordates staatlich besoldeten Pfarrern von den Bischöfen angestellten Hilfspfarrern, welche von letzteren beliebig abgerufen und verlegt werden können und von den Gemeinden zu unterhalten sind.

Suchahiter, die Bewohner einer sonst nicht bekannten Ortschaft Sucha, 1 Chron. 2, 55.

Suchim, später Suchiter (so rev. Bibel) gedruckt, 2 Chron. 12, 3 als eine afrikanische Völkerschaft genannt. Die Übersetzungen fagen: Trugloditen, was sich aus dem ähnlichen Klang des Wortes mit dem hebräischen Wort „Hütte“ erklären läßt, doch kann der biblische Name auch von der Stadt Suche, das vielleicht dem jetzigen Suakin entspricht, hergeleitet sein, welche Stadt Plinius als eine Niederlassung von Höttenbewohnern am arabischen Meerbusen erwähnt.

Suchoth-Benoth, s. Sukkoth-Benoth.

Sucto, 1. Christoph, den jüngeren Hallenien angehöriger Liederdichter („Die Treue siegt und wird gekrönt“ u. a.), geb. 1683 zu Rathenow (Mark), gest. 1751 als Domprediger und Konfistorialrat in Magdeburg. Auch als pietistischer Leichenprediger hatte er Ruf. — 2. Geo. Wilh., Liederdichter, Enkel des Vorigen, geb. 1758 in Magdeburg, gest. 1793 als Pfarrer zu Barleben bei Magdeburg. Er war Mitarbeiter an dem Niemeyer'schen Gesangbuch für höhere Schulen, worin sich mehrere seiner eigenen Lieder befinden, von denen „Sei wach und heilge dich, mein Geist“ noch jetzt gesungen wird.

Sud, nach Bar. 1, 4 ein Gewässer in Babylonien, das mit diesem Namen nirgends gefunden wird. Die wahrscheinlichste Annahme ist, daß der nach der Stadt Sura genannte Euphratarin Sur gemeint sei, aus dem in der Übersetzung bei der großen Ähnlichkeit der hebräischen Buchstaben r und d Sud geworden sei.

Südafrika, s. Afrikas Religionen und Missionen.

Sudaisi, eigentlich Stephan bar Sudaisi, ein irischer Pantheist und Chliast, der um 500 als Mönch (Abt) in Ochia, dann in Jerusalem lebte, ging von dem monophysitischen Grundsatz aus, daß Natur und Person Weien sich decken, und kam nicht bloß zur Aufhebung jedes persönlichen Unterschiedes in der Trinität, sondern auch zur Zueinsiehung von Gott und Kreatur. Nach 1 Kor. 15, 28 lehrte er ein zukünftiges Aufgehen der ganzen Schöpfung in Gott (ἀποκατάστασις πάντων), das sich ihm aber nur aus ihrem ursprünglichen Ausgang aus Gott erklärte. An der Wand seiner Zelle stand der Satz geschrieben: Alle Geschöpfe sind gleichen Wesens mit Gott, eine pantheistische Fortbildung des Monophysitismus, die Philorenus (s. d.) lebhaft bekämpfte. Er beschuldigte ihn auch eines grobsinnlichen Chliasmus; doch wissen wir nur, daß er drei Hauptweltalter lehrte, nach der Gegenwart (6 Wochentage) das Millennium als den großen Sabbat der Weltwoche, worauf die ewige Bollendung, der Sonntag,

folgt. Die Schriftauslegung Stephans war mystisch-allegorisch. Ob die unter dem Pseudonym Hierotheus bekannten Schriften: *Θεολογικά στοιχεῖα* und *ἐρωτητοὶ ὕμνοι* von ihm sind, wie R. L. Frothingham (Stephan ben Sudali 1886) annimmt, ist noch nicht hinreichend untersucht.

Südamerika, s. Amerika.

Sudarium, das weiße Tuch, das die Kinder bei der Taufe erhielten zur Bezeichnung der durch sie erteilten Anfschuld.

Südastralien, s. Australien.

Südaustralische Synoden, s. Australien.

Suddhodana, Vater Buddhas, s. Buddhismus.

Sudermann, Daniel, Schwentfeldischer Lieberdichter, geb. 1550 in Lüttich, trat bei seiner langjährigen Laufbahn als Hofmeister mit Schwentfeldern in Berührung, ward 1585 Gouverneur fürstlicher und abtlicher Jünglinge im Bruderkhof zu Strahburg, wo er sich einem eingehenden Studium der Mystiker hingab, und starb bald nach 1631. Von seinen über 2000 Liedern sind 435 im Druck erschienen, die zwar in der Form meist mangelhaft, aber zum Teil von „wirklicher Zündkraft“ sind. Vgl. Schneiders, Zur Litteratur der Schwentfeldischen Lieberdichter bis D. Sudermann, Berl. 1857 u. Koch³, II, S. 422 ff.

Sudra, s. Kaste.

Südeefeln, s. Australien, Maori, Melanesier, Mikronesien und Polynesien.

Südwestdeutsche Konferenz, s. Mission, innere, Bd. IV, S. 627 b.

Südwind brachte in Palästina gleich dem Ostwind (s. d.) heißes Wetter, Luk. 12, 55. Vgl. d. Art. Winde.

Suerbeer, Albert, Erzbischof und Legat im Ordensstaat Preußen, wurde ungefähr im letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts in Köln geboren (Matth. Paris. p. 480: natione Coloniensis). Seine Studienzeit muß er entweder in Italien oder Paris zugebracht haben, wofür seine jure canonico erworbene Magisterwürde zeugt. 1229 wird er als Scholastikus im Stifte Bremen erwähnt, wo er in hoher Gunst bei seinem Erzbischof, Gerhard II., Grafen von der Lippe, stand, der ihn, den zuvor Papst Gregor IX. zum Richter in einem Streite zwischen dem Lübecker Bischofe und den Bürgern Lübeds ernannt hatte, zum Bischofe von Riga, wenn auch erfolglos, vorschlug, da der Deutschorden und das Domkapitel von Riga, weil ein dem Orden genehmter Kandidat mit in Frage stand, ihn ablehnte. Erst 1239, abgesehen von einer Erwähnung als Zeuge in einer kaiserlichen Urkunde 1235, wird Suerbeer wieder genannt, und zwar als von seinem Erzbischof dem päpstlichen Legaten in England, Otto, empfohlen für das Erzbistum Armagh und den Primat von Irland, welche Würden ihm 1240 unter päpstlicher Bestätigung und feierlicher Weihe in London zu teil wurden. Doch war seine Wirksamkeit infolge der zwischen der Krone und dem päpstlichen Legaten schwebenden Streitigkeiten keine leichte, so daß ihm seine Stellung

halb verleidet wurde, und Albert die sich ihm bietende Gelegenheit, beim Papste Innocenz IV., der sich seit Dezember 1244 in Lyon aufhielt, die Heiligsprechung Cadmunds von Canterbury (s. d.) zu erwirken, benutzte, den Papst auf sich aufmerksam zu machen. Dies gelang ihm auch; denn der Papst, der seine Fähigkeiten und besonders seine Willfährigkeit in päpstlichen Angelegenheiten auf dem Konzil von Lyon (1245) erkannte, ernannte ihn von Beginn des Jahres 1246 zum Erzbischof von Preußen, Livland und Esthland sowie zum päpstlichen Legaten in Preußen, Livland, Gothland, Esthland, Holstein, Rügen und Rußland (Rot-Rußland), mit dem besonderen Auftrage, die Verhältnisse des neugegründeten Bistums Preußen zu regeln. Zur Sicherung seines Einkommens verließ der Papst ihm erst das Bistum Ciemieje (Erzdiözese Salzburg) und ernannte ihn dann zum Verweser des Bistums Lübeck, in welcher Stellung ihn sein früherer Gönner die Abhängigkeit vom Erzbistum Bremen besonders darum fühlen ließ, um Einfluß auf das Bistum Preußen zu gewinnen. Die päpstliche Vollmacht für das erzbischöfliche Amt in Preußen, besonders die Einsetzung der Bischöfe in Preußen betreffend, gegen die der Deutschorden hernach protestierte, sowie die Ernennungsbulle ist nicht mehr vorhanden, wohl aber das Schreiben mit der Anzeige der Ernennung an die Suffraganen, in dem sich der Papst in großen Lobeserhebungen über Suerbeer ergeht (s. Act. Boruss. II, 624. Raynald ad an. 1246 nr. 29. u. 30.). In seiner Stellung nun ergaben sich für den neuen Erzbischof dadurch große Schwierigkeiten, daß der Deutschorden sich der Einseitigkeit eines Metropolitanverbandes in Preußen widersetzte und den Anspruch erhob, seine Priesterbrüder als Bischöfe geweiht zu sehen. Gegen diese Präntention, zumal sie auf widerrechtlichen, dem Papste verheimlichten Abmachungen früherer päpstlicher Legaten, besonders Wilhelms von Modena beruhten, erhob Suerbeer Einspruch im Namen der Papstes. Doch gelang es dem Ritterorden, den Papst, der den wahren Sachverhalt nicht kannte und wohl auch anderer Verhältnisse halber hier gern Ruhe haben wollte, für sich zu gewinnen und von ihm zu erlangen, daß er bereits im Oktober 1246 in auffallend strengem Tone Albert befehl, den Wünschen des Ordens nachzukommen. Sie selbst persönlich vor dem Papste zu rechtfertigen und die widerrechtlichen Zustände darzulegen, war der Erzbischof nicht im stande, da ihn verschiedene Missionen, so z. B. bei Daniel Romanowitsch, Jaroslaw Wladimirowitsch und Alexander Newski, in Anspruch nahmen. Durch Vermittelung des Markgrafen Otto von Brandenburg und unter Beihilfe der Bischöfe Heidenrich von Kulm, Ernst von Pomesanien und Heinrich von Ermland kam am 10. Januar 1249 ein Vergleich dahin zu stande, daß Suerbeer von der Anklage betreffend die Rechte der Kirche und des Ordens in Preußen absteigen will, wofür der Orden ihm „alle Ehre — die man ihm infolge des Streites verjagt hatte — zugestand“ und in bestimmten

Fristen 300 Mark Silber ihm zu zahlen versprach. Hierüber willigte Suerbeer noch darin ein, seinen erzbischöflichen Sitz niemals in Preußen aufzuschlagen, wenn es nicht mit Einwilligung des Ordens angehen sollte (s. Geh. Archiv XLI nr. 1). Der für beide Teile nicht gerade ehrenvolle Friede hielt nicht lange an; der Orden leistete die versprochene Zahlung nicht, und der Erzbischof weichte infolgedessen keine Ordenspriesterbrüder zu Bischöfen. Dafür verklagte ihn der Orden erneut beim Papste, vor dem sich Suerbeer Ostern 1250 in Lyon persönlich, aber erfolglos verteidigte, sodaß er im Sommer des Jahres um seine Enthebung vom Legatante bat, welcher Bitte am 27. September 1250 entsprochen wurde. Nach längeren Verhandlungen wurde endlich am 31. März 1255 Riga als Sitz für den Metropolitansitz festgesetzt, und als Erzbischof von Riga hat Suerbeer von da an bis zu seinem Tode durch kirchlichen Ausbau seines Erzbistums, durch Sorge für die leibliche Wohlfahrt der Angehörigen seines Sprengels, besonders durch Bekämpfung der Seeräuber, sowie durch Förderung des Wachstums und des Blühens der Stadt Riga in großem Segen gewirkt. Er starb 1272 und wurde im Dom zu Riga beigesetzt. Während Suerbeer von einer Seite als freisüchtiger Prälat hingestellt wird — selbst die Umschrift um sein erzbischöfliches Siegel: Baptizo gentes, muß als Beweis dafür dienen —, wird er von anderer Seite als ein thatkräftiger Verteidiger der päpstlichen Interessen geschildert, den der Papst nur nicht verstanden hat, oder nicht verstehen wollte, bezw. konnte. Für die letztere Auffassung spricht die Thatfache, daß das Ziel der Bestrebungen des Ordens die Freiheit von der Herrschaft des Papstes innerhalb des Ordensstaates war, ein Ziel, das auch erreicht worden ist.

Litt. s. v. Göze, Albert Suerbeer u. s. w. 2. Aufl. Petersburg 1885. Watterich, die Gründung des deutschen Ordensstaates in Preußen, Leipzig 1857.

Sueben oder Sueben. Unter diesem Sammelnamen kennt Caesar (de bello Gallico) eine germanische Völkergruppe östlich vom Rhein, während bei Tacitus die den gleichen Namen tragende Gruppe, deren Hauptstamm die Semnonen waren, noch weiter östlich wohnend genannt wird. Während die Sueben im 2. bis 3. Jahrhundert nach Christo geschichtlich wenig oder gar nicht auftreten, haben sie vom Anfange des 5. bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts eine geschichtlich bedeutendere Rolle gespielt. Im Verein mit den Alanen und den Vandalen überschritten sie 406 den Rhein, durchzogen Gallien und nahmen 409 den Nordwesten Spaniens in Besitz, von wo aus sie bis 429 auch noch den Süden Spaniens eroberten. Unter ihrem König Rechiarius (s. d.), dem Sohne des Rechila und Schwiegersohne des westgotischen Königs Theodorich I., dehnten sie ihre Herrschaft bis zum Goro aus und nahmen, diesmal aber offenkundig lediglich aus Rücksicht auf die politische Lage, das katholische Christentum an. Unter dem Nachfolger Rechiars, dem König Re-

mismund (s. d.), traten sie aus gleichem Grund 456 zum Arianismus über, von dem sie sich unter König Nararich (550–559) wieder abwandten und nun aus besseren Motiven infolge der Thätigkeit des Martin von Duma (s. d.) oder von Braga zur katholischen Kirche zurückkehrten. Nararichs Sohn Theodomir (Theodemir) erhob Martin, der mehrere Klöster im Suebenreich, u. a. in Duma oder Duma, gegründet hatte, zum Erzbischof von Braga, woselbst 563 und 572 Synoden stattfanden, deren 2. von Martin geleitet wurde. Die Synoden faßten für das Kirchenwesen wichtige Beschlüsse, z. B. die bischöfliche Visitation und die Einsetzung der Geistlichen betreffend. Kurze Zeit danach (585) unterlagen die Sueben den Westgoten unter Führung des Königs Leovigild (s. d.) und gingen in diesen auf.

S. Martin von Duma; Isidori Hispalensis historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum; Prosperi Chronicon; Idatii Chronicon; Kaspar Jais, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837. W. Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker.

Suevica Confessio, s. Confessio (20) Te, trapolitana.

Sufficiencia sc. scripturae sacrae — Genugsamkeit oder Vollkommenheit (perfectio) der Heil. Schrift, die dritte der von der alt-lutherischen Dogmatik der Heil. Schrift zugeschriebenen Affektionen, unter welcher aber nicht sowohl die materielle Vollkommenheit der Bibel zu verstehen ist, die darin besteht, daß kein göttlich inspiriertes und für den Kanon der Kirche bestimmtes Buch verloren gegangen ist, oder die formelle Vollkommenheit, welche sich mit ihrer Fritumslosigkeit deckt (s. d.), sondern die **finale** Vollkommenheit, welche durch den Zweck der Heil. Schrift näher bestimmt wird. Die alte Dogmatik findet den letzteren mehr individualistisch in der Seligkeit des einzelnen, welche die Schrift durch Weckung des Glaubens an Christum wirken soll, und definiert deshalb die Suffizienz der Schrift dahin, „quod scriptura de omnibus, quae ad salutem consequendam sunt necessaria, plene ac perfecte nos instruat“ (Gerhard) oder daß sie in vollständiger und ausreichender Weise alles enthält, was zu wissen notwendig ist für den Glauben und das christliche Leben und demnach für die Erlangung der Seligkeit (Quenstedt), indem sie dabei unterscheidet zwischen dem, was sie *avτολεγει* oder *κατά όρτον*, quoad verba, mit ausdrücklichen Worten enthält, und dem, was *κατά διάνοιαν*, secundum sententiam, dem Sinne nach in ihr gelehrt wird und aus ihren Aufstellungen mit Notwendigkeit gefolgert werden muß. Der Gegensatz dieser Lehre ist die römisch-katholische behauptete Ergänzungsbedürftigkeit der Heil. Schrift durch die Tradition (s. d.).

Indes da die Bibel nicht bloß dem einzelnen zwecks Erlangung seiner individuellen Seligkeit, sondern vor allem auch der Kirche gegeben ist als Quell und Norm ihrer doctrina publica, daß die Kirche in ihr die rechte Weisung für ihren Gang durch die Jahrhunderte und

für die rechte Entscheidung aller im Laufe derselben an sie herantretenden Fragen finde, so wird die Suffizienz der Heil. Schrift auch in dem letzteren Sinne zu behaupten sein. Und zwar ist diese Behauptung nun kein bloßes apriorisches Postulat, sondern die Geschichte der Kirche beweist es thatsächlich, daß die Heil. Schrift und sonderlich das Neue Testament, obwohl zunächst eine Sammlung von Gelegenheitswerken mehr paramenetischen, als dogmatischen Charakters, die jeweilige Gemeinde gegenüber keiner neu auftauchenden Frage des Glaubens oder der Lehre im Stich gelassen, sondern ihr überall die prinzipiellen Richtlinien zur befriedigenden Entscheidung derselben dargeboten hat, so daß es keiner Tradition und keines unfehlbaren Lehramtes neben der Schrift bedurfte. In eigenartiger Weise hat dies von Hofmann aus dem historischen Bestand des Kanons zu erweisen gesucht (vgl. den Art. „Neues Testament“) und trefflich neuestens Bösgen in seinem Vortrag über „die Genugsamkeit und Vielseitigkeit des neutestamentlichen Kanons“, Gütersloh 1896 im Anschluß an Joh. 16, 8—11. Weiteres siehe in den Artt.: „Schrift, d. Heil.“ 5, VI, S. 90 ff; „Schriftbeweis“, ebenda S. 93 ff. und „Tradition“.

Suffragan (von *suffragium*, Stimme, daher eigentlich jedes stimmberechtigte Mitglied eines Kollegiums) heißt der römische Bischof in seinem Verhältnis zu dem Erzbischof und als Mitglied der einen solchen unterstellten Diözese von Bischöfen. So umfaßt z. B. die Erzdiözese Köln nach der Circumscriptionsbulle *de salute animarum* die Bistümer Trier, Münster und Paderborn, und die Bischöfe der letzteren sind Suffragane des Erzbischofs von Köln. Speziell wird der Name Suffragan auch für den Weihbischof (s. d.) gebraucht.

Suffraganbistümer, s. Suffragan.

Sufismus bezeichnet die mystisch-asketische Richtung im Islam. Bereits im ersten Jahrhundert der Hebschra entstand unter dem geistlich-herrschaftlichen Eindruck dessen, was der Koran vom jüngsten Gericht lehrt, eine der Welt abgekehrte, in Weltentfagung und innerlicher Frömmigkeit sich beweisende Glaubensrichtung. Die Anhänger derselben trugen die Sufa, einen grobwoollenen Kittel, die Tracht der Freunde Gottes. Ihre Geheimlehre führte den Namen tasawurf. Ihre Organisation erfolgte unter dem Kalifen Ali. — Eine ungeheure Verbreitung fand der Sufismus in Persien, wo er unter dem Druck der politischen Wirrsale allezeit die tieferen Geister sammelte und besondere Formen annahm. Das Ziel der persischen Sufiten ist liebevolle Vereinigung mit Gott, das Mittel Ekstase. Ihre theosophisch-erkenntnis entartete in einen Pantheismus, der eine wohl nicht nur zufällige Ähnlichkeit mit der Religion der Vedanta aufweist. In ihrer Lehre vom fana, Auslösung des Selbstbewusstseins, ist die Verwandtschaft mit dem indischen nirwana nicht zu verkennen. Der persische Sufismus hat mehrere Velschaden erzeugt, die in der Geschichte der Weltanschauung eine Rolle spielen.

Poesie, die in Djalal-eddin-Rumi einen begeisterten Lobredner der jussid-mystischen Liebe fand. Auch Hafis ist von der glutvollen Stimmung der Sufisten angehaucht. Bei den Arabern ist der Eufismus Sette geblieben, mehr Eingang fand er bei den Türken. Durch seine Gleichgültigkeit gegen das Dogma stellt er sich als die aufgeklärte, rationalistische Richtung des Islām dar. Gefährlich war und blieb sein Widerspruch gegen die strenge Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze. Am besten hat der Eufismus dort gewirkt, wo er durch Organisation vor Entartung und Ausbreitung in intellektueller und sittlicher Beziehung bewahrt blieb.

Suggestio rerum et verborum. Der impulsus ad scribendum (Antrieb zum Schreiben, i. d. p.), die suggestio rerum (Zuführung, Darreichung der Sachen) und die sugg. verborum (Darreichung der Worte) sind die drei den Begriff der Inspiration der heil. Schrift konstituierenden Momente, wie ihn die spätere alt-lutherische Dogmatik aufgestellt hat. Die göttliche Eingebung der Schrift besteht wesentlich in der inneren Suggestion nicht bloß des gesamten Schriftinhalts (Real=Inspiration), sondern auch des sprachlichen Ausdrucks (Verbal=Inspiration) von seiten des Heil. Geistes. Dieser diktiert den menschlichen Verfassern der biblischen Bücher das zu Schreibende wörtlich in die Feder (intellectui eorum quasi in calamus dictat, Quenstedt), so daß sie sich bei der Abfassung ihrer Schriften insofern wesentlich passiv verhalten, als sie weder den Inhalt, noch die sprachliche Form irgendwie selber wählen und erfinden, sondern als tabelliones, notarii actuarii (Sekretäre) oder als amanuenses (Schreiber) des Heil. Geistes anzusehen sind und seine manus et calami (seine Hände und Schreibfedern) genannt werden können. Ihr Thun ist dabei ein lebighch werkzeugliches, völlig durch den inspirierenden Gottesgeist gebundenes, veranlaßtes, bestimmtes. Andernfalls könnte die Schrift nicht Gottes Wort im eigentlichen und eminenten Sinne und Gott nicht ihr auctor primarius sein. Nur darf man nicht meinen, daß sie wider ihren Willen und ohne ihr Wissen (citra ac contra voluntatem suam inscii ac inviti) geschrieben (Quenstedt). Ihr Thun war vielmehr ein bewußtes und gewolltes (sponte enim volentes scientesque scripserunt), die Willensbewegung aber, welche sich in demselben äußerte, nicht von dem natürlichen Willen, wie es zu jeder Handlung, auch nicht von dem geistlichen Willensvermögen, wie es zu einem guten Werk des Glaubens nötig ist, sondern von einer außerordentlichen, sie ad hoc beeinflussenden Einwirkung des Heil. Geistes erregt (berf.). Das will das „getriebene vom Heil. Geiste“ (ὁνομασμενος ἁγίου πνεύματος 2 Petr. 1, 21) sagen. Alle ethastische Bindung des Willens und des Erkenntnisvermögens aber ist zu verneinen.

Was sodann den injicirten Stoffes anlangt, so bezieht sich die eingebende Thätigkeit des Thieres nicht bloß auf die eigentliche

Heilswahrheiten, sondern auch auf alle res: historicae, chronologicae, genealogicae, astronomicae, physicae et politicae (Hollaz), da auch deren Kenntnis für die Erklärung und Illustration des spezifisch dogmatischen und ethischen Inhalts außerordentlich wichtig ist; ja auch die den Verfassern schon vor dem Akt des Schreibens anderweitig bekannte Dinge dieser und anderer Art werden ihnen innerlich diktiert, sofern ihre bisherige Bekanntschaft mit denselben ja noch nicht das Wissen davon einschließt, daß sie sie überhaupt und gerade an diesem Ort, in dieser Verbindung, mit diesen Worten niederzuschreiben sollen (an et quibus circumstantiis, quo ordine et quibus verbis essent literis mandandae (Hollaz); wie auch die geringfügigen Dinge (e. g. baculus Jacobi Gen. 32. 10 oder paenula Pauli 2 Tim. 4, 13) von solcher Eingebung nicht ausgeschlossen sind, da Gott sie auch nicht für zu geringe gehalten hatte, um sie zu erschaffen. Wäre nicht alles und jedes, auch das Kleinste innerlich diktiert, sondern ein, wenn auch noch so kleiner Teil aus rein menschlicher Erkenntnis, Erinnerung oder Offenbarung hervorgegangen, so könnte es 2 Tim. 3, 16 nicht heißen, daß *πᾶσα γραφή* (alle Schrift) von Gott eingegeben (*θεοπνευotos*) sei (Calov).

Deshalb mußten auch die verba (Worte und Wörter) suggeriert werden (ipsamet verba et voces omnes et singulas individualiter spir. sanctus s. scriptoribus suppetavit, inspiravit et dictavit, Quenstedt). Denn wäre die Form der Darstellung auch nur im geringsten dem eigenen Ermeßen der menschlichen Verfasser überlassen, so wäre ja damit auch die richtige Wiedergabe des suggerierten Inhalts gefährdet. Und weil im A. T. die hebräischen Wörter sine punctis vocalibus nullo modo constare possunt, so sind auch die hebräischen Vokalpunkte inspiriert, wie Joh. Gerhard mit den beiden Buxtorf und der formula consensus Helvetica behauptet. Einzelne, wie Musäus in Jena, bezeichnen freilich die Suggestion auch der Worte als eine hypothesis nondum concessa nec satis probata und wollen in Bezug auf dieselben nur eine directio annehmen, allein seine eigene Fakultät verleugnete ihn. — Die Schwierigkeiten, welche dieser Theorie aus der vorliegenden Stilverschiedenheit der einzelnen Verfasser und den philistischen Unebenheiten der neutestamentlichen Sprache erwachsen, werden dadurch zu erledigen gesucht, daß man jene aus der Accommodation des Heil. Geistes an die Eigenart der einzelnen Schriftsteller oder aus der Verschiedenheit der behandelten Materien erklärt, diese aber leugnet und behauptet: stilus novi Testamenti ab omni barbarismorum et soloeicismorum labe immunis est (Quenstedt), eine Behauptung, die offenbar nicht zutrifft. Überhaupt wird man sagen müssen, daß die alttestamentliche Dogmatik in dieser Theorie zwar die mit der Inspiration der Schrift gegebenen Momente der Theopneustie richtig herausgearbeitet hat, wenn sie von einer sugg. rerum et verborum redet, diese Suggestion

jedoch in übergreifender Weise lehrt, wenn sie sie als ein wörtliches inneres Diktat faßt, und das eigentümliche Wirken des Heil. Geistes zu wenig dynamisch-lebendig darstellt und psychologisch zu vermitteln weiß. Siehe darüber den Art. Inspiration Bd. III, S. 457 ff. bes. Nr. 4 die Form der Inspiration.

Suggestio, auch suggestum, eigentlich: Trübne, in der lat. Kirchensprache die Kanzel (f. d.).

Suha, ein Bruder des Salub aus Juda, 1 Chron. 4, 11. S. d. Art. Theub.

Suham, der Stammvater der Suhamiter, 4 Mos. 26, 42, s. Hufim 1.

Sühne (hebr. kippurim; griech. *ἱλασμός*; lat. expiatio; das deutsche Wort „Sühne“ ist von dem Verbum sünen [so historisch richtig] abgeleitet, das urpr. eins ist mit sönen, ahd. suonan, sōnan, mhd. sūenen, einem alten Rechtswort = ausgleichen entweder durch Verfüllung des Angeklagten zur Buße oder durch Vergleich vor Gericht unter Billigung des Richters). Sühne ist Wiedergutmachung einer durch Gesetzesverletzung entstandenen Schuld. Sie geschieht also zunächst durch das Erleiden der der Schuld entsprechenden Strafe von seiten des Schuldigen (vgl. die Artt. Schuld und Strafe). Der bestrafte Verbrecher hat durch die erlittene Strafe sein Vergehen „geühnt“, so jagt man, insofern das Gesetz sich für die ihm zugefügte Verletzung durch die Strafe gleichsam an ihm bezahlt gemacht oder schadlos gehalten hat. In der Strafe hat es sich die ihm verweigerte Anerkennung gewaltsam genommen und den Übergriff des seine Schranken überschreitenden Einzelwillens kompensiert durch die erzwungene Unterwerfung des Sünders unter die Ordnung der Allgemeinheit. Strafe und Sühne widersprechen sich also nicht. Sie sind so wenig sich gegenseitig ausschließende Begriffe, wie Satz und von Hofmann meinen, daß es vielmehr keine Sühne ohne Strafegebung gibt. Die Sühne fordert, setzt voraus und schließt ein den Vollzug der Verschuldung entsprechenden Strafe, in welcher die Majestät des Gesetzes sich auf jeden Fall ihr Recht und ihre Anerkennung zu sichern hat. Aber sie ist mehr als Strafe. Durch diese allein kann eine wirkliche Wiedergutmachung der Sünde nicht zu stande kommen. Denn solange der Sünder die Strafe nur gezwungen erleidet, weil er sich ihr nicht entziehen kann, ist seine Aufsehnung gegen die in dem Gesetz zum Ausdruck kommende sittliche Weltordnung wohl äußerlich gebunden und gebrochen, aber nicht innerlich überwunden. Der subjektive Widerspruch zwischen ihm und ihr bzw. ihren Vertretern besteht fort. Eine Veröhnung mit seiner Person ist unmöglich. Sie bleibt ein Gegenstand der Abneigung. Erst wenn der Sünder über seine That Reue empfindet, sich willig dem strafenden Gesetze untergibt und die Strafe als berechtigt anerkennt und auf sich nimmt, ist die innere Einheit zwischen ihm und dem Gesetz wiederhergestellt und dessen Vertreter können ihn wieder in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Die Sünde selbst aber ist auch dann noch nicht völlig wieder

gut gemacht. Es muß auch noch der Schade, den sie angerichtet hat, durch entsprechende positive Leistung wieder ausgeglichen werden. Ein Dieb z. B. hat nicht nur die Strafe für seine Geheßübertretung zu erleiden, sondern auch dem Geschädigten die entwendete Sache bzw. ein gleichwertiges Äquivalent zu erstatten. So war auch mit dem alttestamentlichen Schuldopfer (*ascham*), durch welches eine geschehene Verletzung des Eigentums des Nächsten gesühnt wurde, ein Ersatz des Veruntreuten im Betrage von sechs Fünfteln verbunden. Die Sühne ist also nicht bloß passive, sondern freiwillige, bußfertige Straferdulbung in Verbindung mit der Erfüllung der der zu sühnenden Schuld entsprechenden positiven Geheßforderung, eine ethische That der Selbsthingabe und des Gehorsams.

Es ist wichtig, dies festzuhalten, wenn man verstehen will, inwiefern und wodurch Christus die Sühne unserer Sünde und Schuld beschafft hat (Hebr. 2, 17), so daß er selber die Sühne (*ilasmós*, 1 Joh. 2, 2; 4, 10) oder das Sühnopfer (*ilacthion*, Röm. 3, 25) für die Sünden der Welt heißen kann. Mit Recht findet die lutherische Kirche diese Sühne in seinem stellvertretenden, vollkommenen, freiwilligen Gehorsam (*παρακοή* im Gegensatz zu der *παρακοή* der Menschheit Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8) und unterscheidet in diesem Gehorsam eine passive und eine aktive Seite (*obedientia activa et passiva*, s. d. Art.). In der *obedientia passiva* hat er sich der Sündenstrafe untergeben, welche das Gesetz verhängt und welche ihre Spitze in dem *θάνατος*, dem Tode nach dem Vollsinn dieses Wortes hat; in der *obedientia activa* hat er im Gegensatz zu der menschlichen Übertretung das Gesetz Gottes positiv erfüllt und das von dem unverbrüchlichen Willen Gottes (*immutabilis dei voluntas*) geforderte Ideal des Menschen verwirklicht. Nur so konnte der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit Genüge geschehen (*satisfactio*); nur dann war Adams Fall wirklich wieder gut gemacht, wenn nicht nur die gebührende Strafe erlitten, sondern auch die positive Geheßforderung zu Bestand und Wesen gekommen war. Der Begriff der Sühne, wie wir ihn entwickelt haben, fordert gerade auch die *obedientia activa*, und es ist falsch mit Parsimonius (s. d.), Pissicator (s. d.), den Socinianern und neueren Dogmatikern der *obedientia activa* die stellvertretende sühnende Bedeutung abzusprechen und sie nur als notwendige Voraussetzung für seinen Sühnetod zu fassen, als eine Leistung, zu welcher Christus an und für sich verpflichtet war. Wenn die Schrift die Loskaufung (*ἀπολύτρωσις*) des menschlichen Geschlechts vorzugsweise durch das Blut Christi (*αἷμα Χριστοῦ*, Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; 1 Petr. 1, 18, 19; Hebr. 9, 12) geschehen sein läßt, so erreichen eben beide, der thätige und der leidende Gehorsam, welche in einander liegen und nicht abstrakt-mechanisch zu scheiden sind, ihre Spitze in der *passio magna* und dem freiwilligen Kreuzestode (vgl. das *γενόμενος ἡμέτερος μέγχοι*

θανάτου, *θανάτον δὲ ὁστροῦ* Phil. 2, 8), und a potiori fit denominatio. — Die Möglichkeit einer stellvertretenden Sühne aber, wie sie auch von dem allgemein menschlichen Bewußtsein anerkannt wird (vgl. z. B. Schillers Bürgschaft), liegt in der solidarischen Verbundenheit des „Menschensohnes“ mit dem menschlichen Geschlecht, vermöge deren er dieses vor Gott repräsentiert und die Schuld der Menschheit als seine Schuld fühlt, ihre Verpflichtung als seine Verpflichtung anerkennt (Matth. 3, 15). Daß endlich Christi Tod als stellvertretendes Strafleiden anzusehen ist und der Begriff der Sühne eine solche Wertung desselben nicht ausschließt, sondern fordert, braucht nach dem oben Bemerkten nicht erst ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Sühneverfuch. Während in früherer Zeit, soweit nicht die Gerichtsbarkeit in Eheachen kirchlichen Organen zustand oder unter Zuziehung von geistlichen Beisitzern geübt wurde, der Erhebung einer Ehecheidungsklage in den meisten Staaten Deutschlands ein Sühneverfuch vor dem Geistlichen voranzugehen hatte, ist seit 1879 im Deutschen Reich eine Beteiligung der Kirche an der Beilegung ehelicher Streitigkeiten in geordnetem Verfahren staatlicherseits nicht mehr gewährleistet. Der Sühneverfuch, welcher auch jetzt, wenn nicht schwer zu beseitigende Hindernisse entgegenstehen oder die Erfolglosigkeit mit Bestimmtheit vorauszu sehen ist, allemal stattfinden muß, bevor eine Klage auf Herstellung des ehelichen Lebens oder auf Scheidung erhoben werden darf, erfolgt vielmehr ausschließlich durch das Gericht, und zwar durch das Amtsgericht am Domizil des Ehemanns, in persönlicher Verhandlung mit den Ehegatten. Der Richter ist nicht befugt, von Amtswegen den Seelsorger zuzuziehen, aber auch nicht gehindert, demselben, wenn eine Partei ihn als Beistand mitbringt, die Teilnahme zu gestatten. Dagegen sind im Verwaltungswege die Gerichte in vielen Staaten angewiesen, von dem anberaumten Sühnetermin dem zuständigen Geistlichen, wenn es sich um evangelische Eheleute handelt, Nachricht zu geben, damit dieser außergerichtlich seinen seelsorgerlichen Einfluß im Interesse der Erhaltung des ehelichen Friedens ausübe.

Sühnopfer siehe „Sühne“, „Opfer“, „Opferfultus“ und „Blut des Opfertiers“.

Suicerus (Schweizer), Johann Kaspar war am 26. Juni 1620 in Zürich geboren als Sohn des Defans Johann Rudolf Schweizer im Thurgau, besuchte zuerst die Schulen seiner Vaterstadt und ging dann zur Vollendung seiner Studien auf 3 Jahre nach Frankreich, wo er besonders in Saumur von dem Dreießtrir Amyrault (s. d.), Ludovicus Cappellus (s. d. Cappel 5) und La Place (s. d.) angezogen wurde. 1643 zurückgekehrt wurde er nach ganz kurzer pfarramtlicher Thätigkeit 1644 Lehrer in Zürich und 1646 Inspector des Mumnats und Professor der hebräischen Sprache. 1656 verlauchte er diese Professur mit einer solchen für die lateinische und griechische Sprache am Collegium Humanitatis, 4 Jahre später wird

er Professor der griechischen Sprache und Canonikus am Collegium Carolinum, eine Stellung, die er erst 1683 aus Gesundheitsrücksichten niederlegte. Schon im Jahr darauf starb er am 29. Dezember. Außer verschiedenen philologischen und theologischen Arbeiten, wie seine Sylloge vocum Novi Testamenti 1648, sein Compendium syntaxeos Graecae, quatenus a Latina differt, 1651, seine *εὐνομήματα εἰς ὁμοείας*, 1658 u. a., verdankt S. seinen Namen vor allem seinem berühmten, zuerst in Amsterdam 1682, in vermehrter Ausgabe 1728 erschienenen, 1821 von Nothangel ergänzten Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant, insertis infinitis paene vocibus, loquendi generibus Graecis hactenus a lexicographis nondum vel obiter saltem tractatis. 2c.

Suidas, ein griechischer Gelehrter und Sammler, seiner Person nach völlig unbekannt, vermutlich aus Samothrate stammend und nach Bernhardt dem 10. Jahrhundert n. Chr. angehörend. Er hat aus allen in seiner Zeit im Oströmischen Kaiserreiche bekannten und häufig gelesebenen Werken, aus Wörter- und Sammelbüchern, aus den Kommentatoren der alten Klassiker, aus Eusebius und seinen Fortsetzern, aus einer Anzahl Kirchenväter allerdings oft in unkritischer Weise excerpiert und das Exzerpierte bei dem betreffenden Namen oder Begriffe, den er erläutern wollte, zusammengestellt. Sein großes Werk gleicht daher bald einem Lexikon, bald einer Realencyklopädie, deren Inhalt durch die von Küster (1705) und Fabricius aufgestellten Verzeichnisse der behandelten Personen und der citirten Schriftsteller überständig geworden ist. Obwohl das Sammelwerk des Suidas in erster Linie den Philologen um des darin aufgeführten reichen sprachwissenschaftlichen Stoffes willen interessiert, so darf es doch auch nicht von den anderen Wissenschaften, auch nicht von der Philosophie und Theologie, übergegangen werden. Die alte Philosophie ist in ziemlich weitem Umfange berührt. Für Theologen sind wichtig 1. die biblischen Glossen, welche aus dem Hebräischen und den griechischen Interpreten, wie Theodoret und Demumenius geschöpft sind und biblische Namen, wichtigere neutestamentliche Begriffe und Worte erläutern. Sie find zusammengestellt von Ernesti (Suidae et Phavorini glossae sacrae graecae, Lips. 1786), und theils lediglich legalistischer Art (wie bei *δικαιοσύνη, δακρυμα, νόμος*) theils von dogmatischen, mystischem oder typischem Sinne. Neben manchen glücklichen Erklärungen gibt es viele lächerliche, wie z. B. von *ἐγέρω* acht verschiedene Bedeutungen erwähnt werden. Der dogmatische Standpunkt des Verfassers ist der eines orthodoxen Mönches der mittelalterlichen griechischen Kirche. 2. Interessant sind ferner die auf die Patristik bezüglichen Erklärungen. Der falsche Dionysius Areopagita, der im Mittelalter sehr großes Ansehen hatte, wird der berühmteste Mann genannt, Chrysostomus wird

noch mehr gerühmt in der überschwenglichsten Weise, Origenes bekommt als Gelehrter großes Lob, als Dogmatiker schweren Tadel („So oft er vom Glauben dogmatisiert, erscheint er verkehrter als alle übrigen“). Die Ansichten des Suidas spiegeln uns also die theologische Erkenntnis seiner Zeit und Kirche wider und haben insofern auch dogmengeschichtliches Interesse.

Das Lexikon des Suidas ist oft herausgegeben worden. Die Hauptausgabe ist von Bernhardt, Halle 1853, vier Bände. Prolegomena zu Bernhardt's Ausgabe und desselben Grundriss der griech. Litteratur, Bd. I, S. 695, 704 f. d. 3. Aufl. Siehe auch den genaueren Artikel über Suidas mit Einzelbelegen in RE⁹.

Suidbert, angelsächsischer Missionar im Bergischen Lande, nicht zu verwechseln mit dem angeblichen ersten Bischof Suidbert von Verden, der gar nicht Suidbert geheißen hat. Nach dem allein hier als Quelle in Betracht kommenden Geschichtsschreiber Beda wurde der sanfte und bescheidene Suidbert während der Abwesenheit Wilbrords (i. d.) zum Vorsteher der von Egbert (i. d.) nach Friesland gesandten Mönche gewählt und von dem Bischof Wilfrid zu York zum Bischof geweiht, zog sich aber, als Wilbrord zurückgekehrt war, in edelster Selbsterleugnung aus Friesland zurück und begab sich zu den heidnischen Bruckern, die zwischen dem Niederrhein und dem Oberlaufe der Ems wohnten. Diese bekehrte er zum großen Theile, mußte sie aber verlassen, als sie von den heidnischen Sachsen geschlagen und zerstört wurden. Durch die Gnade Pipins v. Heristal wurde ihm außerhalb Frieslands eine neue Station auf einer jetzt verschwundenen Rheininsel bei Kaiserswerth angewiesen. Sie hieß bei den Eingeborenen „in littore“ also Werd = Wiese am Flußufer, woraus später Kaiserswerth geworden ist. Dort erbaute S. ein Kloster und gründete von da aus manche Kirchen am Niederrhein, wenigstens kann man dies daraus schließen, daß er heute noch als Patron derselben gilt. Am 1. März 713 soll er nach vielen Entbehrungen im Herrn entschlafen sein. Seine Gebeine sollen in der angeblich 1243 erbauten, dem heil. Suidbert geweihten Ortskirche zu Kaiserswerth ruhen.

Suidger von Bamberg = Clemens II., s. d.

Sutlah, Traktat des Talmud.

Sutfkoth, die Schreibweise der reb. Bibel für die in den verschiedenen Bibelbrüden Sucoth, Succoth oder Suchoth geschriebenen Orte. — 1. eine Stadt, die Jafob durch Bau von Hütten für sein Vieh gründete und deshalb so nannte (deutsch: Hütten), 1 Mos. 33, 17; später kam sie zum Stammgebiet von Gad, Jos. 13, 27, und hatte zu Gideons Zeiten 77 Fürsten und Älteste, Richt. 8, 5 ff. Ohne Zweifel lag sie also im Ostjordanlande wahrscheinlich südlich von der Einmündung des Jabbok, und das Ps. 60, 8 und 108, 8 genannte Thal Sutfkoth benennt das Thal, in dem die Stadt lag. — 2. Ein Ort, in dessen Nähe Salomo die Tempelgefälle gießen ließ, 1 Kön. 7, 46; 2 Chron. 4, 17, den man weislich des Jordans suchen zu müssen glaubt, weil das hier mit ge-

nannte Zarthan oder Zaredatha dort lag und eine Ruinenstätte westlich vom Jordan den Namen Sakut trägt. Doch sind beide Gründe nicht zwingend, da eine Gegend recht wohl als zwischen Sukthoth und Zarthan gelegen bezeichnet werden kann, auch wenn zwischen beiden der Jordan fließt. Deshalb halten andere Forscher dieses Sukthoth für dasselbe wie Nr. 1. — 3. Die erste Lagerstätte Israels auf dem Wüstenzuge, 2 Mos. 12, 37; 13, 20; 4 Mos. 33, 5 f. Sie lag entweder in dem Bezirk von Gosen, der in christlich Thutu oder Thutot heißt und in dem sich die Stadt Pithom (s. d.) befand, oder westlich von Pithom in der Nähe des Timfach-Sees.

Sukthoth-Benoth (wegen der Schreibweise f. Sukthoth) erscheint 2 Kön. 17, 30 wie der Name eines babylonischen Götzen. Die hebräischen Buchstaben können „Hütten der Töchter“ heißen, weshalb man früher nach Herodot I, 199 an Zelte dachte, in denen sich Mädchen preisgaben; doch mußte dann „Banoth“ gelesen werden, was die Majora nicht lesen wollte, und die Übersetzungen lesen auch Benoth oder Benith. So hat man an die weibliche Gottheit Zerbanit gedacht (s. Bb. I, S. 266 b), die gelegentlich auch bloß Banitum heißt, und nimmt dann an, Sukthoth sei eine merkwürdige Verstümmelung jener Silbe „Zar“ oder die besser zu erklärende des Götzen Siduth (s. d.), so daß dann zwei verschiedene Götzen gemeint wären.

Sulatas, Johannes, im Jahre 1551 als Abt des Klosters Hormizd von der katholischen Partei der Nestorianer zum Patriarchen gewählt und vom Papst Julius III. geweiht; er wurde aber auf Anstiften seines Gegenpatriarchen Bar Mama auf der Rückkehr gefangen genommen und im Gefängnis ermordet.

Sulamith, der nur Kap. 6, 12 genannte Name der Geliebten im Hohen Liede (s. d.). Nach der Schreibweise der LXX Sunamith wäre ein Mädchen aus Sunem (s. d.) gemeint, worauf der im Hebräischen vorgelesene Artikel allerdings hindeutet.

Suleiman II., jener gewaltige Sultan, der während seiner fast $\frac{1}{2}$ Jahrhundert andauernden Regierung (1520—1566) das türkische Reich zur höchsten Höhe des Glanzes erhob, beanspruchte auch für die Kirchengeschichte seiner Zeit große Bedeutung. Zwar liegt diese nicht in unmittelbaren Thaten (s. B. Eroberung von Rhodus von den Johannitern 1522; Vernichtung des ägäischen Archipels, Griechenlands und Süditaliens im Kampfe gegen Karl V. und Venedig seit 1536; Gewährung vollen Schutzes für die Kirchenbesitzer der Christen auf türkischem Boden, so 1528 für die Christen in Jerusalem, ebenso in Südbulgarien; Erhaltung der Bibliothek des Sargimus bei der Zerstörung von Dien Veit 1526), wohl aber in den Rückwirkungen seiner Einfälle in Ungarn auf die kirchlichen Verhältnisse dieses und des Deutschen Reiches. So oft Karl V. anderwärts freie Hand erhielt, um gegen die Evangelischen schärfer vorzugehen, zwang ihn die Furchtsaht, gelinde zu verfahren (s. B. 1522 Reichstag in Nürnberg, 1526, 42 und 44

Reichstage in Speier, 1532 Nürnberger Religionsfriede; auch 1529 in Speier). Von mindestens ebenso einschneidender Bedeutung ist er für die Reformation in Ungarn. Die Schlacht von Mohács (1526) machte der Verfolgung der Lutheraner ein Ende. Verschiedene Bistümer, deren Inhaber dort gefallen, blieben längere Zeit unbesetzt; der Tod des Königs Ludwig II. in derselben Schlacht hatte die Thronstreitigkeiten zwischen Ferdinand von Osterreich und Johannaes Zápolya zur Folge, deren keiner die Evangelischen von sich stoßen durfte; die Türken begünstigten in den eroberten Territorien die konfessionelle Zersplitterung; alle diese Folgen des Eingreifens Suleimans bewirkten nicht in letzter Linie, daß um 1560 schon 2000 evangelische Gemeinden in Ungarn existierten, $\frac{2}{3}$ der Bevölkerung und einabge der gesamte luther evangelisch war, zumal die furchtbaren Verheerungen eine allgemeine Erweckungszeit heraufzuführen, in welcher der römische Glaube keine Befriedigung gewährte.

Sulpicianer, s. Mier.

Sulpicius, f. Servilianus.

Sulpicius Severus, um 360 in Aquitanien geboren, aus angesehenem Geschlechte stammend, erhielt eine treffliche literarische Ausbildung, widmete sich dann der juristischen Laufbahn und erntete reichen Ruhm als Sachwalter. Eine glänzende Heirat mit einer Tochter aus hoher, reicher Familie sichien sein Glück zu vollenden. Allein seine geliebte Gattin ward ihm bald durch den Tod entzissen, was ihn so erschütterte, daß er das Beispiel seiner Freunde Paulinus von Nola und Martin von Tours nachahmte und sich ganz dem mönchischen Leben widmete. Er erhielt die Priesterweihe, ohne jedoch in ein geistliches Amt einzutreten. Er war und blieb Mönch und erwies sich als eifriger Verfechter des mönchischen Gedankens in seinem Vaterland. Mit Martin von Tours blieb er bis zu dessen Tod (um 400) innig befreundet. In seinen späteren Jahren wurde seine Askese immer strenger. Nach einer Notiz des Gennadius versiel S. in seinem Alter vorübergehend dem Pelagianismus; um seine Schuld, welche er bald erkannte, zu büßen, enthielt er sich von da ab bis zu seinem Tode (um 420) alles Redens. — Severus, der „christliche Callist“, gehört zu den glänzendsten lateinischen Kirchenchristianern jener Zeit. Er bildete seinen Stil nach Callist und Tacitus und zeigt sich als Meister einer lebhaften, interessanten Erzählung. Von seinen Werken ist das bedeutendste seine Welt- und Kirchengeschichte (*Chronicon libri II*), in welcher er einen Abriss der biblischen Geschichte bis auf Christus bietet und dann die Geschichte der Kirche bis auf seine Zeit (400 n. Chr.) behandelt. Er benutzt auch Prosaischriftsteller, namentlich Tacitus, legt auf die Feststellung der Chronologie großen Wert und sucht seinen (gebildeten) Lesern den Stoff durch elegante Behandlung möglichst anziehend zu machen. Besonders Wert hat die Chronik als Hauptquelle für unsere Kenntnis des Priscillianismus (s. d.). Während dieselbe innerhalb des Mittelalters

fast völlig in Vergessenheit geriet, ward sie im 16. Jahrhundert wieder an das Licht gezogen und spielte seitdem selbst als beliebtestes Schulbuch eine Rolle. Wenn S. in der Chronik eine gewisse Mäthernheit des Urtheils zeigt, lassen ihn seine anderen Schriften, die Vita S. Martini, die Dialogi und 3 Episteln ganz als das kritische Kind seiner Zeit erscheinen, welches die wunderlichsten, ja abgeschmacktesten „Wunder“ der von ihm verehrten Heiden der Aseke gläubig hinuntreibt. Die Vita S. Martini mit ihrer frischen, lebendigen Schilderung ist aber dennoch eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis von dem Leben und der Bedeutung jenes Hauptförderers des Mönchtums im Abendland; eine Ergänzung derselben bilden 3 Briefe, von denen der zweite und dritte eine genaue Schilderung von dem Tode des Heiligen geben. In den Dialogi wird ein Freund Severus', Postumianus, der den Orient bereist und dessen Mönchtum kennen gelernt hat, von diesem selbst sowie einem Keten, Gallus, belehrt, daß Martin von Tours alle Mönche des Orients weit übertrifft. Beide Verehrer Martins fordern Postumian schließlich auf, auch im Morgenland dessen Ruhm zu verbreiten. Die Dialoge geben uns einen klaren Einblick in das Wesen des occidentalischen, nicht minder aber auch des orientalischen (von Postumian im Rahmen einer freilich sehr romanhaften Reisebeschreibung geschilderten) Mönchtums. 7 Briefe, die außerdem unter Sever's Namen erhalten sind und ad calcem der Opera Severi abgedruckt zu werden pflegen, sind von sehr zweifelhafter Echtheit (vgl. jedoch Herzogs R.E. Bd. 15 S. 63, wo A. Harnack die beiden ersten von Severus an seine Schwester Aurelia gerichteten Briefe in Schutz nimmt). Beste Ausgabe der Werke des Sulp. Sever. von Palm, Wien 1866 (Vol. I des Corp. script. ecclesiast. latin.); bei Migne P. XX. Vgl. über S. S. J. Bernays, Über die Chronik des S. S. 1861. Ebert, Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters im Abendld. Bd. 1, 313 ff.

Sulze, Dr. th. Karl Emil Benj., geb. 1832 zu Kamenz in Sachsen, studierte nach dem Besuch des Gymnasiums zu Bautzen unter dem bestimmenden Einfluß des Religionsphilosophen Ch. Herm. Weiße in Leipzig Theologie und ward nach dreijähriger Lehrtätigkeit an der Bürgerschule in Leipzig und an der Bürgerschule in Wurzen 1856 Diakonus in Johanneergeorgsstadt, 1857 Pastor in Dösnabrück, 1872 in Chemnitz, 1876 in Dresden-Neustadt, 1899 emeritiert. S., nach Vorgang gewisser Mystiker, Fanatiker einer Liebe ohne heiligen Zorn, ist ein Vertreter jenes Nationalismus, der ebenso entschieden auf subjektive Frömmigkeit und sittliche Lebensführung dringt, als er die von der Kirche verkündigten objektiven Grundlagen aller christlichen Frömmigkeit entweder verwirft oder gering achtet oder vernachlässigt, daher er nicht mit Unrecht der Prediger eines Christentums ohne Christus genannt worden ist. Christus ist ihm bloßer Mensch, wenn auch „das“ Höchste in der Menschenwelt. (Die Hauptpunkte der christl. Glaubenslehre, Hannov. 2. Aufl. 1865; Christus in uns und

Christus für uns, Predigten, Dsnab. 1861). Deswegen schon in Dösnabrück vor das Konsistorium zur Verantwortung citiert, entging er nur durch seine aalartige Dialektik mißlichen Folgen für seine amfliche Existenz. Hatte er in Hannover sich noch einer gewissen sachlichen Zurückhaltung und formalen Anstands befleißigt, in Chemnitz, wo er sich nach der von der Synode der sächs. Landeskirche 1871 vorgenommenen Relagation des Religionseides wählen ließ, glaubte er alle Rücksicht aus den Augen setzen zu dürfen. Insbesondere erging er sich in der von ihm herausgegebenen „Leuchte“ in geradezu unqualifizierbaren Angriffen auf das Bekenntnis unserer Kirche, auf das er doch verpflichtet war. So nannte er den dreipersonlichen Gott das Erkennungszeichen nicht des Christentums, sondern des nur zusammengekrümpften Heidentums; bemitleidet den, welcher seine Religion noch immer in den Schnürleib der heil. Dreieinigkeit pressen will; eher könne ein Mensch Quadersteine verbauen, als sich den dreipersonlichen Gott der Byzantiner (odbiöse Bezeichnung für die Kirchenlehre) aneignen; mit dem Aufgeben des Verdienstes Jesu falle der Grund, Christum für ein Doppelweien, Gott und Mensch in einer Person zu halten. Die lutherische Abendmahlslehre nannte er materialistischen Aberglauben, die Wirkung der Taufe Zauberei, leugnete den Zorn Gottes, die Auferstehung u. f. w. Da, soweit man sehen konnte, nichts gegen ihn geschah, hielt sich die „Chemnitzer Konferenz“ (s. d.), unterstützt in weiten kirchlichen Kreisen, für berufen, an die Synode von 1876 unter Exemplifizierung auf S. eine Petition um Verzicht zu richten. In der That schien es, als sollte dieselbe von Erfolg begleitet sein. Wenigstens erklärte S., der selbst Mitglied der Synode war, er sei mit der Gewißheit in die entscheidende Synodalfizung gegangen, daß man seine Absezung beschließen werde. Allein die Synode begnügte sich, unter entschiedener Mißbilligung der Sulzischen Irrelehren ihre Zuvorsicht auszusprechen, daß das Kirchenregiment derartige Angriffe nicht dulden, sondern ihnen stets mit vollem Ernst entgegenzutreten werde, eine Erklärung, der noch dazu durch die Verwahrung des Synodalen Prof. D. Baur, als solle dem Antrag, den er selbst hatte machen lassen, auch praktische Folge gegeben werden, fast jede Spitze abgetrocknet wurde. Von da an pflegten die zahlreichen Austritte aus der Landeskirche mit der Duldung eines Irrelehrers wie Sulze motiviert zu werden. — Einige Jahre später verlautete durch den „Bilger a. S.“, daß Sulze in seinem Konfirmandenunterricht lehre, Christus sei ein bloßer Mensch gewesen. Auf Einschreiten des Konsistoriums gab der Angeklagte eine nachmal in dem Konsistorialblatt veröffentlichte verächtliche Erklärung, aus der nur so viel klar hervorging, daß er von der Kirchenlehre nichts hielt, sondern sie zu den „armselig faßlosen Formeln“ warte, welche „alte und neue Konzilien zusammen gezimmert haben“. Das Konsistorium entschied, daß es von weiteren Erörterungen absehe, gab aber dem Intulpanten auf, sich hinfort streng

nach der reinen evangel. Lehre, wie sie im fl. Katechismus und in der ersten ungeänderten Augsburger Konfession dargestellt ist, zu richten und insbesondere dafür zu sorgen, daß seine Konfirmanden den 2. Artikel inkl. der luth. Erklärung: Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, von Herzen bekennen. Ein Gelöbniß, in Zukunft so zu lehren, wurde leider nicht abgefordert. Es hatten aber auch 500 angefehene Glieder seiner Gemeinde und der gesamte Kirchenvorstand eine Erklärung veröffentlicht, daß sie ihres Pastors Lehre und Wirksamkeit vollständig und dankbar anerkennen und stets zu ihm stehen, also sich denselben nicht nehmen lassen würden! — Neben seinen Angriffen auf die Kirchenlehre hat S. seit seiner Rückkehr nach Sachsen nicht ohne Erfolg die Zerteilung der übergroßen Pfarodien betrieben und seinen Sonderreizen wie über Gemeindeorganisation, deren Ziel eine ecclesiola, so über Kirchenbau (Kirche = Redehalle) unermüdlich Eingang zu verschaffen gesucht, ohne indes nennenswerte Helfer für deren Ausführung gewinnen zu können. Vgl. den Art. Seelsorgergemeinde.

Sulzer, Simon, wurde am 22. September 1508 als unehelicher Sohn eines gleichnamigen Propstes im Kanton Bern geboren. In Luzern hatte er besonders Oswald Mykonius zum Lehrer und blieb mit diesem immer befreundet. Später hörte er in Straßburg Bucer, Capito und Hedio. Durch die genannten Theologen mag ihm zuerst die lutherische Abendmahlslehre näher getreten sein. Nach vollendeten Studien ließ er sich als Professor der Logik in Basel nieder und gründete daselbst einen eigenen Hausstand. Während eines vorübergehenden Aufenthalts in Bern unternahm er im Jahre 1538 eine Reise nach Wittenberg und verkehrte hier persönlich mit Luther. Von 1548 an nahm er seinen bleibenden Wohnsitz in Basel, zuerst als Prediger an St. Peter, dann als erster Pfarrer (Antistes) am Münster. Mit dem letzteren Amt war eine theologische Professur verbunden. Unverwechselnd hielt er Vorlesungen über das A. und N. T. Mehrere Male bekleidete er auch das Rektorat an der Universität. Nebenbei war ihm von dem lutherischen Markgrafen Karl II. die kirchliche Oberaufsicht über einen Teil des Bodischen Oberlandes übertragen. Er starb am 22. Juni 1585, nachdem er 9 Jahre zuvor in den Ruhestand getreten war.

Wie schon angedeutet wurde, stand S. in der Hauptsache auf dem Boden der lutherischen Lehre. In betreff des heil. Abendmahls vertrat er eine Auffassung, die über die der Schweizer Reformatoren wesentlich hinausging — wie dies z. B. eine von ihm selbst verfaßte Konfession bezeugt. (Diese ist auszugsweise mitgeteilt in Sagenbads kritischer Geschichte der 1. Baseler Konfession, Basel 1827 S. 232 ff.) Nicht wenige seiner Amtsbrüder traten mehr oder weniger entschieden auf seine Seite, doch es fehlte auch nicht an Gegnern, unter denen sich ein junger

Dionisius Erzberger besonders hervorthat. Nahm man doch auch daran Anstoß, daß S. sich um die Einführung des Orgelspiels und eines feierlichen Geläuts an Festtagen bemühte. Um das Jahr 1570 gewann es den Anschein, als ob trotzdem seine auf eine weitere Annäherung an die deutsche Reformation gerichteten Wünsche in Erfüllung gehen sollten. Sämtliche Geistliche der Stadt und Landschaft ließen sich bestimmen, neben der in offizieller Geltung stehenden Baseler Konfession die sog. Wittenberger Konkordie zu unterschreiben. Allmählich aber gewann die streng reformierte Partei wieder die Oberhand. Bei seinem Interesse für das Zustandekommen der Konkordienformel fand S. erst recht keinen Anklang. Sein Nachfolger Gryndus, früher sein eifriger Anhänger, wirkte nachmals ebenso eifrig für die völlige Verdrängung der lutherischen Richtung. Wie es in den Zeiten des Kampfes gewöhnlich der Fall, so lauteten auch in betreff Sulzers, seines Charakters und Verhaltens die Urteile der Zeitgenossen sehr verschieden. Während die einen nicht nur seine Gelehrsamkeit und seinen Eifer, sondern auch seine Güte und Sanftmut zu rühmen fanden, wurde ihm von anderen astutia und dgl. vorgeworfen. Den letzteren tritt unter den Theologen der neueren Zeit z. B. Hagenbach, wenn auch in maßvoller Weise, bei (a. a. O. S. 85 ff. und in seinem Programm zur 4. Säkularfeier der Universität Basel 1860, S. 15 ff.). Weit günstiger urteilt Tholud (Das akadem. Leben des 17. Jahrh., Halle 1853, S. 321 f.).

Sumathiter, das Geschlecht eines nirgends genannten Mannes Sumä, 1 Chron. 2, 53.

Sumätra, nächst Borneo die größte der sog. großen Sundainseln, gegenüber der Halbinsel Malakka mit über 3 $\frac{1}{2}$ Millionen Einwohnern, die alle der malaiischen Völkersfamilie angehören, unter denen sich aber von den eigentlichen, zum Islam übergetretenen Malaien 3—4 heidnische Völker mit eigener Sprache und Schrift unterscheiden. Das bedeutendste ist das auf der nördlichen Hochebene des die ganze Insel durchziehenden und an vielen, teilweise noch jetzt thätigen Vulkanen reichen Gebirges befindliche Volk der Bataks, das etwa $\frac{1}{2}$ Million stark sich in 3 Stämme teilt. Früher auf hoher Kulturstufe stehend — noch jetzt ist die Schreib- und Lesekunst fast allgemein unter ihnen bekannt, wenn schon ihre Literatur nur Zaubersprüche und Ähnliches aufweist —, sind sie jetzt entartet und zeigen neben manchen guten Zügen, wozu ihre Offenherzigkeit und Anhänglichkeit, ihre Arbeitsamkeit und Sparsamkeit wie ihre strenge Bestrafung des Ehebruchs gehört, nicht bloß viel Rechtsaberei und Rachsucht, sondern auch eine Leidenschaft für das Karten- und Würfelspiel, die sie Geld und Gut, Weib und Kind, ja selbst die eigene Freiheit drangeben läßt, und vor allem das entsetzliche Bild des Kannibalsmus in seiner schrecklichsten Gestalt. Die gefangenen Feinde werden lebendig verzehrt und zwar ohne jedes Gefühl für das Schauliche dieses Beginneus. Die religiösen Vorstellungen der Bataks sind unsicher und verworren; mehr als ihre Götter, unter

denen besonders einer hervorrage, verehren sie Geister und Ahnen; ihr Gottesdienst ist eng mit Zauberei verbunden; statt der Priester haben sie Zauberer, Zeichendeuter und Menschen, die von einem Geist zum Orakel erwählt worden sind.

Während früher die Bevölkerung Sumatras vom indischen Festland religiös beeinflusst wurde, woben jetzt noch Tempelruinen zeugen, breitete sich durch die nach Malakka ausgewanderten und dort zum Islam bekehrten Malaien diese Religion auch in ihrem Heimatland aus, und auch die Batakas sollten seit dem Anfang dieses Jahrhunderts namentlich durch die fanatische Sekte der Padri gewaltsam zum Islam bekehrt werden. Die Holländer, die sich schon seit 1660 namentlich aber in den Jahren 1664–70 an der Westküste ausgebreitet und nach einer kurzen Herrschaft der Engländer (1812–19) ihre Herrschaft immer mehr ausgedehnt hatten, vertrieben nicht nur die Padri, sondern nahmen auch das ganze Gebiet der Batakas bis auf etliche Distrikte des Tobalandes in Besitz. 1883 wurde von ihnen auch Atschin (Atschin) unterworfen. Doch bedeutete dies keine Ausbreitung des Christentums; vielmehr machte gerade unter der mit dem Islam liebäugelnden holländischen Kolonialpolitik und durch den Einfluß der eingeborenen mohamedanischen Beamten der Islam eine friebliche, aber desto erfolgreichere Propaganda, die durch seine weitgehende Akkommodation an das Heidentum der Batakas und den Verzicht auf alle sittlichen Forderungen wesentlich unterstützt wird.

Die ersten Anfänge evangelischer Mission führen sich auf englische Baptisten zurück, die 1820 einen Missionar nach Siboga (im Lande der Batakas) entsandten, aber ohne Erfolg. Die Holländer, seit 1825 dort Herren, wollten keine englischen Missionare mehr zulassen. Auch ein 1834 von amerikanischen Missionaren gemachter Versuch wurde durch ihre Ermordung bald vereitelt. 1857 begann die Arbeit holländischer Christen und zwar etlicher von Pastor Witteveen (+ 1884) in Cernelo ausgesandten Arbeiter, von denen 2 in die rheinische Mission übertraten, die 1860 ihre segnete Arbeit unter den Batakas begann und unter heißen Kämpfen auch in das von den Holländern unabhängige Gebiet derselben vordrang. Sie hat bis jetzt (1898) auf 24 Stationen durch 40 europäische Missionsarbeiter und 20 eingeborene Pastoren, 153 Lehrer und Evangelisten 37 546 Christen gesammelt und das N. L. in 2 Dialekte (in den von Tobas durch Miss. Kommissen und in den von Angkola durch Dr. Schreiber [s. d.]), das N. L. in die Tobasprache überträgt. In Angkola wirken seit 1860 auch Sendboten des 1851 gegründeten Sabakomites. Seit 1871 arbeiten im Süden des Battalandes holländische Rennoniten (150 Christen) und seit 1890, doch bisher noch ohne Erfolg, die „Niederländische Missionsgesellschaft.“

Sumer, in den Keilschriftdenkmälern der üstliche Name von Südbabylonien. Die von Schrader behauptete Gleichheit des Namens mit dem biblischen Sinear (Keilschrift und das Alte Testament) ist von den meisten aufgegeben. Sumer ist wahrscheinlich der Name des Landes

und des Volkes, welches vor Einwanderung der Semiten, in einer für unsere geschichtliche Kenntnis nicht mehr erreichbaren Zeit, jedenfalls vor 3800 v. Chr. (vor der Zeit der Könige Sargon, Naramsin) in Mesopotamien herrschend und ansässig war. Inschriften aus sumerischer Zeit sind nicht vorhanden: auch die ältesten Texte, die wir haben, sind nach ihrer sprachlichen Seite semitisch beeinflusst. Indessen enthalten die neuen von de Sarzec in Telloh gefundenen Kunstidenkmäler Abbildungen von Ur-babyloniern, deren Typus ein von den Semiten wesentlich verschiedener ist. Spuren einer sumerischen, nichtsemitischen Kultur in der späteren Zeit sind schwer nachweisbar. Indessen ist man längst, seit Lenormant sein grundlegendes Werk über die Magie bei den Chaldäern schrieb, darauf aufmerksam geworden, daß in der babylonisch-assyrischen Religion sich fremde Bestandteile finden, welche höchst wahrscheinlich nichtsemitischen Ursprungs sind: ein von dem semitischen Polytheismus grundergreifender schamanistischer Geister- und Dämonenglaube, verbunden mit Beschwörungen und mantischen Gebräuchen, wie wir sie bei den innerasiatischen Völkern kennen. Schon Gudca eiferte gegen diesen Winkelfultus, der aber bis in die neuassyrische Zeit sein Dasein fristete. — Die sumerische Frage gipfelt in dem Problem, ob das Volk der Sumerier die Keilschrift, also die Schrift der semitischen Assyrer und Babylonier, erfunden habe, ob sie ferner, besonders in den zweisprachig geschriebenen Denkmälern der religiösen Literatur uns ihre Sprache hinterlassen haben. Die Frage ist von eminenter Wichtigkeit: ihre Lösung entscheidet über die andere Frage, ob die gesamte babylonische Kultur genuin semitisch oder von einem anderen nichtsemitischen Volk, dem der Sumerier, entlehnt ist. Was die Keilschrift anbetrifft, so ist die Thatjade unbestreitbar, daß ihr äußerer Charakter, wie auch ihr Zeichensystem wesentlich von sämtlichen uns bekannten semitischen Schriftarten abweicht. Die Keilschrift ist ursprünglich Bilderschrift: die Bilder oder Ideogramme wurden zu Silbenzeichen abgesehen, so zwar, daß ideographische und syllabische Schreibweise immer nebeneinander im Gebrauche waren. In dem Zeichensystem ist auffällig und zeugt stark gegen semitischen Ursprung der geringe Lautbestand, insbesondere die Nichtuntercheidung der *mutua* und *tenuis*, sowie die nur unvollkommene Bezeichnung der emphatischen *T-Laute*. — Was die sumerische Sprache anbelangt, so ist dieselbe uns erhalten in grammatisch-literarischen Sammlungen, begleitet von assyrischer Übersetzung bez. Umschreibung, in zusammenhängenden Texten zumeist religiösen Inhalts, welche durchgängig von assyrischer Interlinearübersetzung begleitet sind, endlich in geschichtlichen Texten. Diese Sprache wird in den Inschriften E-Me-Kn genannt (gleich lišān Sumeri Sprache Sumer). Joseph Halévy stellte nun 1874 in seinen „Kritischen Beobachtungen über die angeblichen Turanier Südbabyloniens“ die Kühne, wenn auch bis heute

nach nicht gänzlich widerlegte Hypothese auf, daß diese angebliche Ursprache ein von den Priestern erkundenes künstliches System enthalte. 1876 gab er weitere Gründe für seine geniale Vermutung in seiner Abhandlung über den afrikanischen Ursprung der Keilschrift. Gegen ihn traten Julius Oppert, Schrader, Delitzsch mit wissenschaftlich entscheidenden Gründen auf. Heute hat Halesch nur eine kleine Schar von Fachgelehrten (Guward, Bognon, Jäger) auf seiner Seite. Die Ägyptologen unter Führung von Friedrich Delitzsch, Haupt und Zimmermann, sowie die Historiker, wie Tiele und Eduard Meyer, bekennen sich zu der wohl unabweisbaren Annahme einer sumerischen Sprache und des sumerischen Ursprungs der Keilschrift. Eine Geschichte des berührten hochinteressanten Problems gibt F. H. Weißbach „Die sumerische Frage“, 1898.

Summa der heil. Schrift, niederländische reformatorische Schrift aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Verfasser ist Hendrik van Vommel, einem Orte an der Maas (Henricus Komelius). Dieser studierte in Köln, wurde 1522 zum Priester geweiht, war Rektor des Schwesternhauses Maria Magdalena in Utrecht, wurde 1536 aus dem klevischen Gebiet ausgewiesen, wirkte 1542–1559 als evangelischer Lehrer und Prediger in Wesel, verlor sein Amt, weil er sich weigerte den neu eingeführten Chorrock anzulegen, und starb 1570 als Prediger in Duisburg. Unter dem Einfluß der von den Brüdern des gemeinsamen Lebens ausgehenden reformatorischen Gedanken stehend, nachhaltiger noch durch die Schriften des Johannes Wessel angeregt, wurde er durch die Schriften Luthers völlig für die Reformation gewonnen, stand aber auch in Beziehungen zu den oberdeutschen und rheinischen Reformatoren. Er war der erste, welcher Luthers Lehre weiteren Kreisen in den Niederlanden vermittelte. Anfang der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts (nicht vor Ende 1520 oder bald darauf) verfaßte er eine lateinische Schrift *Oeconomica Christiana*, in welcher er in wissenschaftlicher Form unter Heranziehung patristischen Materials und kritischer Beleuchtung der Entwicklung des Mönchtums die reformatorischen Grundgedanken und die daraus sich ergebenden Folgerungen für Dogmatik, Ethik und Kirchenverfassung darlegte. Erst auf Witten seiner Freunde entschloß er sich zu einer Veröffentlichung seiner Schrift. Er arbeitete sie für das Volk um, ließ im Umfang des behandelten Stoffes nicht unbedeutende Veränderungen eintreten und gab sie 1523 unter dem Titel *Summa der godlyker Cristuren oft een Dutsche Theologie* anonym heraus, (gedruckt in Leiden). So entstand die „*Summa der heil. Schrift*“, welche sich demnach als eine für Laien bestimmte Zusammenstellung der wichtigsten Lehren der heil. Schrift erweist. Obwohl durch klare, ruhige Darlegung und durch das Fehlen aller polemischen Schärfe ausgezeichnet, wurde sie schon 1521 kontroversiert. Trotzdem erschienen in kurzer Zeit mehrere neue und umgearbeitete Ausgaben (allein im 16.

Jahrhundert sind 6 nachweisbar). Die Urschrift *Oeconomica Christiana* blieb nach dem Erscheinen der *Summa* zunächst unveröffentlicht, bis sie 1527 in Straßburg gedruckt wurde. Beide Schriften *Oec.* und *Sum.* fanden eine sehr weite Verbreitung und wurden binnen kurzem ins Französische, Italienische und Englische übersetzt, aber so energisch unterdrückt, daß sie seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verstümmelt schienen. Erst in neuerer Zeit sind sie durch die Veröffentlichungen des Waldensers Comba in *Rivista Cristiana* 1877, des Professors van Doorenbergen in Amsterdam (welcher die *Oecon. Christ.* und die *Summa* von 1523 mit historisch-kritischer Einleitung als T. I. der *Monum. ref. Belg.* u. d. T. *Het oudste nederlandsche verboden boek* 1882 herausgab) und namentlich durch Benrath in *Jahrb. für protest. Theol.* 1881, 82, 83 wieder ans Licht gezogen. Wahrscheinlich ist die *Summa* in der französischen Übersetzung (*La Summe de l'Esriture sainte*) identisch mit dem „*libellus eleganter adornatus*“ (weil „mit Sammet und Beschlacht beraitet“), welcher vom Landgrafen Philipp dem Michael von Kaden, einem der mit Überbringung der Protestation von Speier an Karl V. beauftragten drei Gesandten, eingehändigt wurde, damit er ihn dem Kaiser überreichen und dieser durch das Büchlein ein eigenes Urteil über die evangelische Lehre gewinnen solle. Die Überbreitung geschah in der That in Piacenza, aber ohne Erfolg.

Summarien, Württemberger, f. Bibelwerke für die Gemeinde Bd. I S. 437b.

Summen, 1. juristische. Die reiche Pflanze, welche die Bearbeitung des kanonischen Rechts (f. *Corpus juris canonici*) im 12. Jahrhundert namentlich auf der Rechtsschule zu Bologna erfuhr, führte nicht nur zu einer schriftlichen wissenschaftlichen Interpretation der vorhandenen Rechtsquellen (f. Gratianus), die in Form von Glossen (f. d. 2.) geschah, sondern auch zu zusammenfassenden Übersichten über einzelne Titel der Rechtsbücher, die *Summae* genannt wurden. Daraus entwickelte sich neben der Schule der Glossatoren oder Legisten die der Dekretisten oder Kanonisten, unter denen Sicardus (f. d.) Johannes von Faenza (Faventinus), Gratianus (f. d. 2), Joh. Bazarus, Huguccio und Stephan von Tournay (f. d.) hervorragten.

2. theologische. Auch in der Theologie der Scholastik folgten auf die Sentenziarier, die in ihren Sentenzen (f. Petrus Lombardus und Scholastik) die einzelnen loci der Dogmatik abhandelten, die Systematiker oder Summisten, beginnend mit Alexander Halesius, denen es in ihren *Summae theologiae* oder *theologiae* um eine zusammenfassende Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre zu thun war. Auch sie erklärten die Sentenzen des Lombarden in ihren *Summae sententiarum*, daneben aber verfaßten sie auch selbständige dogmatische Werke, und das Charakteristische dieser eigentlichen Summen war einmal die beträchtliche Gelehrsamkeit, mit der sie alles Mögliche in die Unterordnung hereinzogen, jedann die umfassende Benutzung der Aristotelischen Logik und Metaphysik, die zu

einer subtilen Erörterung aller Gründe für und wider, zu ausgleichender Behandlung der maßgebenden Autoritäten und faktischer Erörterung aller möglichen Fragen führte. Ferner charakterisiert diese Summen das Bestreben nach systematischer Zusammenfassung, ohne daß es jedoch bei der schematischen Gleichförmigkeit, mit der sie ihren Stoff in Quaestiones, Membra und Articuli zerlegten, zu einer eigentlich organischen Entwicklung der Glaubenslehre kam. Endlich findet sich in ihnen auch eine immer eingehendere Polemik gegen Juden, Mohammedaner und Häretiker. Zudem sie darauf ausgingen, das kirchliche Dogma dem natürlichen Denken zu vermitteln und zu einem alle Kräfte des Verstandes erfordernden und alles Wissenswerte in der Welt umspannenden System zu entfalten, spiegeln sie auch an ihrem Teil das Streben der Kirche jener Tage nach Weltbeherrschung wider.

Summeepiskopat, der = das oberbischöfliche Amt und Recht des Landesherren in den evangelischen Kirchengebieten, ein durch Zusammenziehung der lateinischen Worte *summus episcopus* gebildetes Wort. Zwar ist an mehreren Stellen des kirchl. Handlexikons auf einen besonderen Artikel „Summeepiskopat“ verwiesen; allein nachdem in dem Art. „Konfistorialverfassung“ (Bd. IV, S. 65 ff.), wie auch in dem Art. „Kirchenregiment“ (Bd. III, S. 798, bes. von S. 799 an), die Entstehungsgeschichte und das Wesen des landesherrlichen Summeepiskopats, auch der Inhalt und Umfang der oberbischöflichen Rechte des Landesherren nebst der verschiedenen prinzipiellen Begründung dieses durch die Reformation begründeten Verhältnisses ausführlich dargestellt, seine etwaigen Gefahren und Nachteile für die Kirche in dem Art. Cäsareopapie besprochen sind und der sonstige hierher gehörige Stoff in den Artikeln: Landeskirchentum, Staat und Kirche, Episkopalsystem in der evangelischen Kirche, Kollegialismus, status triplex hierarchicus, Territorialismus vorliegt, könnten hier nur Wiederholungen des schon an anderen Orten Gesagten vorgebracht werden. Es kann deshalb bei einer Verweisung auf die genannten Artikel bewenden, in denen auch die einschlägige Literatur angegeben ist.

Summerfield, John, bischöflich-methodistischer Prediger Nordamerikas, seit Whitefield der gewaltigste und überzeugendste Redner, 1798 in England geboren. Er war erst Kaufmann, trat aber im 23. Lebensjahre in New-York als Prediger auf, um sofort mit seiner aus dem Innersten kommenden, an der Schrift genährten Beredsamkeit die seltensten Erfolge zu erreichen; nicht selten wurde er „der seraphische Prediger“ genannt. Er starb aber schon 1825. Sein Leben beschrieben Holland 1830 und Willitt 1857. Vgl. Christlieb in RE². Bd. 18.

Summis desiderantes affectibus, die am 4. Dezember 1484 von dem wollüstigen Papst

Innocenz VIII. zu gunsten der Hexenprozesse erlassene Bulle, wodurch besonders die vielfach noch widerstrebenden deutschen Kleriker und Laien zu diesem Greuel angefeuernt werden sollten.

Summisten, s. Summen 2.

Summum bonum, s. Gut, höchstes.

Summus episcopus, s. Summeepiskopat.

Sumtio, liturgischer term. techn. für den Akt des Empfangens der konsekrierten Elemente im heil. Abendmahl, im weiteren Sinne den Akt der Distribution seitens des Ministranten (*datio, exhibitio*) mit umfassend, genauer aber im Unterschied von dieser bezeichnend das Hinnehmen des Dargereichten seitens der Kommunikanten (*δόςις* — *λήψις*, vgl. die Einsetzungsworte *domine — accipe, dedit — sumito* oder *accipite*). In der alten Kirche etwa bis zum 9. Jahrhundert geschah die *sumtio* in der Form, daß Brot und Kelch den Kommunikanten in die Hand gegeben wurden, mit welcher sie selbst beides zum Munde führten, wobei jedoch in der abendländischen Kirche die Scheu vor Verunehrung des Sakramentes schon frühzeitig gewisse verhütende Maßnahmen bedingte. So findet sich schon im 4. Jahrhundert der Brauch, daß wenigstens die Frauen das Sakrament nicht mit der bloßen Hand nehmen, sondern dieselbe mit einem Tuche (*dominicale*) bedeckt haben; und schon vor dem 8. Jahrhundert war es üblich, den Wein aus dem Kelche vermittels einer kleinen Röhre (*fistula, pipa, sumtorium*) zu nehmen. Im Morgenlande wurde, ungewiß seit wann, der Brauch herrschend, Brot und Wein zugleich in einem Köffel (*λαβίς, λαβιδιον*) zu reichen. Eben jene Scheu, welche mit zunehmender Ausbildung und Ausbreitung der Verwandlungstheorie sich steigerte, führte im Abendlande zu der seit dem 9. Jahrhundert allgemein werdenden Sitte, von welcher sich Spuren schon im 6. Jahrhundert finden, die Elemente den Kommunikanten unmittelbar in den Mund zu reichen, wie sie denn auch zu der Kelchziehung (s. d.) mitgewirkt hat. Wie mit letzterer, so auch mit ersterer verknüpfte sich hierarchische Mißachtung des Laienstandes. Wie daher die Reformation die Kelchziehung wieder abgethan hat, so regte sich auf lutherischer Seite anfänglich auch die Neigung, die altkirchliche Weise der *sumtio* wiederherzustellen. Als jedoch Karlstadt in Wittenberg dieselbe zum Argerniß der Schwachgläubigen zwangsweise einführte, widerlegte sich Luther, indem er sie als Abapophoron hinstellte (vergl. den fünften der Acht Sermonen zu Wittenberg in den Fasten 1522 gehalten). Und daß die lutherische Kirche weiterhin von einer Änderung in diesem Stücke definitiv Abstand genommen hat, ist wesentlich mit durch mehr oder weniger benutzten prinzipiellen Gegensatz gegen reformierte Neuerungen bedingt. Auf reformatorischer Seite nämlich wurde nach dem Vorgang Zwinglis und der Züricher Kirche die bisherige Weise dahin geändert, daß nicht etwa die altkirchliche Weise wieder hergestellt wurde, sondern Kelch und Patene im Kreise der Kommunikanten von Hand

zu Hand gingen, und jeder selbst sich von dem Brod und Wein seinen Anteil nahm. Dadurch war der Unterschied zwischen *dōsis* und *lithes* liturgisch verwischt, und es kam hierin die ursprüngliche reformierte Auffassung des Sacraments zum Ausdruck, wonach dasselbe im Grunde nur Selbstbethätigung der Gemeinde vor Gott und der Welt ist. Dem gegenüber war die lutherische Reformation, welcher das Sacrament in erster Linie Gottes Gabe an die Gemeinde ist, um so weniger geneigt, die bisherige Weise aufzugeben, in welcher am bestimmtesten zum liturgischen Ausdruck kommt, daß die Kommunikanten die Empfangenden, Hinnehmenden sind.

Hier ist nun noch eine innerhalb der lutherischen Kirche auch in neuerer Zeit vielberhandelte Frage zu berühren, die Frage der sog. Selbstkommunion der Geistlichen, d. h. ob der das Sacrament veraltende Geistliche in dem Falle, daß kein anderer Geistlicher zugegen ist, der es ihm reichen kann, befugt ist, sich selbst dasselbe zu geben bezw. zu nehmen (*se ipsum communicare*). Vergl. J. L. König, Der jedesmalige Mitgenuß und das Selbstnehmen des heil. Abendmahls von seiten des konsekrirten Geistlichen, Memm 1859, eine Schrift, welche viel geschichtlichen Stoff bietet, aber vielfach der rechten Kritik entbehrt. Trefflich ist die Frage nach der geschichtlichen Seite behandelt von Kliefoth, Liturg. Abhandlg. Bd. 8, S. 117 ff. (die urpr. W.D. 2. Aufl. Bd. 5). Von ältester Zeit her herrschte in der Kirche unbeanstandet der Brauch, daß der ministrirende Geistliche in der Regel mitkommunizierte, und zwar so, daß er mindestens in dem bezeichneten Falle aus eigener Hand das Sacrament empfing. Daraus ergab sich mit dem Aufkommen der Winkelmesse in der römisch-mittelalterlichen Kirche der Mißstand, daß der sich selbst kommunizierende Geistliche der einzige Kommunikant war, und die Mißbeutung, daß er auch im Empfang des Sacramentes die Gemeinde mittelreich vertrete. Die lutherische Reformation hat zunächst die Selbstkommunion des Geistlichen im Zusammenhang mit der Gemeindekommunion unbeanstandet gelassen. Luther in der Formula missae v. J. 1523 sagt ausdrücklich: *deinde communicet tum sese tum populum*. Vergl. Conf. Aug. art. XXIV, 34. Auch eine Reihe von lutherischen Kirchenordnungen bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts haben dieselbe teils zugelassen (wie der Unterricht der Visitatoren Ausg. v. 1538) teils geradezu angeordnet (wie die Pfalz-Neuburger K.D. v. 1543). Allein zunächst der Gegenatz gegen das Unwesen der Winkelmesse führte schon Luther zu Reservationen, welche der Selbstkommunion überhaupt ungünstig waren (s. Balch T. XVI p. 1202: „Es ist eine Verwirrung des Antes, wenn sich einer selbst kommuniziert, eben als wenn sich einer selbst tauft“; vergl. Art. Smalc. p. II, art. II, 8). Dazu wirkte weiter mindestens insinuitiv der Gegensatz gegen reformiertes Wesen. Denn in den reformierten Kirchen ward von vornherein die Teilnahme des Ministranten an

dem Mahl der Gemeinde ausdrücklich angeordnet, so zwar, daß derselbe, wie er Keld und Patene einem anderen der Kommunikanten hingibt, so auch seinerseits beides von einem derselben empfängt. Auch hierin kommt die oben bezeichnete Sacramentsauffassung zum Ausdruck, welche der *dōsis* im lutherischen Sinne widerspricht. Dem gegenüber haben die meisten lutherischen K.D. die Selbstkommunion der Geistlichen teils stillschweigend beseitigt, teils geradezu verboten (so zuerst die Bugenhagensche K.D. der Stadt Goslar v. 1531: „Es sol niemand ihm selber das Sacrament reichen oder geben“), so daß schon im Laufe des 16. Jahrhunderts dieser Brauch allmählich verschwindet und etwa seit Mitte des 17. Jahrhunderts nur noch als kaum gebildete Ausnahme vorkommt. Den Hauptgrund für diese auffallende Erscheinung, daß die lutherische Kirche einen so uralten und allgemeinen Brauch fallen lassen, spricht ein Gutachten der Wittenberger theologischen Fakultät v. 1612 damit aus, daß zum Abendmahl sowohl *dōsis*, als *lithes* erforderlich sei (vergl. v. J. Gerh. loci theol. XXI cap. IV, 18: „da zum heil. Abendmahl zwei Personen gehören, eine welche austellt und eine welche nimmt, so dürfte der Geistliche richtiger und der Einsetzung Christi entsprechender handeln, wenn er von einem anderen und nicht von sich selbst das Sacrament empfängt.“) Dabei ist jedoch in der lutherischen Kirche nie verkannt worden, daß die liturgische *dōsis* an sich ein *adiaphoron* ist, und hervorragende Theologen wie Chemnitz, Gerh. v. Hunnius haben die Selbstkommunion des Geistlichen als mindestens im Notfall zulässig behauptet mit der Begründung, daß der Geistliche, auch wenn er aus eigener Hand das Sacrament nimmt, doch zugleich als darreichendes Organ Gottes fungiert. Daraufhin ist in neuerer Zeit, seitdem der Sacramentsempfang wieder zu höherer Wertschätzung gekommen ist, vielfach, namentlich in den 50er Jahren, aus den Reihen der Geistlichen die Forderung erhoben worden, daß die Selbstkommunion überhaupt oder unter gewissen Kautelen freigegeben werde. Denn es ist offenbar, daß durch das Verbot derselben der großen Mehrzahl der Geistlichen ein häufigerer Sacramentsgenuß unmöglich gemacht und damit auch die Möglichkeit genommen ist, durch eigenes Beispiel die Gemeinden zu reizen. Der Gewährung jener Forderung scheint zunächst entgegenzuhalten, daß der Sacramentsempfang an vorgängige Reichte und Absolutionsempfang geknüpft ist. Man hat erwidert (vergl. die Liturg. K.D. v. 1671), daß diese Vorbedingung nicht absolut notwendig sei, daß der Geistliche sich in die gemeine Absolution einschließen könne, daß er daneben bis her Absolution wie Sacrament mitunter von einem anderen Geistlichen sich erteilen lassen möge. Wenn trotzdem von kirchenregimentlicher Seite jener Forderung bisher überwiegend widerstanden worden ist, so scheint dafür entscheidend gewesen zu sein, was Kliefoth a. a. O. S. 123 anführt, nämlich die Rücksicht auf die Gemeinden, welchen die Selbstkommunion der Geistlichen anstößig und widerspruchsvoll erscheinen müßte.

Sunamitin, Bezeichnung einer sonst nicht benannten Frau aus Sunem (s. Elisa), 2 Kön. 4, 12 u. ö., die nach der Verheißung des Propheten einen Sohn bekam, der in jugendlichem Alter gestorben, von Elisa auf Bitten seiner Mutter wieder ins Leben zurückgerufen wurde.

Sünde (peccatum, ἀμαρτία). Vorweg muß bemerkt werden, daß ein großer, wo nicht der größte Teil des unter diesem Worte abzuhandelnden Stoffes sich schon in anderen Artikeln findet, auf welche für das etwa hier Vermehrte verwiesen werden muß. Besonders sind zu nennen die ausführlichen Artikel: „Böse, das“, „concupiscentia“, „Ersünde“, „Fleisch“, „Schulb“, „Strafe“, ferner: „Bösheit“, „lästliche Sünden“, „Raser“, „Leidenenschaften“, „peccatum“, „Schwachsheitsjünde“, „Todsünden“. Hier wird es sich hauptsächlich um eine prinzipielle, zusammenfassende Erörterung über das Wesen der Sünde handeln, die um so wichtiger ist, als gerade in der Gegenwart wieder in diesem Punkte ein tiefgreifender Dissens besteht.

1. Sünde ist nicht bloß ein ethischer, sondern ein religiöser Begriff. Wir bezeichnen mit diesem deutschen Worte (das von Sprachforschern wie Rud. v. Raumer, Leo Meyer u. a. mit dem latein. sons zusammengesetzt, von F. Grimm von dem altnordischen syn, synjar = ahd. suntea, sunta, im salischen Gesetz sunia abgeleitet wird, einem alten Rechtsbegriff = Verweigerung des Erscheinens vor Gericht, demnächst: Aufsehnung gegen Satzung und Gebot), das sittlich Böse in seinem Verhältnis zu Gott, dem göttlichen Willen, der göttlichen Offenbarung. Insofern ist die Lehre von der Sünde, die Hamartologie oder Ponerologie, ein integrierender Bestandteil nicht bloß der Ethik, sondern auch der Dogmatik, aus welcher Kitzsch sie verweisen möchte, weil die Sünde nicht zu den Wirkungen Gottes gehöre, mit denen es nach ihm die Dogmatik nur zu thun hat. Denn ist der Sündenfall der Menschheit (zwar nicht der Grund, aber) die Veranlassung der Menschwerdung Christi, die Rettung des gefallen Menschen ihr Zweck; ist das Heil in Christo die entsprechende Gegenwirkung der göttlichen Liebe gegen das sündliche Verderben des Menschengeschlechts, welche die Sünde sühnen, überwinden, unschädlich machen will, so ist das rechte Verständnis der Erlösung bedingt durch die richtige Erkenntnis der menschlichen Sünde und umgekehrt. Jede Ab schwächung der Sünde entwertet auch die Liebeshand Gottes und Christi, ja führt folgerichtig zu ihrer völligen Aufhebung. Insofern kann man den Charakter einer Dogmatik an ihrer Auffassung der Sünde erkennen, und die meisten häretischen Abweichungen von der gesunden Lehre der Schrift führen sich im letzten Grunde auf eine mangelhafte Erkenntnis von dem Wesen und dem verdamnmlichen Gewicht der Sünde („quantum ponderis sit peccatum“, Anselm) zurück, welches seinerseits nur aus der Offenbarung geschlossen werden kann, obgleich die Sünde eine allgemeine, jedem Menschen zugängliche Erfahrungsthatfache ist. (Vgl. Haack, Ueber den fundamentalen Untersch.

b. Kitzschschen u. d. kirchl. Theol. Schwerin 1897, S. 30 ff.).

2. Die Schrift A. u. N. T. S ist nun reich an Ausdrücken für das, was wir mit dem Wort Sünde bezeichnen. Das gebräuchlichste Wort ist das griech. ἀμαρτία, hebr. chet, chattath. Es steht sowohl für den einzelnen sündigen Akt, der übrigens an einzelnen Stellen, wie Mark. 3, 28. 29; Röm. 3, 25; 1 Kor. 6, 18; 2 Petr. 1, 9, auch ἀμαρτία heißt, als auch besonders für die Sünde als Eigenschaft der einzelnen Handlung oder als habituelle Potenz und wirrendes Prinzip gedacht (z. B. Röm. 7), und stellt dieselbe hin als Verfehlung des rechten Zieles. Ausdrücklich wird die ἀμαρτία 1 Joh. 3, 4 gleichgesetzt mit der ἀνομία, der Unge seßlichkeit oder dem Widerspruch gegen den νόμος, gegen das göttliche Gesetz, welches dem Menschen eben das rechte Ziel seiner gesamten Lebensbewegung zeigt, aber auch als Schranke gedacht wird, welche der Mensch durch die Sünde überschreitet, so daß diese sich, am Gesetz gemessen, als παράβασις, als Übertretung darstellt (vgl. bes. Gal. 3, 19), oder als Gehorsam fordernde Norm, gegenüber welcher die Sünde als παρανομία Ungehorsam erscheint. Mit der παράβασις, der Übertretung, stellt Cremer den Ausdruck παραπτώμα (Röm. 5, 15. 16; Matth. 6, 14. 15; Mark. 11, 25 u. ö.) zusammen, mit welchem in der LXX das hebräische pescha übersezt wird, das einen in der Sünde sich vollziehenden Abfall (παράπτωσις) und Bundesbruch indiziert; während sich ἀδικία, Ungerechtigkeit im N. T. gewöhnlich im sozialen Sinne findet, aber auch für die Sünde gebraucht wird, um sie als etwas zu bezeichnen, was von vornherein das Urteil des gerechten Gottes wider sich hat. In einem großen Teil der LXX wird das hebräische awon mit ἀδικία wiedergegeben, das wahrscheinlich mit awah, getrümmt sein, zusammenhängt, aber dann auch den Begriff der Verschuldung gewinnt. Die Worte κακία und πορνεία geben beide das hebräische raah wieder und bezeichnen entweder speziell die der Güte und Lauterkeit entgegengesetzte Untugend oder allgemein die Sünde als etwas, das aus bösem, verkehrtem Willen hervorgegangen und auf Böses gerichtet ist. In dem hebr. Worte rescha = αἰσθηα endlich erscheint die Sünde als Frevel und Aufsehnung gegen Gott (von rasha, lärmern, toben); in nebalah als strafwürdige, die rechte Gotteserkenntnis vermissen lassende Thorheit; in awen als Nichtigkeit und Lüge, welche den Menschen täuscht und ihm eine Befriedigung vorgaukelt, die er doch durch sie nicht erlangt (der Betrug der Sünde, ἀνάτη της ἀμαρτίας, Hebr. 3, 13; 2 Thess. 2, 10).

3. So wenig diese Übersicht über die biblischen Bezeichnungen der Sünde für sich allein zur Begriffsbestimmung derselben ausreicht, so läßt sie uns doch nicht im Unklaren über das Wesen der Sünde in formaler Hinsicht oder über das, was einen Zustand oder einen Gedanken, ein Wort oder eine Handlung als sündig qualifiziert. Es ist das nichts anderes

als die Nichtübereinstimmung oder der Widerspruch derselben mit dem göttlichen Gesetz. „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“ (Röm. 3, 20; 7, 7); das gilt nicht bloß auf dem praktischen Gebiet der Heilsordnung, sondern auch für die dogmatische Bestimmung dessen, was Sünde ist. Eine jede Theorie, welche das Wesen der Sünde ohne Rücksicht auf das göttliche Gesetz feststellen will, ist von vornherein dem Irrtum verfallen, wird die Schuld der Sünde abschwächen und dieselbe mehr oder minder auf Gott zurückführen. Die Sünde kommt dann nur als ein bloßer mit dem anerschaffenen Menschenwesen, seiner Endlichkeit oder Sinnlichkeit gegebener Defekt zu stehen oder gar als ein notwendiges Moment in der Freiheitsentwicklung des Menschen, als ein „noch nicht“, während sie vielmehr ein „nicht mehr“ ist und einen Abfall des Menschen von Gott und seinem Willen voraussetzt. So bebingen sich auch bei Ritschl seine prinzipielle Leugnung einer Gesetzeinförmbarkeit Gottes und seine pelagianisch-socinianische Auffassung der Sünde gegenseitig. Die Sünde ist ihm nicht Ungehorsam und Aufsehnung gegen den unverbrüchlich heiligen Geisteswillen Gottes, sondern besteht zunächst nur in der Unwissenheit über das höchste Gut und in der aus solcher Unwissenheit entspringenden Verordnung der niederen partikularen Güter vor jenes, in dem Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott, der aber keine trennende Scheidewand der Schuld zwischen Gott und Mensch aufrichtet und den göttlichen Zorn nicht herausfordert. Wirklich verdamnende Sünde ist erst die endgültige Versiodung gegen die Offenbarung in Christus und die Ablehnung des von ihr enthielten, auf das Reich Gottes gerichteten Selbst- oder Endzweckes Gottes. Wenn Ritschl behauptet, daß erst an der Erdscheinung des vollkommenen Guten in Christo das Nichtgute erkannt werde, so ist dies insofern richtig, als das Gesetz oder der Schöpferwille Gottes über das Verhältnis und Verhalten des Menschen zu Gott in Christo Fleisch und Blut angenommen und persönliche Weisheit gewonnen hat und gegenüber seiner heiligen Gestalt die Sünde in ihrer vollendeten Häßlichkeit erscheint. Aber Christus ist kein novus legislator, der überhaupt erst den Geisteswillen Gottes geoffenbart oder neue schwerere Gebote in die Welt gebracht hätte. Auch das Gesetz der Gebote im A. T. ist heilig und gerecht und gut (Röm. 7, 12) und ein Ausdruck und eine Offenbarung des unüberbrüchlichen Willens Gottes. Es stellt nicht willkürliche, statutarische Gebote auf, sondern beschreibt auch an seinem Teile die gottgewollte Idee des Menschen und ist eine Kodifizierung des dem Menschen ins Herz eingezeichneten Gesetzes (Röm. 2, 15), die wegen der Verdunkelung des Herzens notwendig wurde (vgl. d. Art. „Sünde“). Wie jede Kreatur das Gesetz ihres Wesens und Bestehens in sich trägt, so war auch dem Menschen die Norm für seine sittliche Lebensentwicklung als einer freien Kreatur von dem Schöpfer eingeprägt, und der Abfall

von dieser inneren Norm, die freie Entscheidung gegen dieselbe war des Menschen erste Sünde (s. „Sündenfall“). Ihre Folge ist der sündhafte Zustand, in dem er sich jetzt befindet und der sündhaft ist, eben weil er der gottgewollten Idee des Menschen nicht entspricht. So, in sündiger Beschaffenheit hat Gott den Menschen nicht gewollt. Als sündiger hat er keine Existenzberechtigung vor Gott. Die Sünde (in jeglicher Form) ist das nach dem Willen Gottes schlechthin nicht sein Sollen, mag sie nun in einzelnen Gedanken, Worten oder Werken, eklatanter oder als ruhende Potenz und habituelle Bestimmtheit der sittlichen Persönlichkeit vorhanden sein (Röm. 7, 7–9). Es ist deshalb auch falsch, wenn Jesuiten und Socinianer nur die bewußte und ausdrücklich gewollte Übertretung des göttlichen Gesetzes Sünde nennen wollen. Die altkirchliche Dogmatik hat eine solche Begriffsbestimmung der Sünde mit Recht abgelehnt und hervorgehoben, daß zwar nur bei der freien Kreatur von Sünde geredet werden könne und die Sünde an sich und im allgemeinen in das Gebiet des Willens, des voluntarismus oder *εθελον* falle, daß aber die bewußte subjektive Willensbeteiligung nur das Maß oder die Schwere der jedesmaligen persönlichen Verschuldung bedinge, nicht das Wesen der Sünde konstituiere, welche schlechthin als: *discrepantia aberratio, deflexio, difformitas a lege, a carentia conformitatis cum lege, als violatio s. transgressio legis*, aber nicht als *voluntaria legis transgressio* zu definieren sei. Sonst könne auch nicht von Unwissenheits- oder Schwachheits- und Übereilungssünden die Rede sein, eine Unterscheidung, die fraglos schriftgemäß sei, geschweige denn von einer Erbsünde (s. d.). Der Mensch kann auch dann sündigen, wenn er, weit entfernt, Gottes Gebot ausdrücklich übertreten zu wollen, vielmehr durch sein Handeln Gott einen Dienst zu thun meint (Joh. 16, 2). Denn, wie die populäre Definition sagt, alles, was wider Gottes Gebot ist, ist Sünde, und eine objektiv gott- und gesetzwidrige Handlung kann durch keine subjektive Willensintention zu einer gottwohlgefälligen werden. Nichts ist sittlich gefährlicher und führt zu unheilvolleren Konsequenzen als dieser Intentionalismus, welcher das sogenannte „formale“ einer sündigen Handlung, d. h. das, was sie eben zu einer sündigen macht, in der Willensrichtung des Menschen bei ihrer Ausübung sucht. In eine Handlung, obgleich ihr „materiale“ dasselbe bleibt, das eine Mal Sünde, das andere Mal nicht — wie etwa der goldbedeckte Vermittlung von Mann und Weib in oder außer der Ehe —, so liegt das an der das eine Mal vorhandenen und das andere Mal fehlenden Konformität mit dem göttlichen Geien. Anders liegt die Sache, wo es sich um die innere Verteilung einer äußerlich mit dem Gesetz konformen Handlung, eines sogenannten „guten Werkes“ handelt. Hier fragt es sich natürlich, ob auch die Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht, dem

Gefesze konform ist, welches nicht bloß das rechte Thun, sondern auch die rechte innerliche Stellung beim Thun verlangt.

4. Wie stellt sich nun aber die Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, in welcher das formale Wesen der Sünde besteht, materiell ansehe, dar? Trägt diese Abweichung des Menschen von der gottgesetzten Norm überall denselben Charakter? Läßt sich in den tausendfachen Erscheinungen der Sünde ein allen ihren mannigfaltigen Formen zu Grunde liegendes gemeinsames und gleiches Realprinzip erkennen? In der neueren Theologie hat besonders Ritschl dies lebhaft bestritten. In seiner atomistisch-nominalistischen, alle Zusammenfassung zehenden Betrachtungsweise, welcher nicht einmal die von der Schrift so klar (vgl. instar omnium Röm. 1–3) bezeugte ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde feststeht und die Erbsünde ein Fündlein Augustins ist, will er höchstens ein durch die unmeßbare Verkettung und Wechselwirkung der einzelnen sündlichen Handlungen zu stande kommendes Reich der Sünde anerkennen, im übrigen aber jede Erscheinung der Sünde für sich ansehe und die mannigfache Abgestuftheit der sündlichen Willensäußerungen betont wissen gegenüber der in der kirchlichen Theologie beliebten Vereinerlebung des sündigen Hanges, welcher dabei gleichzeitig sofort auf das höchste Maß seines sittlichen Unwertes bestimmt werde. Ein einheitliches materiales Wesen der Sünde gibt es nach ihm nicht, weil er die Sünde nicht an dem geoffenbarten einheitlichen Willen Gottes mißt, sondern an den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen, und sein Verständnis setzt für den Kern der im positiven göttlichen Gesetz vorliegenden Forderung. Nach Ritschl verlangt dasselbe nur „gute Werke“, „in endloser zeitlicher und unbegrenzter räumlicher Ausdehnung“. Wir wissen, daß es nach der Schrift die rechte Gesinnung der Liebe zu Gott und dem Nächsten bezweckt und in der Grundforderung der Liebe (Mt. 12, 30 f.; Röm. 13, 9) seine Einheit hat. Es will uns an Gott binden, der uns nach seinem Ebenbilde und zu sich (*κατὰ θεὸν πρὸς* auch *εἰς θεόν*) geschaffen hat, daß wir ihn über alles lieben und alle Dinge um seiner willen und in ihm, daß er, wie der Quell, so auch das Ziel unseres Lebens ist (Röm. 14, 7 ff.; 2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 20), der Mittelpunkt, um den es kreist.

Daraus folgt, daß wie die Liebe zu Gott die Grundtugend, die Selbstsucht die Grundsünde ist (1 Kor. 10, 24; Phil. 2, 4. 21). Denn in ihr verfestigt sich der Mensch sein Ich in falscher Weise und setzt es auf den Thron, der Gott gebührt. Er verabsolutiert die ihm als freier, persönlicher Kreatur verliehene relative Selbständigkeit, indem er nicht Gottes und unter Gott, sondern ein Herr aus eigene Hand sein und seinen eigenen Willen thun will, eine Losjagung von der Herrschaft und Gemeinschaft Gottes, welche gegenüber dem die falsche Richtung seines Lebens strafenden Anspruch

Gottes, der nicht aufhört, ihm fordernd gegenüberzusehen, immer mehr zur offenen Feindschaft wider Gott werden muß (Röm. 8, 7; Jak. 4, 4). Dabei aber fällt der Mensch, der seinen Halt in Gott verloren hat, für den er geschaffen ist, der Knechtschaft der Welt und dem Dienste des vergänglichen Wesens anheim. Denn seine geistige Persönlichkeit kann sich nur im Zusammenhang mit dem überweltlichen Gott der Welt gegenüber behaupten. In der Losreißung von Gott gewinnt die niedere Natur des Menschen die Herrschaft über seinen Geist. Er wird aus einem *πνευματικός* ein *ψυχικός* und *σαρκικός* (1 Kor. 2, 14; Jud. 19; Röm. 7 und 8). Er wird Fleisch (*σὰρξ*), wie die Schrift den gefallen Menschen bezeichnet (i. d. Art. „Fleisch“). Denn von sich selbst kann sein Ich nicht zehren. Hat es Gott verloren, so hängt es sich mit trampschwerer Begierde (*ἐπιθυμία*) an die Welt, um die durch den Verlust Gottes in ihm entstandene Lücke auszufüllen und durch den Besitz der Welt die nur durch den Besitz Gottes gewährleistete Befriedigung zu finden. So schlägt die Selbstsucht naturgemäß in Sinnlichkeit um und hängt mit letzterer auf das Engste zusammen. Viele Sinnlichkeit als Weltliebe (*φίλη τοῦ κόσμου* Jak. 4, 4; *ἐπιθυμία τοῦ κόσμου* 1 Joh. 2, 15 ff.), als Hang an das *κόσμος*, der Summe des Nichtgöttlichen, hat ihre gröberen und feineren Formen. Sie ist Hochmut als Begierde nach der Ehre, Habsucht als Begierde nach dem Besitz, Wollust als Begierde nach dem Genuß der Welt, letztere die „Sinnlichkeit“ im engeren Sinne des Wortes. Der Nächste aber ist dem Menschen nun nicht mehr der Bruder, der mit ihm denselben Gott zum Vater hat und zu gleicher Seligkeit bestimmt ist, sondern der Konkurrent, der ihm im Wege steht und ihn an dem uneingeschränkten Besitz der weltlichen Dinge hindert. Er wird darum aus einem Gegenstand der Liebe zu einem Gegenstand des Neides und Hasses, dem man nicht gönnt, was er hat, den man gleichfalls zu beherzichen, auszubeuten und zum Knechte seiner Lust zu machen sucht. — So wachsen alle die mannigfaltigen Sünden aus der Selbstsucht hervor, auch die Sünden der Lüge und Unwahrhaftigkeit. Die Wahrheit ist ja die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee und dem Ideal bezw. des Denkens mit der gottgesetzten Wirklichkeit. Der sündige Mensch ist kein wahrer (*ἀληθινός*) Mensch mehr, weil er das Ebenbild Gottes verloren hat, nach dem er geschaffen ist, und seiner Idee nicht mehr entspricht; und er kann deshalb auch kein wahrhafter (*ἀληθινός*) Mensch bleiben, weil er die Dinge nicht mehr im Zusammenhang mit Gott, als in ihm bestehend anschaut. Sein ganzes Dasein ist unwahr geworden, aus der Sphäre der Wahrheit in Gott entfallen. Er belügt sich selbst, denn er ist nicht, was er zu sein glaubt, ein freier, selbständiger Herr; und er muß auch die Menschen belügen, denn er darf ihnen nicht zeigen, was er wirklich ist, und ihnen sein selbstjüchtiges, lüthernes

Inneres nicht offenbaren. Er muß sich ihnen äußerlich anders geben, um seine Zwecke zu erreichen. Die Lüge wird für ihn eine notwendige Waffe in dem Kampfe für die Zwecke seiner Selbstsucht. — Aus dem Gesagten aber geht schon hervor, daß der Stand der Sünde als solcher zugleich ein Stand der Knechtschaft (*status servitutis*, Joh. 8, 34, vgl. das *περραμενος υπό την αμαρτίαν* Röm. 7, 14) und der Unfreiheit ist, in welcher der durch sie von Gott losgerissene Mensch sich nicht mehr selber für Gott bestimmen kann (s. d. Art. „Erbünde“, „Belehrung“, „Freiheit“), wie sich auch der einzelne sündige Trieb allmählich zum knechtenden Laster (s. d.) und zur herrschenden Leidenschaft (s. d.) ausbildet.

Unter den Kirchenvätern hat schon Augustin den *amor sui*, Maximus Confessor die *φιλαρτία* als die Wurzel und das einheitliche Prinzip der Sünde erkannt, wie auch die mittelalterliche Mystik letzteres in der Selbstsucht findet. Gewöhnlich wird jedoch von der patristischen und scholastischen Theologie die *superbia* (*υπερηφανία*) als Grund- und Ursache bezeichnet. Wenn diese indes näher bestimmt wird als das anmaßende Begehren unbedingter Selbständigkeit, als das eigenmächtige Streben nach falscher Gottgleichheit, so trifft die so gefaßte *superbia* mit dem, was wir Selbstsucht nannten, zusammen, und wenn die Reformatoren und ihnen nach die ältesten luth. V. den Anfang und die Wurzel der Sünde in den Unglauben setzen, so ist auch dies nur eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache. Denn ist der Glaube Hingabe an Gott, unbedingtes Vertrauen auf ihn und die Wahrheit seines Wortes, so läßt der Unglaube Gott nicht Gott und sein Wort nicht wahr sein, wendet sich von ihm ab, macht sich selbst zum Maß der Dinge und hält nur für wahr, was er mit seinem Verstande und seinen Sinnen wahrnimmt. Ganz wie wir, leitet schon Buddeus aus der Selbstsucht, in welcher die allluth. V. das Wesen der Sünde findet, die drei Grund- und Hauptlaster: Hochmut, Habsucht, Wollust bezw. Sinnlichkeit im engeren Sinne ab: *tria capita seu vitia capitalia, philautiae filiae sed reliquorum vitiorum matries: avaritia, ambitio, voluptatis cupiditas*. Während die neuere Philosophie und ihr nach die rationalistische und supranaturalistische Theologie das Wesen der Sünde abschwächt und ihre Ursache in der Endlichkeit bezw. Sinnlichkeit des Menschen sucht, auch Schleiermacher die Sünde als Hemmung der geistigen Seite unseres Seins durch die sinnliche faßt, und Nothe eine mit der Sinnlichkeitstheorie verwandte, theosophisch gefärbte Annäherung anerk. nach welcher die sinnliche Sünde die Grundform der Sünde ist und auch die selbstsüchtige Sünde primitiv durch die materielle oder sinnliche Natur des Menschen verursacht wird, hat die neuere kirchliche Theologie, im Anschluß an Zul. Müller und seine be-

deutende Monographie über die Lehre von der Sünde, einstimmig wieder die Selbstsucht als das Realprinzip der Sünde bezeichnet. Vgl. übrigens den Art. das „Böse“, Bd. I, wo S. 524 f. die spekulativen philosophischen Theorien, S. 522 Einheit und Unterschied der Begriffe „Sünde“ und „Böses“ erörtert sind.

5. Die geschichtliche Entstehung der Sünde, (welche zugleich typisch ist für ihre Zaf. 1, 14 f. geschilderte psychologische Entstehung und Entwicklung) wird in dem Art. „Sündenfall“ besprochen. Von der Einteilung der Sünden ist s. v. „peccatum“ die Rede gewesen. Es könnte übrigens fraglich sein, ob überhaupt nach dem soeben Entwickelten noch von einem Unterschiede der Sünden, wenigstens in Bezug auf ihre Schwere, geredet werden kann. Denn ist die Sünde formell Ubertretung des göttlichen Willens, der doch ein einheitlicher ist, so daß, wer ein Gebot des Gesetzes übertreiß, sich an dem ganzen Gesetz versündigt hat (Zaf. 2, 10 f.), und sind alle Sünden materiell eine Verletzung des bei allen gleichen erbsündlichen Verderbens und Ausflüsse derselben widergöttlichen, selbstsüchtigen Willensrichtung, so scheint daraus der folgende Satz zu folgen: *omnia peccata esse paria*. Er hat in der That auch insofern eine gewisse Berechtigung, als sich jede Sünde idealisch und im letzten Grunde gegen Gott richtet, auch wenn der Nächste das zunächst durch sie verletzte Objekt ist, vor Gott schuldig macht und seinen verdammenden Zorn herausfordert (s. d. Artt. „Schuld“ u. „Strafe“). Allein er ist abstrakt und sieht ab von dem vielfach abgestuften konkreten Leben. Nicht immer tritt es hier dem Menschen gleich deutlich vor Augen, daß er sich mit seiner Sünde Gott und seinem Willen widersetzt, indem er entweder den lebendigen Gott und sein Gesetz überhaupt nicht kennt, oder doch für den Augenblick nicht weiß, daß er sich wider ihn entscheidet. In der Regel ist bei der menschlichen Sünde eine Stück Unwissenheit (Zul. 23, 34; Joh. 19, 11), und die bewußte widergöttliche Richtung, der Gotteshatz, der sündigt, um Gottes Willen zu übertreten, und das Böse thut, weil es böse ist, ist die satanische Spitze der Sünde. Nicht immer beruht die Verfehlung auf einem bewußten Willensentschluß zu der sündigen That, sondern der Mensch gerät unversehens in sie hinein, identifiziert sich auch nicht mit ihr (vgl. Röm. 7), sondern bereut sie, wenn er zur Besinnung kommt. Nicht überall sind die sittlichen Voraussetzungen gleich, die zum Bösen treibenden oder vor ihm warnenden und bewahrenden Mächte gleich stark. Deshalb bethätigt sich in den verschiedenen Fällen eine größere oder geringere Energie des bösen Willens, wie auch zu einer That sünde ein größeres Maß von Bosheit gehört als zur Ausübung derselben Sünde in Gedanken, und die Kirche hat mit Recht von jeher zwischen leichteren und schwereren Sünden hinsichtlich des Grades ihrer Verquickung unterschieden, wenn dieselbe Unterschied auch nicht immer richtig und in der römischen Kirche zu äußerlich begründet wird.

Schon das A. T. unterscheidet die hischegagah (unverzeßens, in Übereilung) und die ba jad ramah (mit erhobener Hand) begangenen Sünden. Nur erstere können (müssen aber auch) durch Opfer gesühnt werden. Im N. T. aber wird ausdrücklich ein Grabunterchied, wie der Schuld und Strafe (Matth. 10, 15; 11, 22, 24; Luk. 12, 47, 48), so auch der Sünde gelehrt. Es kennt eine „Sünde zum Tode“, wegen deren man keine Fürbitte mehr thun soll (1 Joh. 5, 16–18), und eine Sünde wider den Heiligen Geist, welche unvergebar ist (Matth. 12, 31 ff.; Mk. 3, 28 ff.). Über letztere wird in einem bes. Art. die Rede sein. Die zahlreiche Litteratur siehe in den Lehrbb. d. Dogmatik und Ethik. Monographische Darstellungen der Lehre von der Sünde existieren von Tholuck, 9. Aufl. 1870; Rabbe 1836; Umbreit (Die Sünde) 1853; Eneisti (Ursprung der Sünde) 1862; Jul. Müller, 6. Aufl. 1889; Clemen, 1. Teil 1897.

Sünde wider den heil. Geist (Lästerung des heil. Geistes, *blasphemia tou pneumatos tou agiou* oder *eis to pn. to ä.*, peccatum in spiritum sanctum). Während sonst die heil. Schrift die Möglichkeit der Vergebung aller Sünde, auch der schwersten betont (vgl. instar omnium Joh. 1, 18; Ez. 33, 11 ff.; Röm. 5, 20; 1 Joh. 1, 7, 9 und das ausdrückliche πάντα ἀφεστήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημώσωμεν Mk. 3, 28) und, nachdem Christus erschienen ist und die Sünde gesühnt hat durch sein Blut, niemand gerichtet werden soll, der an ihn glaubt (Joh. 3, 18), und niemand hinauszestoßen, der zu ihm kommt (Joh. 6, 37), mag seine Sünde auch noch so groß sein: ist in den Stellen Matth. 12, 31, 32; Mark. 3, 28, 29; Luk. 12, 10 von einer in der Lästerung des heil. Geistes bestehenden Sünde die Rede, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben wird, und 1 Joh. 5, 16 von einer Sünde zum Tode (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*), für welche alle Fürbitte vergeblich ist, weil sie ihrer Natur nach notwendig und unaufhaltsam zum Tode führt; der Hebräerbrief aber redet c. 6, 4–8 und c. 10, 26–31 von einem Abfall vom Glauben, der jede Wiedererneuerung zur Buße ausschließt und nur noch ein schreckliches Warten des Gerichts übrig läßt. Man wird deshalb diese in der heil. Schrift einzigartigen Stellen (mit unserer altlutherischen Theologie) zusammennehmen können und müssen, wenn man Wesen und Natur der unvergebbaren Sünde feststellen will, welche man auf Grund der oben angeführten Aussprüche des Herrn gemeinlich als „Sünde wider den heil. Geist“ (peccatum in spiritum sanctum) bezeichnet, und die Matth. 12, 31, 32 und parall. gemeinte Lästerung des heil. Geistes wird nicht etwas spezifisch Anderes sein als das, was Hebr. 6, 6 durch die Ausdrücke: „nachdem man abgefallen ist, sich selbst den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und für Spott halten“ indiziert wird und was Hebr. 10, 26 ein *ἐκνομίος ἁμαρτάνειν* heißt, ein „willentliches, bewußtes, fortgesetztes Sün-

digen“, das darin besteht oder damit verbunden ist, daß man „den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut Christi für gemein (oder unrein, *κοινόν*) achtet und den Geist der Gnade schmähet“ (gegen Lemme und Herm. Schmidt). Es wird hier und dort dieselbe furchtbare Verjüngung sein, welche durch ihre eigene subjektive Natur die Möglichkeit der Vergebung ausschließt. Denn die Unvergebarkeit einer Sünde kann nach der Lehre der heil. Schrift nicht in dem Willen Gottes liegen oder in dem Objekt, gegen welches sie gerichtet ist, oder in äußeren, sie als besonders schwer qualifizierenden Momenten, sondern nur in der Gefinnung oder dem Hergenszustande, den sie voraussetzt, dokumentiert oder zur Folge hat. Eine Sünde, welche die Vergebung ausschließt, muß eine solche sein, welche die Buße (*μετάνοια*) ausschließt und notwendig mit vollendeter Unbußfertigkeit (*impenitentia finalis*) verbunden ist. Nicht sowohl der einzelne sündige Akt, sondern die in ihm sich äußernde Gefinnung ist die Hauptsache.

Zwar unterscheidet der Herr in den fraglichen Evangelienstellen eine vergebbare Lästerung des Menschensohnes von der unvergebbaren Lästerung des heil. Geistes, aber nicht so, als ob die Verlegung der Person des heil. Geistes an und für sich verdammlicher wäre als die Verlegung der Person des als Menschensohn erschienenen Sohnes Gottes, sondern offenbar so, daß die Lästerung des Menschensohnes mehr oder weniger unessentiell geschehen kann (vgl. Luk. 23, 34; Apg. 3, 17; 1 Kor. 2, 8), die Geisteslästerung dagegen niemals, vielmehr immer ein *ἐκνομίος ἁμαρτάνειν* nach empfangener Erkenntnis der Wahrheit (*μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*, Hebr. 10, 26) ist. Und freilich äußert sich das *βλασφημεῖν*, das Lästern vor allem durch das Wort; aber nicht das ist das Hauptmoment bei der Sünde wider den heil. Geist, daß sie eben eine „auf religiösem Gebiete besonders schwerwiegende“ Wortsünde ist, sondern die Sache liegt so, daß das haßgebornene, lästernde Wort deutlicher als eine stumme That die ungöttliche Hergensrichtung des Sünders offenbart, wie ja der Herr Matth. 12, 33 ff. im Anschluß an seine Warnung vor der Geisteslästerung ausdrücklich hervorhebt, daß der Mensch aus seinen Worten gerichtet und verdammt werden würde und könne, weil sie sein Inneres so unzweifelhaft kennzeichnen, wie die Frucht den Baum.

Somit wird allerdings feindliche, spottende Rede (Blasphemie) wider die christliche Wahrheit und den Geist der Wahrheit immer ein mit der unvergebbaren Sünde wider den heil. Geist verbundenes und sie nach außen dokumentierendes Charakteristikum sein; aber diese selbst geht nicht auf, noch hat sie ihr Wesen in einem einzelnen lästernden Worte, sondern in dem solcher Lästerung zu Grunde liegenden bewußten Widerwillen und Haß gegen das Wirken des heil. Geistes und das in ihm sich offenbarende Göttliche. Warum aber solcher Haß gegen den heil. Geist den Kulminations-

punkt menschlicher Sünde bezeichnet, ist unschwer einzusehen. In der Sendung des heil. Geistes und seiner Wirksamkeit auf Erden durch das Evangelium und die Sakramente hat sich ja die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes vollendet, auch die Offenbarung des Sohnes, in dessen Namen, als dessen Geist er kommt und den er verkört (vgl. Joh. 7, 39; c. 14—17 passim). Durch ihn erlangt der Mensch das Heil und die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. In ihm und durch ihn tritt ihm das Göttliche als die heilschaffende und heiligende Macht entgegen und zwar innerlich im Gewissen, so zu sagen: von Angesicht zu Angesicht, als rein geistige und geistliche Potenz, ohne äußere, menschliche Hülle. Den ersten Artikel bekennet auch noch der Rationalist. Jesum kann man den Herrn heißen und in seinem Namen große Thaten thun ohne innere Wiedergeburt (Matth. 7, 21f.). Was der heil. Geist ist und will und im Menschen wirkt, weiß nur der von ihm innerlich Berührte, durch ihn Wiedergeborene, „dem die Gnadengüter objektiv vollständig mitgeteilt“ (Tholuck) und subjektiv zu eigen geworden sind. So wird denn auch die unerbittbare Sünde wider den heil. Geist die spezifische Sünde des Wiedergeborenen sein, wie die altluth. Dogmatik mit Recht auf Grund von Hebr. 6 (vgl. auch Hebr. 10 das *λαβὴν τῆς ἐλπίδος τῆς ἀληθείας*) hervorhebt, wo der Stand der Wiedergeburt so pterophorisch beschrieben und gesagt wird, daß man aus ihm entfallen und zwar so entfallen könne, daß eine Wiedernerneuerung zur Buße ausgeschlossen ist, wenn man nämlich dazu fortchreitet, sich selbst den Sohn Gottes wiederum zu kreuzigen und für Spott zu halten (gegen die reformierte Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes und der Unmöglichkeit des Abfalls eines wahrhaft Wiedergeborenen). Freilich rebet der Herr (Matth. 12 und Mark. 3, anders Luth. 12) warnend von dieser Sünde zu den zweifellos unwiedergeborenen Pharisäern, und manche meinen deshalb, diese hätten damit die Sünde wider den heil. Geist begangen, daß sie Jesum lästerten als einen Menschen, der seine Wunder durch Beelzebub verrichte. Allein die schon oben angeführten Stellen Luth. 23, 31; Apg. 3, 17; 1 Cor. 2, 8 zeigen, daß ihre Sünde zunächst nur Lästerung des Menschensohnes war, der noch immer ein Stück Unwissenheit anhaftete, dabei aber allerdings auf jener Linie lag, auf welcher es bei einem Menschen, der die volle Erleuchtung empfangen hat, zur Lästerung des heil. Geistes kommt, und deshalb mit dieser verwandt war. Ein „Lästerer“, Verfolger und Schmäher (*βλασφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής* 1 Tim. 1, 13) war auch der Pharisäer Saulus und gewiß nicht von geringerer Feindschaft gegen des Menschen Sohn erfüllt als jene. Dennoch hatte er die Sünde wider den heil. Geist nicht begangen. Denn sein Haß gegen das Evangelium suchte nicht auf einem Abfall von der völlig erkannten Wahrheit. Einen solchen Fall und Abfall setzt die Blasphemie des Geistes notwendig voraus und zwar einen mut-

willigen, ungezwungenen Abfall. Manche Christen haben ja unter dem Druck der Todesfurcht und der Pein der Folter Christum verleugnet und seinem Worte geflucht und sind aus ihrem tiefen Fall wieder aufgestanden (bagegen Spiera, s. d.). Nicht einmal jeder ungezwungene Abfall von der Wahrheit führt notwendig zur Sünde wider den heil. Geist. Manche haben unter dem faszinierenden Einfluß moderner Wissenschaft für eine Zeitlang ihren Glauben verloren und ihn später wiedergefunden. Manche sind, von der Ehre und Lust der Welt verblendet, abgefallen und haben später mit Thränen wieder Buße gethan. Aber die Gefahr liegt immer nahe, daß der Fall und Abfall eines wiedergeborenen Christen zu einem irreparablen werde und sich in einer lästernden Feindschaft wider die christliche Wahrheit vollende, aus welcher es keine Möglichkeit der Buße und Rückkehr gibt. Denn gerade die Buße gebietet den Haß, wenn sie bricht, und je größer jene war, um so größer wird dieser. Auf diese psychologische Thatsache weist mit Recht Tholuck in seinem geistvollen Aufsatz über die Sünde wider den heil. Geist hin (Stud. und Krit. Jahrg. 1836; S. 401 ff.) und führt das Wort der Phädra an den Hippolyt bei Racine an: Va, je t'aime rais trop, pour ne te point haïr. Die Renegaten sind allemal die schlimmsten Feinde der früher von ihnen vertretenen Sache gewesen. Der abgefallene Gläubige kann nämlich das Bewußtsein seines früheren, besseren Zustandes nicht völlig verlieren. Es macht sich strafend und beunruhigend in seinem Herzen und Gewissen geltend, und um diesem Stachel zu entgehen, redet er sich ein, es sei alles Lüge und Täuschung, Suggestion seitens anderer oder Auto suggestion, was er innerlich von den Wirkungen des heil. Geistes erlebt und erfahren, Gottes Wort sei Fabel und die Sakramente leere, sinnlose Zeremonien. Trotzdem aber kann er diesem allen nicht mit interesseloser Indifferenz oder kühler Berachtung gegenüberstehen, wie der nie zum vollen Glauben Durchgebrungene, sondern weil er seine Macht, seine heilige, die Sünde nicht duldbende, richtende Macht an sich selber erfahren hat und noch erfährt, verfolgt er es mit Spott und Hohn und sucht es auszutilgen, damit es ihn und die Welt nicht weiter beunruhe. So ähnet seine Sünde der Sünde Satans und seinem Haß gegen Gott und sein Reich, und es ist zu verstehen, wenn auch nicht für richtig zu halten, daß R. M. N. sich, der Vater seines berühmteren Sohnes R. J. N. sich, zu der Meinung kam, die Sünde wider den heil. Geist könne überhaupt nicht von dem Menschen, sondern nur vom Teufel begangen werden (vgl. schon den Titel seiner oft citierten, in seinem Werke: de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae 1830, fasc. I, p. 270 seqq. sich findenden Abhandlung: de peccato, homini cavendo, quamquam in hominem non cadente). Typen eines solchen Verhaltens werden uns besonders in unserer Zeit des Abfalls mannigfach begegnen. Dennoch wird man in den einzelnen konkreten Fällen

nicht unbedingt annehmen können, daß hier Beispiele der Sünde wider den heil. Geist vorliegen, solange nicht der bußlose Abschluß des Lebens ein solches Urtheil rechtfertigt. Nur der Herzenskündiger weiß, ob der vorherige Christenstand ein zur vollen Erfassung des Heils hindurchgebrungener und der Abfall von ihm ein prinzipieller und deshalb irreparabler und alle Möglichkeit der Buße ausschließender war. Denn im Gegensatz gegen den Terminismus (s. d.) wird festzuhalten sein, daß von seiten Gottes die Gnadenthür für den einzelnen nicht vor dem Abschluß der irdischen Gnadenzeit verschlossen wird, der Mensch freilich selber sich durch Selbstverstockung jede Möglichkeit des Einganges in dieselbe schon hier auf Erden abschneiden kann.

Wir haben im vorstehenden im wesentlichen die Lehre unserer alten Dogmatik wiedergegeben, welche wir für biblisch begründet halten. So definiert Joh. Gerhard (loci theol. X, 109; ed. Preuss II, S. 236) die Sünde wider den heil. Geist als „agnitae et in conscientia approbatae veritatis evangelicae destinatio consilio facta abnegatio cum pertinaci impugnatione et voluntaria blasphemia conjuncta“. Ähnlich, nur schärfer Hollaz, der exam. theol. acroam. P. II, c. IV, Q. 37 ff. ausführlich von dieser Sünde handelt und als requisita formalia derselben nennt: a) veritatis coelestis luculenter agnitae et in conscientia approbatae plane libera atque malitiosa abnegatio; b) malitiose abnegatae veritatis hostilis impugnation; c) hostiliter impugnatae veritatis voluntaria blasphematio; d) pertinax omnium mediorum salutis rejectio und als die adjuncta, quae pecc. i. sp. s. comitantur: a) extrema induratio; b) impenitentia finalis und deshalb irremissibilitas. Letztere, die irremissibilitas (Unvergebbarkeit), besteht nicht ob defectum gratiae divinae, neque ob defectum satisfactionis Christi, neque ob defectum efficaciae operationis spiritus sancti, sed ob malitiosam omnium mediorum gratiae rejectionem et ob finale impenitentiam.

Obwohl die Sünde wider den heil. Geist so recht eigentlich zu dem „Mysterium der Bosheit“ gehört (2 Thess. 2, 7), welches jetzt schon wirksam ist, in der Endzeit aber sich erst völlig enthüllt, wird die kirchliche Unterweisung nicht von ihr Umgang nehmen können, sondern ihr Wesen auf Grund der Schrift sorgfältig erörtern müssen, einerseits zum Trost für angefochtene Christen, welche sich oft fälschlich mit der Meinung quälen, sie begangen zu haben, anderseits zur Warnung für die fleischliche Sicherbett, welche die Gnade auf Muthwillen zieht und die christliche Freiheit zum Deckel der Bosheit machen will. Besonders in letzterer Beziehung wird zu betonen sein, daß die Sünde wider den heil. Geist zwar keine einzelne bestimmte, schwere That sünde ist, daß aber jede wider besseres Wissen und die verwandte Stimme des Gewissens festgehaltene Sünde zum irreparablen Abfall und damit zur Sünde wider den heil. Geist führen kann. „Dieses Auserste der Sünde ist beretzt

im Anfang der Sünde als Möglichkeit gesetzt und offenbart so nur das Verhängnisvolle der Sünde überhaupt“ (Lut hardt), und „Non subito raunt homines in peccatum adversus spiritum sanctum“ (Hollaz). — Zu vergleichen sind die Commentare zu den Synoptikern und zum Hebräerbrief (bes. Delisch), die Lehrbücher der Dogmatik und Ethik (Harleß), besonders Julius Müller, L. v. d. Sünde, 6. Aufl. Bd. II, S. 612 ff., sowie die speziellen Monographien über „die Sünde wider den heil. Geist“ von Phil. Schaff, 1841, und Lemme, Breslau 1883 und die Aufsätze in den Stud. u. Krit. von Grasshof, Jahrg. 1833 S. 935 ff.; Gurllit, 1834, S. 599 ff.; Tholud, 1836, S. 401 ff.; auch von Ottingen, De pecc. in sp. sancto. Dorpat 1856.

Sündenbekenntnis. Das Bekenntnis der Sünde vor Gott ist nach Ps. 32, 5; Epr. 28, 13; Mt. 1, 5; 1 Joh. 1, 9 die Voraussetzung ihrer Vergebung, weil der Sünder einerseits durch dasselbe die Sünde als seine Sünde und als seine Schuld anerkennt und sich anderseits zugleich innerlich von ihr scheidet. Das Bekenntnis einer Sünde vor Gott ist ein sicheres Kennzeichen, daß der Sünder sie verabscheut und ablegen will. Eine Sünde, die man noch liebt, wird man zu entschuldigen und zu verbergen suchen, aber nicht als Sünde dem Richter bekennen. Die unbekannte Sünde lastet auf dem Herzen und Gewissen wie ein Bann, der nur gelöst werden kann durch das offene, reumüthige Geständnis (Ps. 32, 3 und 4). In dem Bekenntnis aber spricht sich beides aus: sowohl die Reue über die That, als auch der Glaube an die Vergebung. Über das Sündenbekenntnis in der Beichte s. d. Art.

Sündendiener nennt Paulus Gal. 2, 17 denjenigen, der andere zu Sündern macht, wie es Christus dann sein würde, wenn es richtig wäre nach des Petrus Verfahren zu Antiochien, Christen aus den Heiden zum Halten des jüdischen Ritualgesetzes zu zwingen, weil dann die Christen aus den Juden, die wie Paulus sich von diesem Zwange befreit hatten, eben damit aufs neue zu Sündnern würden, statt zu Gerechtfertigten.

Sündenfall (lapsus Adae). Unter dem „Sündenfall“ u. s., um den es sich hier handelt, verstehen wir die in Gen. 3 berichtete That sache der Übertretung des göttlichen Gebotes durch die von Gott gut erschaffenen ersten Menschen (Protoplasten) Adam und Eva, von welchen das allgemeine Vorhandensein der Sünde in dem menschlichen Geschlecht, sowie die Strafen der Sünde, Uebel und Tod, ihren Ursprung genommen haben.

Seit dem vorigen Jahrh. gilt es der Philosophie und der rationalistischen Theologie als ausgemacht, daß wir in der Erzählung 1 Mos. 3 nicht Geschichte und Offenbarung vor uns haben, sondern einen Mythos bezogen in Geschichte gekleideten philosophischen oder poetischen Gedanken, und nur über den Sinn dieses Mythos ist man nicht einig. Während Kant, Schiller, Lorenz Bauer,

Bretschneider, von Bohlen, Reuß (auch schon die alten Dphten und Hegel) meinen, der Erzähler wolle nicht einen Sündenfall berichten, sondern darstellen, wie sich die Menschheit aus dem Zustand tierischer Noheit zum Stande sittlicher Freiheit und zur Kultur entwickelt, dadurch aber auch infolge der Vermehrung der Bedürfnisse ihr Los auf Erden mühseliger und schwieriger gestaltet habe, will Wellhausen, unter dem Beifall von Rüetich, Semd, Marti, Reinhold u. a., in 1 Mos. 3 den Sündenfall festhalten, aber letzterer bestrebe nach des Erzählers Meinung darin, daß der Mensch zur selbständigen „Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen“ (so faßt er in Nachfolge von Hofmanns das jada tob warä B. 5 u. 22) gelangt sei; dieses Selbständigwerden, dieses Fortschritt zur Kultur gelte ihm als gottwidrig. — Die Theologie der Ritsch'schen Schule weist eine dogmatische Entscheidung über den Ursprung des Sündenfalls von der Menschheit ab, findet denselben auch Gen. 3 nicht gelehrt. „Auch wenn es Geschichte gäbe, würde es doch eher wie die Erzählung eines ersten Hervortretens des schon vorhandenen Sündenhanfes aussehen, als wie ein Bericht über die Entstehung desselben“ (H. Schulz). Wenn in der Schrift nur Paulus Röm. 5, 12 ff.; 1 Kor. 15, 21 f. 45 die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit von Adams Fall ableite, so sei das doch auch bei ihm nur ein „peripherischer“ Gedanke (Kastan).

— Auch in der kirchlichen Theologie steht man in neuester Zeit in Bezug auf die Frage der Geschichtlichkeit der Erzählung Gen. 3 sehr fest, wenn man auch die Thatsache des Sündenfalls selber nicht leugnet. Während z. B. Köhler in seinem Lehrbuch der bibl. Geschichte A. I. 36 ff. in 1 Mos. 3 noch wirkliche Geschichte findet, gibt er in seinem viel angebotenen Artikel: „Der Krut des A. I.“ in der Neuen kirchl. Ztschr. v. J. 1894, S. 865 die Geschichtlichkeit der Offenbarung über Schöpfung, Sündenfall, Sintflut z. preis. Delsch redet von „bildlich eingekleideter Geschichte“; Redenkamp (Stud. u. Krit. 1889, S. 541 ff.) von einer symbolisch-allegorischen Darstellung (Symbol = Einkleidung einer Wahrheit in geschichtliche Form), die der Anfangsstufe der Offenbarung durchaus angemessen sei und unter der einfachen Form die tiefe göttliche Wahrheit liege, daß der Mensch geschaffen, die Sünde kein physisch notwendiger Teil, sondern des Menschen That und nicht auf Gott als Ursache zurückzuführen sei. Schon Tholud, Zul. Müller, Ritzsch, Martensen drücken dies so aus, daß in Gen. 3 eine wahre, aber keine wirkliche Geschichte vorliege. — Allein, wenn der Apostel Paulus 2 Kor. 11, 3 sagt: „Die Schlange verführte Eva mit ihrer Schalkheit“ und 1 Tim. 2, 14: „Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt und hat die Sünde eingebracht in die Welt“, so ist das doch eine wirkliche Geschichte, die nicht allegorisch, sondern als Thatsache und nicht als Symbol zu verstehen ist. Ebenso wenn die Be-

zeichnungen des Teufels als der „alten Schlange“ (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, Off. 12, 9; 20, 2) und als des „Mörders von Anfang“ (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, Joh. 8, 44, vgl. 1 Joh. 3, 8), sowie die Aussage (Phil. 2, 6), daß Christus das „Gottgleichsein“ (τὸ εἶναι ὅσα θεῶ) nicht für einen Raub gehalten habe, deutlich auf Gen. 3 zurück, während wir im N. T. vielleicht eine direkte Bezugnahme auf diese Erzählung finden (denn Heza 6, 7 u. Hiob 31, 33 ist dieselbe immerhin bestritten), wohl aber Buch der Weisheit, 2, 24 u. Sir. 25, 24.

Wir halten es deshalb für exegetisch und dogmatisch bedenklich, die Geschichtlichkeit der äußeren Umstände des Sündenfalls zu leugnen und dieselben nur symbolisch-allegorisch zu fassen, weil sie uns zu „finlich“ und nicht gottesehrwürdig erscheinen oder der ungläubigen Platteit Anlaß zum Spott geben, welche, unfähig sich in andere Verhältnisse zu versetzen, in der jedesmaligen Gegenwart und ihren Anschauungen das Maß aller Dinge findet. Während sich jedem Leser von 1 Mos. 3 die psychologische Wahrheit der Erzählung unabweisbar aufdrängt, welche die Entstehung der Sünde so unnachahmlich treffend schildert, daß sie ein „Sinnbild dessen ist, was in jedem Menschen geschieht“ (Hase), hat besonders Ebrard in seiner Apologetik Bd. 1, S. 268 ff. auch die äußere Geschichtlichkeit des Hergangs auf das geschickteste verteidigt. Es handelt sich darum, daß der erste Mensch, der von Gott gut erschaffen war und das Gesetz seines Lebens vermöge seiner Gottebenbildlichkeit in sich trug, so daß er sich nur auszuleben und nur seiner Natur zu folgen brauchte, um Gottes Willen zu thun und in der Gemeinschaft mit Gott zu bleiben, einer Versuchung, d. h. einer von außen her an ihn herantretenden Sollicitation zum Bösen bedurft, wenn seine natürliche Güte zur frei gewollten sittlichen Güte werden sollte. Er mußte seine Natur in seinen Willen aufnehmen und mit Bewußtsein sein wollen, was erschöpfungsmäßig war. Aus dem Stande der Unschuld, in welchem der Mensch sich befand, sollte und mußte der Stand der Bewährung werden. Die Unschuld ist die mit Nichtkenntnis des Bösen verbundene Güte. Die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch sich entwickeln sollte, ist das bewußte Beharren im Guten mit Abweisung des als möglich erkannten Bösen. Die Versuchung ist der Weg von jener zu dieser. Sie geht nun aus von einer Kreatur, und sie knüpft an an ein bestimmtes einzelnes positives Verbot, das sich auf den Genuß einer Baumsucht im Garten Eden bezieht. Gerade diese beiden Momente aber bilden immer wieder den Anstoß, den man an der Erzählung der Genesis nimmt. Zunächst dünkt die „redende Schlange“ der modernen Anschauung ungemein. Aber deutet die Heil. Schrift (vgl. die oben angeführten Stellen des N. T.) nicht bestimmt genug an, daß durch das Verbot der erste Mensch, der „Verführer“ z. B. redet? Jeder darf und soll eben nicht als Gott, auch nicht in der Form, in welcher der geistige Men-

sich dem Menschen manifestiert, den Protoplasten nahest, damit diese seine Stimme nicht mit der Stimme Gottes oder der himmlischen Geister verwechseln; sondern er muß sich eines untermenschlichen Wesens, eines Tieres (und zwar des „klügsten“ Tieres) als Werkzeug bedienen. Da kann der Mensch nicht zweifelhaft sein, daß die Stimme der Schlange nicht Gottes Stimme ist, sondern außergöttlichen Ursprung hat; und er muß stutzig werden, wenn eine Schlange, mag sie auch noch so klug sein, zu ihm „redet“. Er hat keine Entschuldigung, wenn er sich von einer solchen Rede umgarnen läßt. Was aber weiter die Angemessenheit des Verbotes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, anlangt, so lassen wir hier Erhard reden: „Die ersten Menschen hatten, weil sie nicht böse waren, auch den Begriff der Möglichkeit des Bösen (der Möglichkeit eines anderen Verhaltens gegen Gott [nämlich als des Verhaltens kindlicher Liebe zu ihm], einer Abwendung von Gott) noch nicht. Diesen abstrakten Begriff der Möglichkeit des Bösen mußten sie aber vor allen Dingen haben, wenn ihre Entscheidung für die Gottesliebe eine bewußte werden sollte. Sie empfingen jenen Begriff der Möglichkeit des Bösen, indem Gott ihnen ein Verbot gab. Der Inhalt desselben durfte nicht etwa der abstrakte sein: ihr dürft mich nicht hassen, oder: ihr dürft eure Liebe nicht von mir abwenden, nicht in Selbstsucht fallen und dgl.; denn eben darüber: was das heiße, hatten sie ja noch keinen Begriff; es wären das für sie leere Klänge ohne Sinn gewesen (etwa wie wenn man einem Nomaden der Gobi-Steppe, der von Meer und von Schifffahrt nichts weiß, das Verbot geben wollte: du darfst nicht übers Meer segeln). Der Inhalt des Verbotes mußte ein konkreter sein. In dem Gedanken an die Möglichkeit: des verbotenen Konkreten entweder zu unterlassen oder doch zu thun, war dann der Begriff der Möglichkeit: das zu wollen, was Gott nicht will, also den eigenen Willen dem göttlichen entgegenzusetzen und somit von Gott abzuwenden, gegeben. Dies konkrete Verbot konnte aber nicht hergenommen werden von Verhältnissen, die noch nicht existierten, sich noch nicht entwickelt hatten (wie Familie, Rechtsverhältnisse, Staat), sondern nur von dem einzigen Verhältnis, welches schon vorhanden war: dem Verhältnis zur Natur, die ihm seine Nahrung gab.“ So konnte in der That ein „Apfelbiß“, wie der profane Spott sagt, die Ursünde des menschlichen Geschlechtes werden.

„Sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?“ mit diesem listigen Wort naht der Versucher dem Weibe als dem schwächeren Werkzeuge (1 Petr. 3, 7). Unter Übertreibung und Verdrehung des göttlichen Gebotes sucht er vor allem den Zweifel in der Seele des Menschen zu wecken, ob er jenes wohl auch richtig verstanden habe, und das Mißtrauen gegen Gott, dessen es nicht würdig sei, dessen Liebe und Güte es nicht entspreche, ein solches oder ähn-

liches Verbot zu geben. Denn solange dem Menschen Gottes Wort und Gebot als das Wort seines Gottes feststeht und er ihm unbedingt traut, wird er es nicht übertreten. Alle Übertretung des göttlichen Willens setzt die innere Loslösung von Gott und seinem Worte voraus, das unglaubliche Mißtrauen, welchem das göttliche Gesetz als ein tyrannisches Joch erscheint, das ihm willkürliche Schranken setzt und berechnete Genüsse verwehrt, nicht als ein Ausfluß der göttlichen Güte, welche dem Menschen durch daselbe den rechten Weg zu seinem wahren Glücke zeigt. Daß diese Verdächtigung Gottes nicht ganz ohne Eindruck auf das Weib geblieben, zeigt ihre Antwort, welche zwar das Gebot samt der Drohung des Todes für seine Übertretung als wirklich ergangen behauptet, aber mit einem leisen Ton des Bedauerns und nicht ohne auch ihrerseits einen kleinen übertreibenden Zusatz zu machen. Und nun schreitet der Versucher zur offenen, allerdings mit einem Körnlein Wahrheit vermischten Lüge fort. Nicht Tod und Verderben werde der Genuß vom Baum der Erkenntnis bringen, sondern vielmehr dem Menschen eine höhere Stufe der Erkenntnis, ja die Gottgleichheit vermitteln — eritis sicut deus —, welche Gott dem Menschen neidlich vorenthalten wolle. Das hier vorgepiegelte Gut liegt ja scheinbar auf der Linie der dem Menschen gestellten und seinem Wesen entsprechenden Aufgabe, da er als gottebenbildliche Persönlichkeit und „göttlichen Geschlechts“ (Apg. 17, 28) zur eihischen Gottähnlichkeit bestimmt ist. Die Sünde erscheint so als das wahrhaft humane, als ein berechtigtes Sichausleben der Menschennatur, als Entfaltung der in sie gelegten Kraft zu einer bei der Unterordnung unter das Verbot Gottes nicht erreichten Höhe, und neben dem Zweifel regt sich der Hochmut, welcher die dem Menschen vergönnte relative Selbstsetzung verabsolutieren will, in der Seele des Weibes. Zugleich ist ihre Phantasie durch das vorgepiegelte Gut erregt. Sie verweilt bei der Ausmalung desselben — delectatio morosa — und sieht den Baum daraufhin prüfend an. Im Lichte des göttlichen Wortes war er ihr unheimlich gewesen; im Lichte des Schlangenvortes versiegt die Scheu vor ihm. Er erscheint ihr ganz anders, lieblich anzusehen und seine Frucht gut zu essen. Die Begierde erwacht; der Widerstand des Willens gegen sie ist gebrochen; er geht auf sie ein; die *πρωμία*, die Lust, welche sich das Verbotene einen Gegenstand des Begehrens sein läßt, hat so „empfangen“, und die sündige That wird geboren (Jas. 1, 15). Die Hand streckt sich aus und bricht die verbotene Frucht. So entstand die erste Sünde. So entsteht jede Sünde. Ihre Momente sind Zweifel, Selbstüberhebung, Weltlust oder Kreaturenliebe. Die Sünde der Protoplasten aber hat naturgemäß eine unheilvolle prinzipielle Bedeutung für sie selber und ihre Nachkommen. Sie ist zwar nicht wie die Sünde Satans von vornherein offene, bewußte Feindschaft wider Gott. Der Mensch thut das Böse nicht, weil es gott-

widrig ist, nur um den eigenen Willen dem Willen Gottes entgegenzusetzen und nicht mehr unter Gott zu sein, sondern seine Absicht geht auf die Erreichung eines begehrenswerten Gutes und will sich des Mittels dazu bemächtigen. Die Sünde entsteht auch nicht spontan im Menschen, sondern unter dem täuschenden und die klare Besinnung raubenden Einfluß satanischer Verführung. Der Mensch ist ein Sünder geworden, aber er ist ein verführter und betrogener Sünder und bleibt deshalb trotz seines Falles erlösungsfähig. Dennoch bedeutet der Sündenfall einen prinzipiellen Abfall von Gott. In einem entscheidenden Augenblick vor die Wahl zwischen dem Worte Gottes und dem Worte des Verführers gestellt, glaubt der Mensch dem letzteren mehr als Gott und durchschneidet so das Band der Liebe und des Vertrauens, das ihn an Gott knüpfte. Das Verhältnis zu Gott ist im innersten Zentrum gestört. Statt der bisherigen Gemeinschaft mit Gott ist die Trennung und Entfremdung von ihm eingetreten, die der Mensch von sich aus nicht wieder aufheben kann. Gott kann die Verachtung seines Gebotes nicht ungestraft lassen. Die Repulsion seines Zornes trifft den Menschen, der ihn so schändete verlassen hat, und diesen hindert das Schuldbewußtsein an dem ferneren Zugang zu Gott (vgl. die Artt. „Schuld“ und „Strafe“). Er sieht nun Gott nicht wie das Kind den Vater, das Geschöpf den Schöpfer, sondern wie der Missethäter den Richter und sucht seine That durch Unwahrheit zu beschönigen, so daß die Lüge vonseiten Satans die Ursache, auf seiten des Menschen die Folge und Begleiterdeinung des Sündenfalls ist (1 Mos. 3, 8—12). — In seinem Innern aber ist der Zwiespalt entstanden zwischen dem Geseß seines Wesens und seinem nunmehrigen Zustand, zwischen Sollen und Sein. Jenes verlagert ihn, und sein sittliches Bewußtsein (*συνείδησις*) ist zu einem „bösen Gewissen“ geworden. Er weiß nun, was gut und böse ist (1 Mos. 3, 22), wenn er vergleicht, was er war und nun geworden ist. Und weil er fühlt, daß eine unheilvolle Veränderung mit ihm vorgegangen, daß er nicht mehr ist, was er sein soll, schämt er sich seiner selbst vor dem anderen. So ist auch das gegenseitige Verhältnis gestört und der geschlechtliche Gegenatz macht sich in einer Weise fühlbar, daß er Mann und Weib trennt. Das Geschlechtsverhältnis erscheint unter dem Gesichtspunkt eines Schamwürdigen, und in den Geschlechtsverkehr mischt sich ein Moment der sündigen Lust, weil er nur mit Überwindung der Scham geübt werden kann (1 Mos. 3, 7). Überhaupt ist das ganze Trübleben der Menschennatur in Unordnung geraten. Das *aequale temperamentum*, das harmonische Gleichgewicht aller seelischen und leiblichen Kräfte und Triebe ist zerrüttet. Die *concupiscentia* (s. d.), das sinnliche Begehren hat den sittlichen Willen der Persönlichkeit überwunden und sich von seiner Herrschaft emanzipiert. „Die menschliche Natur nach dem Falle war eine andere

als jene erste und ursprüngliche, nicht zwar dem Wesen und der Substanz nach, aber doch in Rücksicht auf das Wechselverhältnis der Kräfte“ (Wodschammer). Die so zerrüttete menschliche Persönlichkeit aber kann dann auch nicht die ihr bestimmte Herrschaft über die umgebende Natur festhalten; wie der Mensch sich gegen den Schöpfer empört hat, so empört sich die Kreatur gegen ihn, da sie das königliche Siegel der Gottebenbildlichkeit nicht mehr auf seiner Stirn erblickt und in ihm nicht mehr den legitimen Stellvertreter des Schöpfers zu schauen hat, und nur durch steten Kampf kann er sie zum Gehoriam zwingen. Wie der Mensch, der Mikrokosmos, dem moralischen Bösen verfallen ist, so verfällt der Makrokosmos der Welt als die Erweiterung, die Wohnung und das Bethätigungsgebiet der menschlichen Persönlichkeit durch Gottes Gericht dem physischen Bösen (vgl. d. Artikel „Übel“), damit der Mensch in ihm seine Strafe finde und an dem verderbten Zustand der Natur einen Spiegel seines verderbten Innern habe (1 Mos. 3, 17—19). Das menschliche Leben selber aber, das schon in seinem ersten Quellpunkt, dem Zeugungsakte, von sündlicher Lust vergiftet ist (Ps. 51, 7), wird nun nicht mehr ohne Schmerzen fortgepflanzt und nur in einer das mütterliche Leben gefährdenden Krisis geboren (1 Mos. 3, 16), zum Zeichen, daß es eigentlich nicht mehr existenzberechtigt, sondern dem Tode verfallen ist. Über diesen selber als Folge der Sünde s. d. Artt. „Tod“; über die Vererbung des sündlichen Verderbens den Artt. „Erbssünde“; über die Frage, ob „der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses“ ein „Giftbaum“ gewesen, den Artt. „B. d. E. G. und B.“ (I, S. 320); über den Verführer s. d. Artt. „Schlange“ und „Teufel“. Im übrigen find die Lehrbücher der Dogmatik und der biblischen Theologie A. F's. (Noack, Steudel, Hävernick, Ohler, Herm. Schulz, von Hofmann, Schriftbeweis), sowie die Kommentare zur Genesis von Luther, (enarrationes in genesin, Erl. Ausg. Bd 1—11 der lat. Werke), Calvin (in librum geneos commentarius ed. Hengstenberg, Berlin 1838, 2 Bde.), Joh. Gerhard (commentarius super genesin, Jena 1637), Luch, Delisch, Keil, Dillmann, Holzinger zu vergleichen; auch Thiersch, Die Genesis nach ihrer moralischen und profet. Bed. Basel 1870, in 2. Aufl. 1877 unter dem Titel: „Die Anfänge der heil. Geschichte nach dem ersten Buch Moses betrachtet.“

Sündenvergebung, s. „Vergebung“.

Sunderreiter, Gregor, lutherischer Prediger und Liederdichter in Augsburg, edierte 1580 neu die u. d. L. „Sonntags-Evangelia“ (Wittenb. 1560) erschienenen Lieder von Nik. Hermann, denen er 56 eigene beifügte.

Sündstuf, s. Sündstuf.

Sündhaftigkeit, s. „Erbssünde“.

Sündlosigkeit Jesu. Diese negative Bezeichnung der sittlichen Vollkommenheit Jesu charakterisiert den Menschgewordenen als den innerhalb der sündigen Menschheit Einzigartigen (cf. den positiven Ausdruck 1 Petr. 3, 18, wo

Jesus als der *δικαιος* den *ἀδικοι*, das sind alle anderen Menschen, gegenübersteht und die Gegenüberstellung des „grünen und dünnen Holzes“ (Lut. 23, 31).

Die Möglichkeit der Sündlosigkeit Jesu, die seiner wahren Menschheit in keiner Weise Abbruch thut, wird in der lutherischen Dogmatik unter Bezugnahme auf Luk. 1, 35 begründet mit der sonderlichen Art der Menschwerdung des Heilmittlers: da Jesus zwar von einem Menschen, der Jungfrau Maria, geboren, nicht aber von einem menschlichen Vater gezeugt sei, habe seine menschliche Natur auch nichts von allem überkommen, was erst Folge der Sünde Adams ist (cf. Chemn. de duab. nat. II: Christus a sp. s. conceptus assumit humanam naturam sine peccato, incorruptam etc.). Ähnlich Frank (Wahrheit II* S. 110 ff.), der aber zugleich hinweist auf „das Totalbild des Heilmittlers, wie es die evangelische Geschichte uns zeichnet, dies fleckenlose Bild sittlicher Reinheit, an welchem auch kein *fomes peccati*, keine Erinnerung an früher immerhin glückselig bestandenen Kampf mit der eigenen Sünde, keine Erlösungsbedürftigkeit und Bitte um Vergebung erkennbar ist“. Dieser geschichtliche Beweis ist der modernen, mehr oder weniger auf Strauß zurückgehenden Kritik gegenüber zu bevorzugen.

1. Jesu Selbstzeugnis: a) indirekt. Jesus schließt sich nicht in die Zahl der Erlösungsbedürftigen Menschheit ein und hat nie für sich um Vergebung der Sünden gebetet, auch nicht im B. U. (vgl. die 2. Person Matth. 6, 9; Luk. 11, 2); vielmehr verkündigt er sich als den, der Macht hat, Sünden zu vergeben und berufen ist, dereinst die Sünder zu richten. b) direkt. Jesus bezeugt durch That und Wort die vollkommene Einheit seines und des göttlichen Willens — man prüfe das gesamte Leben Jesu nach den 4 Evangelien und vgl. Joh. 4, 34; 10, 17, 28—30, 38; 12, 49, 50; 14, 10; 15, 9, 10; 17, 21—24 u. a. m.

Dagegen spricht nicht Matth. 26, 39 (Par.) und die Versuchung (Matth. 4, 1 ff. cf. 16, 22 f.), vgl. den Art. „Versuchung Jesu“. Die Schwierigkeit in Mark. 10, 18 (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19) ist nicht dadurch zu beseitigen, daß man annimmt, Jesus habe das Prädikat des Gutseins nur vom Standpunkt des Fragers aus abgelehnt oder weil es bloße Phrase (Schmeichelei) war. Jesus verneint auch das *ἀγαθέ* nicht nur im Sinne des Fragers, der an seine Vollkommenheit als menschlicher Lehrer dachte ohne seine Beziehung zu Gott, vielmehr sagt Jesus das Prädikat *ἀγαθός* im höchsten sittlichen Sinne, in welchem es keinem außer Einem, nämlich Gott zukommt. Gott ist der Vollkommene, *τέλειος* (Matth. 5, 48), vom Bösen Unversuchte, *ἀπειράστος κακῶν* (Jak. 1, 13), schlechthin, erhaben über alle Anfechtung und Versuchung. Dies absolute, alles Gewordensein und Werden ausschließende Gutsein kommt dem Fleischgewordenen nicht zu, der ein im Guten und Heiligen sich Entwickelnder, durch Prüfungen, Kämpfe, Schmerzen und Leiden sich Vollendender ist (cf. *τελειωθείς* Hebr. 5, 8, 9). Damit

ist Mark. 10, 18 selbstverständlich kein Bekenntnis eines irgendwie Böseins ausgesprochen, vielmehr erkennen wir hier ein starkes Zeugnis für die vorbildliche Demut dessen, der „sanftmütig und von Herzen demütig“ war. — Die Johannisstaufe (s. d.), die bei den übrigen Menschen eine das Heil vorbereitende Baptaus war, übernahm Jesus zum Zeichen dafür, daß er die Sündenschuld der Menschheit auf sich nehmen und sühnen wollte („die Todesweiche des Gerechten für die Ungerechtigkeit der Welt“).

Das stärkste Selbstzeugnis Jesu für seine Sündlosigkeit haben wir in der Einsetzung des heil. Abendmahls und Joh. 8, 46 a; 14, 30. Die Abendmahls-Einsetzung bezeugt, daß er alle anderen, auch die Besten und Frömmsten in Israel als einer Sühne und Mittlerchaft bedürftig gewußt hat, sich selbst aber als das fehlerlose Opferlamm, das sie mit seinem Blut verführt (Matth. 26, 28). Zu Joh. 8, 46 a ist zu bemerken, daß die Frage zwar unmittelbar nur die Thatsache konstatiert, daß ein *ἐλέγξεν* von Seiten der Gegner nicht stattfinden (vergl. dagegen die Zeugnisse von Gegnern Jesu Joh. 18, 38; Matth. 27, 19; Luk. 23, 47 Par.; Matth. 27, 4); Jesus würde aber niemals sich darauf haben berufen können, wenn sein eigenes inneres Bewußtsein des geheimen Gelübens zur Sünde ihn überführt hätte. Das war aber nicht der Fall, und deshalb sagt er Joh. 14, 30: der Fürst dieser Welt, *τοῦ κόσμου ἄρχον*, dessen Besitz und Unrecht auf alle sich erstreckt, in denen irgendwie Sünde vorhanden ist, habe nichts an ihm (*ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*), eben deshalb, weil Sünde nicht in ihm war (1. Joh. 3, 5).

2. Die apostolische Lehre setzt überall die Sündlosigkeit Jesu als selbstverständlich voraus, weshalb sie — etwa vom Hebräerbrief abgesehen — nicht als eigentlicher Gegensatz erscheint. Bei Paulus ist Jesus der *δύτης* und *βοηθός* Adams, aber gegenüber dem Adam *φυγκικός* und *χοιρός* der *πνευματικός* und *ἐπουράνιος* (1 Kor. 15, 22, 44 ff.), der schon in seiner ursprünglichen Anlage sündlos ist (*κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* Röm. 1, 3 f.); dieser 2. Adam ist zwar in eben der *σάρξ* Mensch geworden, die bei uns Sitz der Sünde ist, bei ihm einzigartiger Weise aber nicht, da das in ihm wohnende *πνεῦμα* als heiligende Macht vom vornherein die *σάρξ* sich dienstbar machte, so daß er der *ἀνθρώπος πνευματικός* ist (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; 1 Kor. 15, 45). Als solcher ist Jesus der Sündlose, dessen sittlichem Bewußtsein Sünde erfahrungsmäßig nicht bekannt geworden ist (2 Kor. 5, 21). Den höchsten Beweis seiner sittlichen Vollkommenheit gab Jesus in der bis zum Tode treuen Erfüllung seines heilmittlerischen Berufes, in welchem er vollkommene Selbstverleugnung, unbedingten Gehorsam gegen den Willen seines himmlischen Vaters und unbegrenztes Erbarmen gegen uns bewies (Röm. 15, 3; Phil. 2, 7, 8; 2 Kor. 8, 9; Gal. 1, 4 u. a.).

Im Hebr.-Brief ist J. der heilige, vollkommene Hohepriester (*ἅγιος, ἀκακος, ἀμωτος*

2c. 7, 26), der zwar in allen Beziehungen, in denen wir versucht werden, auch Versuchungen zu erfahren gehabt hat (2, 18; 4, 15), in deren Überwindung er den Leidens- und Berufsgehorjam lernte (5, 8); aber bei diesem Lernen und Überwinden handelte es sich um das Fortschreiten von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern, so daß von Sünde als Ursprung oder Folge der Versuchung keine Rede sein kann (*χωρίς αμαρτίας* 4, 15 cf. 7, 26). Auf die gesetzliche Forderung der Fehl- und Mafellosigkeit des atl. Opfertieres (2 Mos. 12, 5; 3 Mos. 22, 20—22) geht die Vergleichung Hebr. 9, 11 ff. zurück (*ἀνομωσ* R. 14).

Im 1. Petrusbrief wird dieser Vergleich ebenfalls angewandt: der erlösende Wert des kostbaren Blutes Jesu (*τιμὸν αἵμα*) beruht eben darauf, daß es das Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (*ὡς ἀμνὸς ἁπόμωτον καὶ ἀνίμωτον*) ist (1, 19). Beide Ausdrücke finden ihre Erklärung in dem Citat aus Jes. 53, 4 ff. in 1 Petr. 2, 22.

„Im allgemeinen darf man ja wohl sagen, daß die Sündlosigkeit Christi diejenige Position ist, welche irgendwie noch alle festzuhalten suchen, denen Christus irgendwie als Erlöser gilt“ (Frank). Daß es unmöglich ist, die Aussage von Jesu Sündlosigkeit als Glaubens- oder religiöses Urteil festzuhalten, dagegen sie geschichtlich dahingestellt sein zu lassen, bedarf keines Beweises. Die Sündlosigkeit Jesu steht geschichtlich nach dem klaren, unwiderleglichen Zeugnis des N. T. fest. Auf Grund dieser geschichtlichen Erkenntnis konstatieren wir die Sündlosigkeit Jesu als unbedingt notwendiges Postulat zur Vollbringung des Versöhnungs- und Erlösungswertes. Erlöser der sündigen Menschheit konnte der nicht sein, der um der eigenen Sünde willen selbst der Erlösung bedurfte. Die meritorische und satisfactorische Kraft des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu liegt in seiner vollkommenen obedientia (s. d. Art. obedientia activa et passiva). Jesus nahm in willigem Gehorjam, darum in Sündlosigkeit, die ganze Anforderung des (verletzten) Wesens gegenüber dem sündigen Menschengeschlecht auf sich — in dieser Leistung erkennen wir die Sühnung des *δικαίος υπὲρ ἀδίκων* (1. Petri 3, 18). — Daß nicht die unsündliche Vollkommenheit Jesu als des religiös-sittlichen Urbildes der Menschheit (Scheierrmacher und Nachfolger), sondern nur die vollkommene Sündlosigkeit des Gottes- und Menschenkernes die Weltversöhnung, eine wirkliche Sühnung (expiação und reconciliatio) ermöglichte, kann hier nur angedeutet werden.

Die Kirche hat von jeher die Sündlosigkeit Jesu gelehrt vgl. den Nachweis bei Ullmann, Sündlosigkeit Jesu, Einleitung S. 13). Wenn in den Symbolen die Lehre von der Anamartese gegen andere zurücktritt, so hat das einmal darin seinen Grund, daß die Sündlosigkeit Jesu in wenig beachtenswerter Weise bestimmt ist, weshalb andererseits aber als selbstverständliche Folge der Gottesohnmacht einer eingehenden Behandlung nicht bedürftig erschien. — In der

späteren lutherischen Dogmatik erscheint unter den praerogativae humanae Christi naturae als vierte die impeccabilitas, richtiger impeccantia (Hier.) = posse non peccare (impeccabilitas ist non posse peccare absolute Sündigkeit, welche die Versuchlichkeit ausschließt), s. *ἀναπαράστα* inhaesiva, qua Christus omnis peccati proprii tam originalis quam actualis expertus est (vgl. übrigens Luther, Cat. maj.: sine omni labe peccati conceptus est et natus, ut esset peccati dominus etc.). Wenn diese Proprietät auch in der Soteriologie weniger ausführlich behandelt wurde, so beweist doch die eingehende Behandlung der obedientia (activa et passiva) in der Soteriologie, daß ihre soteriologische Bedeutung keineswegs verkannt wurde. (Zu beachten ist Apol. Conf. Art. III, 58: Lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit ins legis etc.; ferner Form. Conc. Sol. Declar. I, 43. 44, wo der Unterschied zwischen der Erbsünde und der natura seu substantia hominis corrupti an der Sündlosigkeit Jesu nachgewiesen wird.)

Zu der Sündlosigkeit Jesu pflegt man auch zu rechnen seine Irtrümslosigkeit besonders in Bezug auf die Erfassung seines Messiasberufes und die Verkündigung des Reiches Gottes (Wiedertunft); man vergl. die diesbezüglichen Artikel.

Sündopfer, s. „Opfer“ und „Opferkultus“; „Blut des Opfertieres“.

Sündwasser, 4 Mos. 8, 7, f. Leviten, Bd. IV, S. 260 b.

Sunen, Stadt im Stamm Saischar, Jos. 19, 18 u. ö., bekannt aus der Geschichte des Elisa, 2 Kön. 4, 8 ff. Der Ort heißt jetzt Sulam und so schon bei Eusebius, deshalb kann dieser Name leicht auch in älterer Zeit als Nebenform vorhanden gewesen und die Annahme der LXX richtig sein, daß Sulamith (s. d.) gleichbedeutend mit Sunamitin sei.

Suni, der dritte Sohn Gads, 1 Mos. 46, 16, von dem die Suniter abstammen, 4 Mos. 26, 15.

Sunniten (Sunna Herkunft, Überlieferung) heißen diejenigen Anhänger des Islam, welche behaupten, daß die drei ersten Kalifen, welche ihre Würde der Wahl der Gemeinde verdanken, die einzig rechtmäßigen Nachfolger des Propheten gewesen sind. Bekanntlich war durch Mohammed keine Regelung der Nachfolge vorgegeben worden, auch während seiner letzten Krankheit hatte er keine unzweideutige Verfügung über dieselbe getroffen. Der Grundsatz der Erblichkeit war den Arabern von Haus aus fremd, das Wahlkönigtum aus ihrem Stammesrecht bekannt, ein Umstand, der umso mehr ins Gewicht fällt, als Mohammed nur eine Tochter hinterließ, deren Gemahl Ali der präbendierte rechtmäßige Nachfolger der Schiiten war. Die Sunniten hatten demzufolge das arabisches Gewaltsrecht für sich, demzufolge der rechtmäßige Inhaber des Imamats von der Gemeinde freiwillig erwählt sein mußte. Die ersten Kalifen

sind die „den geraden Weg wandelnden Kalifen“, d. h. die, welche nicht — gleich den Omaisjaden und Abbassiden — ohne Rechtsittel und durch widerrechtliche Usurpation den Thron erischlichen haben. Bezüglich der Omaisjaden bekehrten sich jedoch die Anhänger der Sunna zu der Ansicht, daß dieselben, wenn nicht de jure, so doch de facto als Kalifen anzuerkennen seien. — In der Lehre hielten die Sunniten jeberzeit streng und starr am Koran und seinen Satzungen fest; sie machten über der Tradition und behaupteten ihre Unverletzlichkeit. Sie stellen also in der Dogmatik die orthodoxe Richtung, in der Politik die konservative Richtung des Islams dar.

Superfrontale = Retabulum, f. Retable.
Superhumale = Humerale, f. d.

Superintendenden (= Oberaufseher), auch Ephoren (f. d.) heißen heute innerhalb der meisten evang. Kirchengemeinschaften die ein besonderes Aufsichtsamt über einen besonderen zwischen 400 000 und 10 000 Seelen starken Sprengel (Diözese, Ephorie, Dekanat, Propst, Präpositur, Inspektion) und dessen Geistlichkeit bekleidenden Stadt-, seltener Dorf-Pfarrer. In manchen Landeskirchen hat man auch andere Namen dafür, so Dekan (Bayern, Württemberg, Baden, Großh. Hessen, Nassau, Schweiz), Metropolitan (Kurhessen), Propst (Schleswig-Holstein, Ostseeprovinzen), Präpositus (Mecklenburg), Senior (Hamburg, Lübeck, Österreich), Inspektor (Schwarzburg-Rudolstadt, Thüringen). Doch ist der Umfang der Thätigkeit und die Amtsbezugnis der Genannten in verschiedenen Ländern verschieden und auch zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. Der Name S. findet sich schon bei Augustin und Hieronymus im Sinne von episcopus, in dem oben skizzierten Sinn aber zuerst in dem Melanchthonischen „Unterricht der Visitatoren“ von 1528, hier auch „Superintendenten“ genannt; das Amt schon 1525 in der Straßburger Kirchenordnung (der äwerste prediger, der höet und opfichtiger der andern“). Zuerst vertraute man den S. bischöfliche Amtsverrichtungen an, z. B. Prüfung und Ordination der Geistlichen, da die Bischöfe sich weigerten, die evang. Geistlichen zu weihen. Nach Errichtung der Konsistorien (f. Konsistorialverfassung) fielen vielfach solche Handlungen diesen zu, und die Thätigkeit der S. entsprach mehr der der früheren Erzpriester (f. d.), deren Namen sie auch z. B. in Preußen bis 1806 führten. Ursprünglich hatten sie, bisweilen ohne daß ihnen und den ihnen beigeordneten Adjunkten oder Adjutoren ein Pfarramt übertragen war, in Gemeinschaft mit dem Amtmann oder Schöffen, mit welchen die S. z. B. im Königreich Sachsen noch heute die Inspektion ausüben, vornehmlich die Ehegerichtsbarkeit zu handhaben; nur schwierige Fälle wurden an die Konsistorien verwiesen. Sodann hatten sie vor allen Dingen die Aufsicht zu führen über Lehre (Bespprechung wissenschaftlicher Themata, lateinische Vorlesungen, Zirkularpredigten), Amtsführung und Wandel der Geistlichen, die religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinden, den Stand der Schulen;

heute meist nur noch Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes und Verwaltung des Kirchengutes. Zu diesem Zweck waren in bestimmten Zeiträumen Visitationen (f. d.) von den S. abzuhalten, über welche sie an die Konsistorien zu berichten hatten. Sie hatten ferner bestimmte Handlungen der kirchl. Regierung vorzunehmen: Ordination (f. d.), Amtseinführung, Erteilung der Erlaubnis zu predigen, Anordnung der interimsistischen Verwaltung von geistlichen Vätern in Vakanzzeiten, Regulierung der Verhältnisse zwischen abgehenden und den Erben verstorbener Geistlicher und deren Nachfolgern, die außergerichtliche Vermittelung der zwischen den Geistlichen und den Gemeinden entstandenen Irrungen, nicht selten auch die Erteilung bestimmter minderwertiger Dispensationen. Sie hatten Konferenzen und stellenweise auch Synoden abzuhalten und zu leiten. So standen sie an der Spitze des geistlichen Elementes, trafen Entscheidungen und übten Zucht in Gemeinschaft mit dem Ministerium bez. Konsistorium und nach Befinden mit den übrigen Geistlichen. Aber sie waren, wie es nach evangelischen Grundsätzen im Gegensatz zu römischer Hierarchie nicht anders sein kann, *primi inter pares*. Durch die neuere Gesetzgebung ist ja der Amtskreis des S. etwas beschnitten worden, aber mit den angegebenen Funktionen sind sie heute im großen und ganzen noch allenthalben betraut.

Den S. übergeordnet als Zwischenbehörden zwischen den Spezial-S. und den Konsistorien sind in mehreren Landeskirchen General-S., deren Amt als eines „Obersuperintendenten“ zuerst in der Wittenberger Kirchenordnung 1533 erwähnt und z. B. 1536 für Kurachsen an Buzenhausen übertragen ward, während der Name sich zuerst in der Württemberger Kirchenordnung von 1559 findet. Jedoch erhielt sich das Amt in Sachsen nicht und ward durch die Einführung der Konsistorialverfassung ohnehin überflüssig, während z. B. in Braunschweig früher über fünf General-S. noch ein Generallissimus stand. In der preuß. Landeskirche, wo der General-S. bis 1806 den Titel „Bischof“ führte (so noch in Siebenbürgen), der hannoverschen, anhaltischen, rudolstäd., koburg-goth., altenb., lippe-deimoldischen, württembergischen (hier der Titel „Prälat“ und russ.-luth. Kirche existieren sie heute noch als Organe der Konsistorien, in Mecklenburg mit dem Titel Superintendent als solche des Oberkirchenrats, haben aber trotz ihrer hohen Stellung (in Ostpreußen entsprechen sie, insofern ihnen meist eine ganze Provinz untersteht, den römischen Fürzbischöfen), doch nicht deren Rang und Ansehen.

Die Ernennung der S. war zuerst Reservatrecht des ev. Landesherrn, der zuweilen die zu ernennende Persönlichkeit ohne weiteres bezeugnete, meist aber sie sich heute von der kirchl. Behörde, welche sie entweder mit oder ohne direkten Einfluß der Diözesangeistlichkeit auswählt, zur Bestätigung präsentieren läßt. Während in Sachsen ihre Ernennung auf Vorschlag des Landeskon-

historiums durch die in Evangelicis beauftragten Staatsminister erfolgt und sie in den freien Städten von dem Rat unter Mitwirkung der Pastoren ernannt werden, hatten am meisten Einfluß die Pastoren in Dessen, wo sie drei aus ihrer Mitte wählten, von denen dann der nächstgefiessene S. dem Landesherrn einen präsentierte.

Besonders fixierte Bestohung empfangen die S. nur da, wo mit ihrem Amt eine ansehnliche Pfarrei nicht verbunden war, aber Entschädigung für den mit ihrem Amt verbundenen Aufwand wurde und wird ihnen im allgemeinen gewährt. — Vgl. Nobbe, Das S.-Amt, seine Stellung und Aufgabe nach den evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. in Ztschr. f. Kirchengesch. 1894/95; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungs-geschichte der sächs. Landeskirche: Das S.-Amt in Beiträge z. sächs. Kirchengesch. von Dibelius u. Brieger, 9. Heft, S. 94 ff.; Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 161.

Superior ist im allgemeinen der Name für einen Ordensoberen von gewissem Rang. Im Franziskanerorden war der Superior der Obererant im Range höher, als der der Konventualen, ersterer hieß minister generalis, letzterer magister generalis. Im Jesuitenorden wurden die Vorsteher der Provinzialordenshäuser Superioren genannt, die dann noch je nach der Stellung den Beinamen: Praepositi, Magister novitiorum oder Rector trugen. Superiores generales wurden die Ordensoberen genannt, denen die Streitigkeiten innerhalb des Ordens, die Entscheidung in 3. bzw. höchster Instanz zukam. Als ein Rest aus früherer jesuitischer Niederlassung erklärt sich auch die sonst einzig dastehende Thatsache, daß der erste katholische Stadtgeistliche in Leipzig und Dresden den offiziellen Titel Superior führt.

Superpelliceum, f. „Chorrod“ u. „Kleidung geistl.“ Bd. IV, S. 4a.

Superpositio jejunii (ὑπεροπία) heißt die freiwillige Ausdehnung des Fastens und zwar des jejunium im Unterschied von der abstinencia (f. Fasten Bd. II, S. 513 a) auf den vollen Tag, ja selbst über diesen Tag hinaus, was besonders bei dem Passahfasten am Freitag vor Ostern geschah.

Superstition (superstitio) = Aberglaube, d.

Superville, Daniel de, reformierter Pfarrer in Rotterdam, wurde im August 1657 zu Saumur geboren und nach beendigtem Studium in Saumur und Genf 1683 Prediger in Loudun. Infolge des Einflusses von Nantes mußte er diese Stelle bald aufgeben und erhielt in Rotterdam eine Pfarrstelle, der er trotz verschiedener an ihn ergangenen Rufe z. B. aus Berlin, London, Hamburg-Amsterdam bis an seinen am 9. Juni 1728 erfolgten Tod treu blieb. Als Prediger verband er Philosophie und praktische Textanwendung, wenn auch bei ihm zuweilen die didaktische Seite zu sehr hervortrat und fast stets die Textauslegung zu kurz kommt. Sein Stil ist oft an Unklarheit, zeichnete sich aber durch „douceur et onction“ aus, um wes willen man ihn mit Saurin (f. d.) verglichen hat. Ein Sohn

Supervilles war gleichfalls Prediger in Rotterdam und hat sich verschiedentlich litterarisch thätig gezeigt (f. Saay, France protestante).

Superville hat folgende Werke erscheinen lassen: Lettres sur les devoirs de l'église affligée, Rotterdam 1691 f. (sehr selten); Sermons ebenda 1700. Les vérités et les devoirs de la religion chrétienne ebenda 1706; Elements du christianisme (Katechismus für die Jugend) ebenda 1706 u. ö., Le vrai communicant ou traité de la cène ebenda 1718 u. ö., sowie 4 weitere Bde. sermons, deren letzter nach seinem Tode 1743 erschien.

Supha wird 4 Mos 21, 14 in dem Bruchstück eines Krieglieses erwähnt, das einen unvollständigen Satz bildet. Das vorgehende Baheb ist als Name einer amoritischen Gegend ziemlich gewiß festgestellt, Supha hält man entweder für den Namen eines Landstrichs oder man überseht nach der Bedeutung des Wortes: im Sturm, so daß der mutmaßliche Sinn wäre: Baheb in Supha oder Baheb im Sturme hat der Herr eingenommen.

Supham schreibt Luther 4 Mos. 26, 39 wegen des daneben stehenden Geschlechtsnamens Suphamer einen Namen, der eigentlich Schepphupham heißt und in der Chronik Ephuphan (f. b.) genannt wird.

Suppin, 1. ein Sohn des Jr und Nachkomme Benjamins, 1 Chron. 8 (7), 12, 15. — 2. Ein Thürhüter, 1 Chron. 27 (26), 16.

Supra montem, die im Jahre 1289 von Nikolaus IV. erlassene Bulle, welche sämtlichen Buhbruderschaften eine Regel vorschreibt und den Rat hinzusetzt, Visitation und Information derselben den Minoriten Obern zu überlassen.

Supralapsarismus, f. „Infralapsarismus“, „Prädestinationismus“, „Prädestination“.

Supranaturalismus. Nicht als rein prinzipieller Gegensatz, wohl aber als ein nütziges und heilsames Gegengewicht des Rationalismus tritt der Supranaturalismus — auch Supernaturalismus genannt — in der Geschichte der Kirche auf, etwa den Zeitraum von 1780 bis 1830 einnehmend. Die innere Kraft, den Rationalismus zu überwinden, mangelte ihm, aber er ist trotzdem ein wichtiges geistiges Bindeglied zwischen dem Zeitalter der Orthodoxie und der an Schrift und Bekenntnis sich gebunden wissenden Theologie unseres Jahrhunderts. Den geschichtlichen Entwicklungsgang des Supranaturalismus kann man gliedern in eine ältere Periode der genuinen Ausprägung, deren Hauptvertreter Gottl. Christ. Storr, Prof. in Tübingen † 1805 — Hauptwerk doctrina christiana 1793 — und Franz Volkmar Reinhard, Prof. zu Wittenberg, dann Oberhofprediger in Dresden † 1812 — Vorlesungen über Dogmatik; System der christlichen Moral 5 Bde. — sind, eine zweite des Überganges und der Vermittelung, des sogenannten rationalen Supranaturalismus, — Tschirnner † 1828 — Baumgarten-Crusius † 1843 — und eine Ausgangsperiode, die zum Teil die Bestrebungen der älteren Schule erneuert, — Flatt † 1842; Hahn † 1861; Steudel †

1837 —, zum Teil in die Bahnen der bekenntnistreuen Theologie und des Biblizismus überleitet, Tholud † 1877. Hengstenberg † 1869. Olshausen † 1839. Stier † 1862. (s. diese Art.)

Seinem Ziel und seiner Aufgabe nach ist der Supranaturalismus, wie sein Name besagt, ein Protest gegen die rationalistische Ansicht von der Gemüthsart einer natürlichen Religion — *religio naturalis* —, für welche es nur eine moralische Notwendigkeit gibt (Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“). Er hält an der Notwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung fest und wehrt sich dem sittlichen Leichtsinne des Rationalismus gegenüber, der die Forderung des Gewissens und die Tiefe der Sünde verkennt und darum an Schrift und Offenbarung als den unversiegbaren Quellen sittlicher Erneuerung das Interesse verloren hatte, an beide in subjektiver Gewissenhaftigkeit gebunden. Der Supranaturalismus erkennt eine dauernde lebendige Verbindung Gottes mit seinen Geschöpfen „zu ihrer Beglückung“ an und spricht die Überzeugung aus, daß alles, was in den ersten heiligen Urkunden nach der richtigen — grammatisch-historischen und glaubensgemäßen — Erklärung wirklich enthalten ist, unbedingt als Inhalt der christlichen Religion gelten, geglaubt und befolgt werden müsse (Hahn); er hält fest — wenn auch mit Abschwächungen — an der altbaptistischen Lehre von der Inspiration der heiligen Schriften und stellt die Offenbarungszeugen auf Grund des Beistandes (*assistentia*) des heiligen Geistes als zuverlässige, irrthumsfreie Überlieferer der Wahrheit hin; die Apostel konnten und wollten die Wahrheit sagen, ihre Schriften sind authentisch, folglich auch glaubwürdig. Die von Gott auf unmittelbare und übernatürliche Weise mitgetheilte Gottesbekenntnis ist schlechthin erhalten über die Vernunft, welche, durch den Wechsel der philosophischen Systeme beeinflusst, gar keine Befähigung zur Kritik der ewigen Wahrheit besitzt.

Dennoch steht bei aller Entschiedenheit im Festhalten des Offenbarungsstandpunktes der Supranaturalismus mit dem Rationalismus auf demselben Boden trockener begrifflicher Abstraktion und krankt mit ihm an jener dualistischen Auffassung von Natur und Offenbarung, welcher Reinhard einmal in Kürze Ausdruck gibt, indem er fordert: „Entweder muß die Vernunft der Offenbarung oder die Offenbarung der Vernunft sich unterordnen“. Nicht ein für die Lebenskräfte der Schrift voll erschlossener Sinn, noch viel weniger eine Vorliebe für ihren mystischen, wunderbaren und der Vernunft nicht erreichbaren Inhalt als vielmehr eine immerhin achtungswürdige Furcht, die Majestät des heiligen Gottes durch Zweifel und Unglaube zu beleidigen, hielt die Supranaturalisten an Schrift und Offenbarung gebunden. Sie nahmen in Wirklichkeit nicht ihre durch Jesum Christum mitgetheilte, sondern ihre trotz des Glaubens rebellierende Vernunft gefangen unter den Gehorham des Glaubens. Wohl betonen sie die für ihre Zeit sehr nötige Wahrheit, daß Naturordnung

und Heilsordnung in der Auswirkung ihrer Gesetze verschieden seien; aber sie gelangen nicht zum Verständnis einer höheren Einheit beider, der ältere Supranaturalismus stellt vielmehr die Offenbarung im engeren Sinne in einen absoluten Gegensatz zur Naturordnung. Sodann ist ihm die Offenbarung wesentlich Offenbarungslehre, es werden darin nicht so sehr neue Lebenskräfte als vielmehr höhere Erkenntnisse mitgeteilt, zu denen die menschliche Vernunft entweder gar nicht fähig ist oder zu denen sie, wie der rationale Supranaturalismus lehrt, nicht so frühe und nicht so vollkommen gelangt wäre. Eine lebensvolle Anschauung vom geschichtlichen Verlauf der Offenbarung findet sich nirgends, es sei denn, daß man den Züricher Antistes Heß † 1828 „Leben Jesu und der Apostel“ hierher rechne — vergl. den betr. Art. —, auch ein tieferes Interesse an der psychologischen Seite der Offenbarung ist nicht vorhanden. Selbstverständlich wird die Lehre von der Inspiration sehr stark betont, aber die Vermittelung des Offenbarungsinhaltes durch das *testimonium spiritus sancti* (s. d.) tritt ganz in den Hintergrund; man begnügte sich mehr mit dem formalen Autoritätsprinzip und verflachte das Zeugnis des Geistes zu einem Beweise „aus den herrlichen Wirkungen des Christentums“. In der Dogmatik bleibt zwar die Veröhnungs- und Rechtfertigungslehre das Zentrum, aber es fehlt ein tieferes Verständnis für diese inneren Geisteswunder und Gnadenwirkungen. Die Moral wird nicht lebendig aus dem rechtfertigenden Glauben entwickelt, sondern läuft ziemlich unabhängig nebenher mit einem starken Bruchteil von anderswoher entlehnten Grundsätzen. Auf die Berechtigung eines Reinhard haben Cicero und Demosthenes, auf seine Moral Aristoteles oft gleichen Einfluß als die Propheten und Apostel. So konnte der Supranaturalismus bei aller für seine Zeit hoch anzuerkennenden subjektiven Gesinnungstüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit der Mehrzahl seiner Vertreter es zu keinem frohen, gewissen und entscheidenden Siege über den Rationalismus bringen; er hat das Verdienst, Schrift und Offenbarung als Schranke wider forschende Willkür aufrecht erhalten zu haben, die Kirche und Theologie zur lebendigen Quelle zurückzuführen mußte er dagegen einer späteren Zeit überlassen.

Supremat, (englisch *supremacy*, *Prämat*) Oberhoheit in kirchlichen Angelegenheiten, stand und steht noch in der römischen Kirche dem Papste zu. Abgeschafft wurde er von Heinrich VIII. für die römische Kirche Englands nach fast 2-jährigen Vorbereitungen am 3. Nov. 1534 durch die *Suprematssakte*, welche die völlige Unabhängigkeit derselben von Rom (keine Jurisdiktion und Appellationen, kein Einfluß auf Wahlen u. s. w.) und ihre Unterstellung unter den König als Oberherrn aussprach. Seit der Korporationsakte von 1661 und der Testakte von 1673 spielte sich die Forderung des königlichen Supremats zum *Supremat selbst*, den bis 1791 jeder Engländer ableisten mußte, der ein öffentliches

amt oder einen Platz im Parlament antrat. Noch in der Emanzipationsakte der Katholiken von 1829 wird dem Papste die Jurisdiktion in England abgeprochen; erst 1871 wurde sie durch Aufhebung der Kirchentitelbill (1850) faktisch wiederhergestellt.

Sur. 1. deutsch: Mauer, eine wüste Gegend, die nach der Ansicht von Bughig und anderen ihren Namen von der Mauer hat, die an der Ditzgrenze Agyptens errichtet war. Sie wird zu allgemeiner Ortsbestimmung verwendet 1 Mos. 16, 7; 20, 1; 25, 18. Die an diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke haben die Meinung begünstigt, es habe auch eine Stadt dieses Namens gegeben, zumal Josephus an seiner Stelle Pelusium nennt; doch liegt keine Nötigung dazu vor. Und 2 Mos. 15, 22 erscheint Sur als eine Wüste, in der man drei Tage wandern kann. Aus 4 Mos. 33, 8 ergibt sich, daß dieselbe Örtlichkeit auch Wüste Ertham hieß. So wird man annehmen dürfen, daß der Name ganz allgemein gebraucht wurde für den Landstrich, der sich an der Ditzgrenze Agyptens zwischen dem Roten und dem Mitteländischen Meere hinzieht und jetzt Wüste El-Dschir heißt. In diesem Sinne ist die Gegend 1 Sam. 15, 7 und 27, 8 erwähnt. — 2. Ein Thor in Jerusalem, 2 Kön. 11, 6, das nach dem Zusammenhang am Balast des Königs sich befand. / 2 Thron. 23, 5 heißt es Grundthor. Beide Ausdrücke lassen sich nicht erklären, doch kann der letztere auf einem Schreibfehler beruhen, da sich die Wörter hebräisch sehr ähnlich find.

Sûrah (Sur), s. Koran.

Surgant, Joh. Wilrich, geb. zu Altkirch (Elsass) um die Mitte des 15. Jahrh., nach Vollendung seiner Studien in Basel, Paris und dann wieder in Basel Professor und Pfarrer dajelbst, nachmals Rektor der Universität, geistl. 1503. Um eine Reformation der Kirche zu erreichen, hielt er vor allem eine Reformation des entarteten Klerus für nötig. Daraus arbeiteten auch seine Christen hin: Regimen studiorum 1502 (eine Art allerdings sehr äußerlicher Hodegetik für Studenten der Theologie), Homiliarius doctorum 1493 (eine Predigtammlung aus älterer Zeit als Muster für amtierende Geistliche) und sein Hauptwerk: Manuale curatorium 1503 (enthält außer der eigentlichen Homiletik Belege mit Beispielen, ferner wichtige Mitteilungen über den luthischen Kanzelgebrauch jener Zeit, namentlich über das Gedächtnis der Verstorbenen auf der Kanzel, endlich 15 regulae vulgarizandi, d. h. von dem Übertragen lateinisch geschriebener Predigten in die Vulgärsprache), nach Krauß „die vollendetste Homiletik vor der Reformation“. Vgl. Gesslens, Bilderbuch des 15. Jahrh. S. 196 ff.

Suriname oder Niederländisch-Guyana im Nordosten Südamerikas hat eine sehr spärliche, aber äußerst gemischte Bevölkerung. Zu den eingeborenen Indianern, die sich in den Wäldern umhertrieben und, während ihre Frauen die Feldarbeit beizogen, der Jagd auf Vögel und Schlangen, wilde Tiere und Fische oblagen und sich an berauschenden Getränken und Tänzen

ergözten, kamen schon im 17. Jahrhundert entlaufene Negerflaven der Niederländer und Engländer, die, durch das freie Leben der Indianer angelockt, ihre Herren verließen und in den Wäldern sich ansiedelten, die sogenannten Bush-neger. Sie vereinigten sich nach und nach zu verschiedenen Gemeinwesen, die einzelnen Stämme schlossen sich unter einem sogenannten Granmann (Großmann) zusammen, der die Versammlung der Häuptlinge beruft. Ihre Religion ist roher Aberglaube und sinnloser Fetischdienst. Neben vielen Göttern verehren sie auch ihre verstorbenen Eltern. Besonderen Einfluß haben die sogenannten Obiamänner, die sich durch berauschende Kräuter in einen ekstatischen Zustand versetzen und so zum Sprachrohr eines Geistes (winti) werden. Die Missionsarbeit unter ihnen wurde durch die Brüdergemeinde von Paramaribo aus schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begonnen. 1771 wurde als Erstling der Häuptling Arabi getauft. Aber sowohl der heftige Widerstand der Obiamänner als auch das mörderische Klima, das in kurzer Zeit neun Missionare dahinraffte, ließ das Werk nur kümmerlich gedeihen, ja 1813 wurde die Bushnegermission nach 48 jährigem Bestehen aufgegeben, und nur zwei treue Nationalgehilfen hielten das kleine Häuflein belehrter Christen zusammen. 1840 wurde die Mission in Gansee am Oberlauf der Suriname erneuert, doch mußte sie auch da wieder eingeborenen Gehilfen überlassen werden, so in Gansee und Aurora, wo sich besonders viele Heiden zum Taufunterricht drängten, ebenso am Oberlauf der Saranacka unter den Matuar-negern, während unter den Aukanegern seit 1892 ein Missionar thätig ist.

Größere Erfolge als unter den Bushnegern hat die Mission der Brüdergemeinde unter den Indianern Guyanas gehabt. Schon 1738 begannen ihre Arbeit unter den Arawaken von Pilgerhut aus (s. Schumann 3). In der Hauptstadt Paramaribo wurde 1776 der erste Bekehrte getauft. 1779 durften die Missionare den Negern auf den Plantagen das Evangelium verkündigen. Die Aufhebung der Sklaverei 1863 und die Er-laubnis zur vollen Freizügigkeit 1873 beförderte die Bewegung unter den Negern, und die Gemein-de in Paramaribo wuchs so sehr, daß sie 1882 geteilt werden mußte. Gegenwärtig unterhält die Brüdergemeinde in Suriname 20 Stationen mit über 27000 Pflegebefohlenen, darunter über 8000 Kommunikanten; auch der zahlreichen Auswägigen haben sich ihre Missionare liebreich angenommen. Außer 27446 Herrnhutern bestand Ende 1890 die ständige Bevölkerung Surinames noch aus 9140 Reformierten und Lutheranern, 9743 Katholiken, die unter einem apostolischen Biskop stehen, 1208 Juden, 1683 Mohammedanern, über 6000 Hindus und Chinesen, die man an Stelle der Freineger eingeführt hat, und 12000 Bushnegern und Indianern.

Surlus, Laurentius, Konvertit, geb. 1522 in Lübeck als Sohn eines luth. Goldschmieds, studierte in Frankfurt a. D. und Köln

und trat an letzterem Orte unter dem Einfluß des Canisius zur katholischen Kirche über und in den Karthäuserorden ein. Er theilte den gewöhnlichen leidenschaftlichen Haß der Konvertiten gegen die Reformation, deren Lehren er unter Berufung auf Luthers Stellung zum *servum arbitrium* mohammedanischen Ursprung nachsagte, und starb 1578. Seine Hauptwerke sind die *Vitae Sanctorum* (Köln 1569 ff., 6 Bde., ein 7. Bd. von Mosander, neuerdings in Turin 1875 in 12 Bdn. wieder aufgelegt), die anerkannt beste Vorarbeit der Bollandisten. Ferner schrieb er *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum* ab a. 1500—64 (von anderen fortgesetzt bis 1673), gegen Sleidanus gerichtet, aber von Giesendorf in seiner *Historia Lutheranismi* gebührend widerlegt. Außerdem: *Homiliae sive conciones praestantissimorum ecclesiae doctorum* 1569 und *Concilia omnia tum generalia tum provincialia atque particularia* 1567, 4 Bde. Endlich lieferte er Übersetzungen von Traktaten Zaulers, Kuyshbroecks, Susos u. A.

Sursum corda = aufwärts die Herzen, die Herzen in die Höhe, die Aufforderung des Priesters in der römischen Messliturgie zu Eingang der Prästation (s. d.), welche die Gemeinde mit dem Responsorium: *habemus ad dominum: „wir haben sie zum Herrn (gerichtet)“* beantwortet. Auch die griechischen Liturgien haben sämtlich das *sursum corda*, wenn auch mit Abweichungen in der Form (liturgia Clementina: *ἀνα τὸν νοῦν — ἔχουεν πρὸς τὸν κύριον*; lit. St. Jacobi *ἀνα σχόμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας — ἄξιον καὶ δίκαιον*; lit. St. Marci: *ἀνα ἡμῶν τὰς καρδίας — ἔχουεν πρὸς τὸν κύριον*, genau wie das Missale Romanum; lit. St. Chrysostomi: *ἀνα σχόμεν τὰς καρδίας — ἔχουεν πρὸς τὸν κύριον*, ebenso Liturgie des heil. Basilus). Mit Recht hat auch die lutherische Kirche die Prästation mit dem *Sursum corda* und dem *Vere dignum*, „das älteste, stets unverändert gebliebene liturgische Stück, das wir kennen“ (Kliefoth), und eine Perle unter den liturgischen Schöpfungen, in ihrer Abendmahlsliturgie beibehalten.

Susa, s. Susan.

Susan, der biblische Name der griechisch Susa benannten Hauptstadt von Sam (s. d.), ist Dan. 8, 2 als eine Residenz der babylonischen Herrscher, Neh. 1, 1; Esth. 1, 2 u. d. als eine solche der persischen Könige und zugleich als Sitz einer Judengemeinde bezeichnet. Das an diesen Stellen erwähnte Schloß war ein prachtvoller Palast, den sich Darius Hytaspes als Frühjahrsresidenz erbaut und seine Nachfolger erweitert hatten. Der biblische Name lautet gleich mit dem hebräischen Wort „Lilie“, doch erscheint er so oder ähnlich schon auf Inschriften aus einer Zeit, wo sich eine Verührung des Volkes mit Semiten nicht nachweisen läßt. Die Stadt erhielt ihre Bedeutung bis ins dreizehnte christliche Jahrhundert, wo sie anfang zu verfallen. Ihre großartigen Ruinen liegen in der Nähe des Persischen Meerbusens zwischen den Flüssen Karin, in dem man den Dan. 8, 2 er-

wähnten Mai (griechisch Euläus) wiederfindet, und Karcha oder Dscherrahi, den man für den von den Alten oft erwähnten Choaspes hält. Die Stätte führt den Namen Suschä und erhebt sich hinter dem sogenannten Grab des Daniel.

Susanna, 1. Lilie, Name der Frau des in Babylon wohnenden Josafin, deren Unschuld von dem jungen Daniel gegen die schändliche Verleumdung zweier Roues glänzend erwiesen wird. — 2. Susanna ist der Name einer gleichnamigen Novelle, die in den griechischen Texten dem Buch Daniel ein- oder angegliedert ist. Im hebräischen Daniel war höchstwahrscheinlich die sonderbare Erzählung nicht vorhanden (sie erscheint zuerst im Theodotianischen Text): sie ist wohl erst später zur Glorifizierung des Daniel, der schon in seiner Jugend ein Geistesheld gewesen sein muß, hinzugefügt worden. Die Tendenz der Geschichte, daß Gott die Unschuld errette und die schändlichen Räuber der Unschuld strafe, ist gut: die Entkleidung enthält aber viel kleine Unmöglichkeiten. Luther hat mit gesundem Takt die Geschichte von der Susanna in die Apokryphen verlegt und die der hebräischen Bibel fremde „Kornblume“ ausgerauft. — 3. eine nur Luk. 8, 3 erwähnte Jüngerin Jesu, die durch wunderbare Erfahrung an ihn gekettet, ihm diene. — 4. Name mehrerer Heiligen, darunter einer römischen Jungfrau, die sich wegen des Gelübdes der Jungfrauschaft weigerte, eine Ehe mit einem Adoptivsohn Diokletians einzugehen und nach schrecklichen Foltern enthauptet wurde; ihr Tag ist der 11. August. Auch hieß so eine bekehrte Jüdin, die nach Verteilung ihres Erbes in Jerusalem unter dem Namen Johannes in ein Mönchskloster eingetreten, dann aber nach Entdeckung ihres Geschlechts nach Cleutheropolis gebracht und als Diakonissin verwendet worden sein soll, bis sie 362 den Märtyrertod starb.

Susceptores (suscipientes) = Paten, i. d.

Susi, der Vater des Rundschafters Gaddi aus Manasse, 4 Mos. 13, 12.

Susim, werden als ein Volk neben den Rephaim und Emim (s. d.) 1 Mos. 14, 5 erwähnt. Man nimmt an, daß sie mit den Samsumim (s. d.) identisch seien.

Süskind, 1. Friedrich Gottlieb, württemb. Theolog, ein Urenkel Bengels, geb. 1767 in Neustadt a. d. Ebn, 1791 Repetent in Tübingen, 1795 Diakonus in Urach, 1798 Prof. der Dogmatik in Tübingen, 1805 Oberhofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, 1814 zugleich Direktor des Oberstudienrats, gest. 1829 — ein dialektisch äußerst gewandter Apologet der älteren (Storrschen) Tübinger Schule, welcher in verschiedenen Schriften der Zeitphilosophie, insbesondere Kant, Fichte und Schelling scharf entgegentrat und endlich sich auch mit der Theologie Schleiermachers auseinandersetzte. Weniger Zustimmung fand der persönlich sehr achtbare Theolog als Redaktor der württembergischen Liturgie von 1809, die wegen ihres rationalistischen Geistes, ihrer unsichlichen modernen Redeweise und ihrer Weglassung der Abrenuntiationsfrage

bei der Taufe starken Widerspruch erfuhr und eine ziemlich zahlreiche Auswanderung nach Ausland sowie 1819 die Trennung der Gemeinde Roththal (s. d.) von der Landeskirche zur Folge hatte. Von 1803—12 redigierte S. das „Magazin für Dogmatik und Moral“. Vgl. Tüb. Zucht. für Theol. 1830, 1. u. Döring, Deutsche Mangelredner. — 2. Gust. Adolph, S. d. V., geb. 1805 in Tübingen, gest. 1889 als Pfarrer in Bissingen, gab u. a. eine für das homiletische Bedürfnis des geistlichen Amtes äußerst fruchtbare, auch den kleinsten Zug im Leben Christi beachtende und verwertende „Passionschule“ (3 Bde., 1873—85) heraus.

Suslow Zwan, J. Gottesmensch.

Suso, Heinrich, aus dem edlen Geschlechte der Herren von Berg stammend, in Überlingen 1295 geboren, nannte sich nach dem Tod seiner Mutter, der er sehr viel von seiner innigen Gottesliebe verdankte, mit ihrem Familiennamen Säuß oder Susse (-Süß). Vor und nach dem Ableben seiner Mutter gehörte er zeitweise dem Predigerkloster zu Konstanz an, das er in den Jünglingsjahren verließ, um in der Welt Beschäftigung zu finden. Der heilige Meister Eckhart, später auch Tauler und Heinrich von Nördlingen gewannen großen Einfluß auf ihn; trotzdem wußte er sich in seinen Spekulationen die Selbständigkeit der Ideen zu wahren. Nicht unbedeutend war seine Wirksamkeit als Prediger, die er als Eintritt in die Ritterschaft Gottes betrachtete, nachdem er bis zum 40. Lebensjahre die Nachahmung des Leidens Christi an sich selbst durch Kasteien und Bückungen durchgeführt hatte. Hauptsächlich ließen sich durch seine Mystik die Frauen auf Gott hinweisen und sich zu einem von thätiger Christenliebe durchglühenden Leben beizeignen; Vereine von Gottesfreunden und die Weisewand der ewigen Weisheit waren seine Schöpfung. Die ewige Weisheit war ihm aus den Salomonischen Schriften in dem ersten Stadium seiner Entwicklung vornehmlich entgegengetreten, wie das Buch von der ewigen Weisheit beweist, das er 1338 schrieb. Nachdem er 1348 in Ulm sich niedergelassen hatte und später zum Prior des Dominikanerklosters ernannt worden war, veranstaltete er eine Sammlung seiner Schriften. Zu dem erwähnten Werk gesellte sich das Buch der ewigen Wahrheit, und als ersten Teil dieser Sammlung fügte er die Geschichte seines inneren und äußeren Lebens bei, die Elisabeth Stäglin, eine seiner Nonnen, ohne sein Wissen auf seine Erzählung hin zusammengestellt hatte, und er selbst z. T. vervollständigte, z. T. korrigierte, als Schluß eine Anzahl von Briefen. Die Wahrheit tritt ihm wie Eckhart (s. d.) entgegen in dem Hauptbegriff des Weisens, das in Gott allein zu finden und in der Schöpfung sich spiegelt. Das Leben ist beschaulicher Genuß dieses Weisens, Spekulation; die Nachahmung der Leiden Christi: in durch die Sünde notwendig geworden, um eben zum Genießen des göttlichen Weisens wieder zu gelangen. Aus dem pantheistischen Ideen, ist er ein Vertreter der iduarmistischen Mystik; durch die lebliche Form der Poesie und der Enm-

bolik, in die er seine Gedanken kleidete, ist er der Minnesänger auf dem geistlichen Gebiet geworden. Gestorben ist Suso im Dominikanerkloster zu Ulm im Jahre 1366.

Suspension, Entziehung der kirchlichen Amtsrechte (ohne Verlust des Amtes selber), welche im Wege der Disziplinargerichtsbarkeit gegen Geistliche, die sich eines Verstoßes gegen Amtes- oder Standespflichten schuldig gemacht haben, entweder als Strafe verhängt wird für bestimmte Zeit oder als Zuchtmittel angewandt wird bis zur Hebung des Anstoßes oder Besserung des Schuldigen — in diesem Falle fällt sie erst weg durch Aufhebung nach erteilter Absolution —, aber auch als provisorische Verwaltungsmaßregel, namentlich nach Einleitung einer Kriminaluntersuchung gegen einen Geistlichen, in Anwendung kommt. In der katholischen Kirche unterscheidet man Suspension von der Weihe, Sakramentsverwaltung (suspensio ab ordine), vom Amte (s. ab officio) und von den Einkünften (s. ab beneficio). Die s. ab officio hat immer auch die s. ab ordine zur Folge; im übrigen kann die Suspension auch auf die Ausübung einzelner Weihe- oder Amtsrechte oder auf den Bezug bestimmter Amtseinkünfte beschränkt sein. Die Verhängung der Suspension steht dem Bischof zu und gegenüber diesem der Provinzialsynode resp. in Ermangelung derselben dem Papst, in der evangelischen Kirche den Kirchenregimentsbehörden. Eine in Betreff der Voraussetzungen ihrer Verhängung eigentümliche Gestalt bildet die suspensio ex informata conscientia, indem das Tridentinum zwecks leichter Aufrechterhaltung der Disziplin den Bischöfen gestattet hat, wegen geheim gebliebener Vergehen eines Geistlichen, die zu ihrer privaten Kenntnis gekommen sind, ohne Anhörung des Betroffenen, ohne förmliches Verfahren und ohne Angabe von Gründen die Suspension von der Weihe oder vom Amte auszusprechen. In Württemberg wird diese Art der Suspension staatslicherseits nicht anerkannt, während in Preußen und Hessen durch neuere Staatsgesetze nur dann ein geordnetes prozessualisches Verfahren verlangt wird, wenn, wie bei der suspensio a beneficio, mit der Entfernung aus dem Amt der Verlust oder eine Minderung des Amtseinkommens verbunden ist. Anderwärts z. B. in Sachsen-Weimar und Elsaß-Lothringen kann die totale Suspension nur bei Genehmigung seitens der Regierung wirksam verfügt werden.

Süß, Süße, f. Susse, Lorenz.

Susse (Süße, Süß, Susjuss), Lorenz, geb. um 1470 in Pirna, trat in den Augustinerorden ein, wurde Luthers Zellengenosse in Erfurt, folgte ihm 1515 nach Wittenberg und war von 1519 bis 1522 Augustinerprior in Nordhausen a. H. Gleichzeitig mit Luther legte er 1524 die Krute ab, nachdem er schon 1522 vom Rat als evangelischer Prediger an St. Petri angestellt worden war. 1524 trat er auch scharf gegen die aufständischen Bauern auf und starb 1549. Erst 3 Jahre nach ihm (1525) wurde Joh. Spengenberg (s. d.) berufen, so daß Susse der erste lutherische Geistliche Nordhausens ist.

Süßteig, 1 Kor. 5, 8, f. Passah. Bd. V. S. 163 a.

Sußmann, Konrad, luth. Theolog, im Jahre 1650 von dem Grafen Johann Bernhard zum Superintendenten der Grafschaft Lippe berufen, als Komitet Vertreter der emblematischen Predigtweise (s. d.), der z. B. von „Christi Esel“ und „unserer eisenhaften Natur“ predigt, aber als asszetischer Schriftsteller durch seine „Betsibel“ (bis zum Jahre 1705 drei Mal zu Basel aufgelegt und in mehreren Bibelausgaben als Anhang gedruckt, 1863 durch den Christl. Verein im nördl. Deutschland neu herausgegeben) rühmlich bekannt. Dieses vom rechten Gebetsgeist erfüllte Buch gibt den Inhalt eines jeden Kapitels der heil. Schrift, obgleich kurz, doch meist vollständig, bündig, geistreich, lichtvoll, lehrhaft und erbaulich wieder und ist so zugleich ein überaus reicher Kommentar der ganzen Bibel, wegen seiner praktisch-erbaulichen Abzweckung besonders für Hausgottesdienste geeignet.

Susmission. Die Susustämme hinter den Losinseln im französischen Guinea waren schon am Ende des vorigen Jahrhunderts das Ziel englischer Missionare, indem 1798 2 Boten vereiniger englischer Missionsgesellschaften an den Rio Pongo zogen. Die englisch-kirchliche Mission nahm 1804 dies Werk wieder auf, um es jedoch schon 1818 wegen des höchst ungesundeten Klimas und der Feindschaft der Sklavenhändler wieder aufzugeben. Nun aber erwachte in kirchlichen Kreisen Westindiens ein reges Interesse an der Verkündigung des Evangeliums in dem Heimatlande der Neger. 1851 bildete sich im Anschluß an die Ausbreitungsgesellschaft ein westindischer Missionsverein, der 1855 den 60 jährigen Prediger Leacock mit einem schwarzen Seminaristen Duport nach Westafrika, bez. Sierra Leone sandte. Dort entschied er sich für die Gegend am Pongo und fand in dem dortigen Susuhauptling Richard Willinson, der einst zu den Schülern der englisch-kirchlichen Mission gehörte und in England erzogen und 1812 getauft, dann aber wieder ganz ins Heidentum zurückgefallen war, einen Mann, der durch schwere Krankheit seit 1835 wieder gelernt hatte, Gott zu suchen und um einen Missionar zu beten. Er nahm ihn in Gallangia auf, und von da aus wurden hauptsächlich von eingeborenen Missionaren die Stationen Dominga, Farringia und die Losinseln (Fotoba) besetzt. Seit 1892 steht diese hochkirchliche Mission, unter deren Mitglieðern übrigens Hausflaverei und selbst Zielweterei herrscht und die Zahl der Kommunikanten (81) in einem starken Mißverhältnis zu den Getauften (1880) steht, unter Aufsicht des anglikanischen Bischofs in Sierra Leone. Schon 1816 wurden von einem englischen Missionar die ersten 7 Kapitel des Matthäusevangeliums, 1877 von Duport Matthäus, Markus und Johannes und 1888 von Doughlin das ganze N. T. in die Sususprache übersetzt.

Sutane (toga subthane), das gewöhnliche außerdienstliche Oberkleid der römisch-katholischen Geistlichen, ein langer, faltenloser, bis tief unterhalb der Kniee reichender, oben und

in der Taille eng anliegender, unten weiterer schwarzer Rock mit breitem Hüftgürtel, vorne von oben bis unten durch dichtgesetzte Knöpfe verschlossen. Der Papst trägt eine weiße, die Kardinäle tragen eine hochrote, Bischöfe und päpstliche Hausprälaten eine violette Sutane. Vgl. d. Art. „Kleidung, geistliche“ Bd. IV, S. 5.

Sutel, Johann M., Reformator von Göttingen, Schweinfurt und Northeim, der mit Luther und Melanchthon in einem vertrauten Verhältnis und regem Briefwechsel stand, wurde 1504 in Altenmorsch bei Melsungen an der Fulda geboren, studierte von 1518 an in Erfurt und muß in den darauffolgenden Jahren, obwohl er Wittenberg selbst nicht besuchte, für die Reformation gewonnen worden sein, auf deren Seite wir ihn seit 1530 als einen ebenso konservativen wie durch das Evangelium wahrhaft befreiten Vertreter der neuen Lehre finden. Nachdem er nach Vollendung seiner Studien wahrscheinlich in Melsungen Rektor gewesen war, führte ihn durch Vermittlung des hessischen Pfarrers Rufus Winther, der im Anfang des Jahres 1530 in Verbindung mit dem gleich ihm nur für kurze Zeit berufenen Prediger Heinrich Bindel die anfänglich sehr stürmische Reformation in Göttingen in besonnenere Bahnen gelenkt hatte, ein Ruf des Göttinger Rates dahin, und am 30. August 1530 kam er als erster ordentlicher evangelischer Prediger in Göttingen an. Um den Widerspruch der Mönche zu brechen, plante er mit Winther eine öffentliche Disputation, für die sie 28 Thesen aufstellten und in Wittenberg drucken ließen. Sie handelten von der Kirche, dem Heil und der weltlichen Obrigkeit und bilden „das erste wissenschaftliche Kompendium der reformatorischen Theologie im Herzogtum Braunschweig-Calenberg“ (ihren Wortlaut siehe in Beilage I zu Schaderski's Aufsatz über Johann Sutel in der Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte 2. Jahrg. S. 73 ff.). Die Disputation wurde nun zwar durch Herzog Erich verhindert, aber die Reformation konnte er damit nicht aufhalten. Besonders wichtig wurde für sie die Göttinger Kirchenordnung, die zwar nicht von Sutel, auch nicht von Bugenhagen (s. Göttingen), sondern von Bindel und Winther 1530 verfaßt, wohl aber durch Sutel Luther zur Begutachtung und „falls es von Nöthen wäre, zur Correctur“ vorgelegt wurde, der sie mit einem billigenden Vorwort verfaß. Durch Sutel kamen auch andere evangelische Prediger nach Göttingen, so daß sich bald die schon in der Kirchenordnung in Aussicht genommene Einrichtung des Amtes eines Superintendenten nötig machte. Als solcher wurde 1535 der erst 31 Jahre alte Sutel in Vollmacht des Rates durch den Superintendenten von Goslar, Dr. Wydensee, gewählt, und bis 1542 entfaltete er nun in dieser Stellung, mit der auch die Oberaufsicht über die 1535 neu organisierte höhere Schule verbunden war, eine segnete Thätigkeit. Besonders lag es ihm daran, die Prediger auf die Augsburger Konfession zu verpflichten, dergestalt, daß sie,

falls sie anders lehrten, mit ihrer eigenen Handschrift sich für verdammt und ihres Predigtamts entsetzt erklären. Doch führten ihn unliebsame Erfahrungen mit Amtsgenossen und der dringende Wunsch Philipps von Hessen 1542 von Göttingen, wo Joachim Mörlin (s. d.) 1544 sein Nachfolger wurde, nach Schweinfurt, um hier, wo der Rat den Landgrafen von Hessen um einen guten, frommen und gelehrten Prediger gebeten hatte, das Werk der Reformation energisch und allen Anfeindungen der Geistlichkeit zum Trotz in die Hand zu nehmen. 1543 schuf er die für Schweinfurt Epoche machende Kirchenordnung, deren stark konservativer Charakter nicht den Beifall Luthers gefunden haben soll. Obwohl die Unmessenheit Eutels in Schweinfurt zunächst nur für 2 Jahre in Aussicht genommen worden war, führte ihn doch erst der Schmalkaldische Krieg, in dem Schweinfurt sich auf die Seite des Kaisers stellte, 1547 von dort hinweg und zwar zunächst unter Zurücklassung seiner Familie über Göttingen, wo er aber wider Erwarten und Versprechen keine Anstellung fand, nach Allendorf an der Werra. Aber schon das nächste Jahr 1548 finden wir ihn wieder in Göttingen, wo er bis 1555 thätig war, zunächst noch an der Seite Mörlins, über dessen „herrschsüchtiges und zänkisches Wesen“ er sich bitter beklagte, bis dieser 1550 vor dem Zorn des kaiserlichen Herzogs, der das Interim aufzuheben wollte, aus Göttingen wich. Eutel dagegen billigte eine nach der Vertreibung Mörlins vom Räte aufgelegte Kirchenordnung, das sogenannte „Kleine Interim“, in dem unter gewisser Anlehnung an katholische Begriffe und Gebräuche die reine Lehre des Evangeliums festgehalten wurde. Eine durch und durch friedfertige, stets auf das Erbauliche gerichtete Persönlichkeit, ganz wie er unter den Räte getriebenen Verhältnissen Göttingens diese neue Ordnung um so ruhiger tolerieren zu können, als er in ihr seine Aushaltung der hüllosen von 1530 sah. Gleiches war er, 1550 wieder zum Superintendenten berufen, eifrig bedacht, die durch Mörlins Vertreibung und das Interim sehr aufgeregte Geistlichkeit der Stadt zu beruhigen, und hielt deshalb auf Gründen des Rates „Mittel“ auf, „wie die sehr ärgerte Spaltung in unseren Kirchen zu Göttingen beigelegt, da eben Ruhe, Friede, wahre christliche Liebe aufgebracht, auch beidseitige Gelingen und Besserung gehoben werden könnte“. Das gelang ihm auch nicht nach Wunsch, und da außerdem seine oben erwähnten Verhältnisse sehr bedrückend waren, trat er 1555 einem Rufe als Pfarrer an St. Marien in Witten, wo er nach 20-jähriger Wirksamkeit, unter dem uns nichts mehr bekannt ist, am 20. August 1575 entschlief. — Die Predigtsummen Eutels sind teils von Luther bezeugt, teils von Melancthon in den Druck übergeben. Dazu gehört seine Auslegung des 1. Buchs der Chronik, von der glaubhaften Überlieferung, am 30. November 1548 im Räte der Stadt Göttingen genehmigt, und seine, von einer in Schweinfurt residierenden Pöhl 1542 gehaltenen 12 Predigten: „Schrift

von Lazaro, zu Trost der Kranken und Sterbenden,“ „Zeugnisse eines felsenfesten Glaubens, der angesichts des Todes aus dem Worte Gottes kräftigen Trost zu schöpfen weiß“ (Tischd. 11). Endlich sei als sehr wertvolles Dokument für die niedersächsischen Reformationsgeschichte der ca. 1547 verfaßte „Bericht“ Eutels erwähnt, „was für Prediger und Schulmeister zu Göttingen im ersten Anfang des Evangelii (das ist 1530 und 31) gewesen“, zum erstenmal abgedruckt in dem oben erwähnten Aufsatz Tschaderts S. 80 f., wo sich auch ungedruckte Briefe von, an und über Eutel und einige andere handschriftliche Stücke finden.

Euthelaf, 1. der älteste Sohn Ephraims und Stammvater der Euthelagher, 4 Mo. 26, 36 f.; 1 Chron. 8 (7), 20. — 2. Ein Nachkomme desselben, der Sohn des Sabad, B. 21.

Euther, Dr. theol., schottischer Theolog, geb. 1814 in Edinburgh, gest. 1883 in San Remo als Bischof von Aberdeen und Orkney, der erste entschiedene Vertreter des Puseyismus in Schottland, der besonders für die Vereinigung mit der griechischen Kirche schwärmte.

Ettri (Sutrium), eine Stadt in der italienischen Provinz Rom und Bischofssitz, berühmt durch die 1046 in ihren Mauern abgehaltene Synode, auf der Heinrich III. (s. d.) kraftvoll in das päpstliche Unwesen eingriff und nicht nur die Abhebung des bereits zurückgetretenen Sylvester III. (s. d.) bestätigte, sondern auch den simonistischen Gregor VI. (s. d.) und wahrscheinlich auch noch Benedikt IX. (s. d.) absetzte; nach anderen erfolgte dessen Abhebung erst zu Rom.

Svedberg, Jesper, schwedischer Bischof von Skara, besonders bekannt als Dichter und Übersetzer von Kirchenliedern, welche vielfach in das schwedische psalm-bok (Gesangbuch) übergegangen sind. Am 28. August 1653 in Sweden bei Kalum geboren, studierte er in Lund und Upsala, wurde Altkirchlicher beim Leibesamment und von Karl XI., mit welchem er durch Gesinnungsgleichheit und Freundschaft verbunden war, 1665 zum Hofprediger berufen; 1692 Professor in Upsala, ward er 1702 Bischof. Von der Königin Ulrika Eleonore 1719 unter dem Namen Swedenberg, Ezenberg, geadelt, nahm er doch nur für Frau und Kinder den veränderten Namen an; unter den letzteren ist Emanuel Swedenberg als Begründer des Swedenbergianismus bekannt. Durch die Umarbeitung der alten Bibelübersetzung, an welcher Zw. Fervorragend beteiligt war (die Bibel kam unter dem Namen „Mars XII. Bibel“ 1743 i. B. VI. S. 200 b. heraus, durch den Öfversättningssamfund), Ausgabe und Einführung eines neuen Gesangbuches für Schweden, die mit vielen Schwergewichten zu kämpfen hatte, sowie auf dem Gebiete des Schulwesens erworbene Verdienste bildeten seine Verdienste. Der Reichsrath Jacob Spreng drang er anhalt auf Karl und Friedrich-August auf vollständigen Herzensglauben und äußerte über den Pietismus: „Gib nicht, daß wir rechte Pietisten waren, wie Paulus und Petrus sie beschreiben“. In seinen Pre-

digten drang er auf Buße und Herzensbekehrung und konnte auch Karl XI. seine Sünden vorkommen lassen, was indessen die freundliche Gesinnung des Königs für ihn nicht störte. Als Bischof war er ein kraftvoller Leiter seines Stifts. Zu seinem Leichentext wählte er die Worte des apostolischen Symbolums: Ich glaube an die Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Er starb 1735 auf seinem Bischofsitz in Brunsbo.

Swammerdam, Jan, Naturforscher und Mediziner, wurde am 12. Februar 1637 in Amsterdam geboren, wo er auch (am 15. Febr. 1680) 43 Jahre alt, starb. Er studierte von 1661 ab in Leiden, Saumur und Paris, um dann nach je einjährigem Aufenthalt in Amsterdam und Leiden 1667 als Doktor der Medizin zu promovieren. Seine Gelehrtenzukunft machte er sich zu nichte durch die Beziehungen, in die er zu der bekannten chiliasistischen Schwärmerin Bourignon (s. d.) trat. Er suchte sie in Schleswig auf und begleitete die dort Landesverwiesene nach Kopenhagen. Dann kehrte er körperlich gebrochen und infolge des Studiums der Schriften der Bourignon auch geistig zerrüttet in seine Vaterstadt zurück, wo er seinen frühen Tod fand. Seine Werke und Resultate im Gebiete der Naturwissenschaft und Medizin sind bedeutend. Ihre Würdigung s. Medizin. Encyclopädie.

Swan, Missionar bei den Buriäten, s. Selinginsk.

Swaningsche Bibel, s. Scanadinavische Bibel-überetzungen, Bd. VI S. 281 b.

Swantowitz, ein slavischer Göze, s. Slaven.

Swäteslaw, Großherzog von Moscovien, s. Helena 3.

Swatopluk (Suatuplof), Herzog von Mähren, s. Cyrill und Methodius.

Swedenborg, Emanuel von, geb. 29. Januar 1688 in Stockholm als Sohn des lutherischen Bischofs von Westgotland, Jesper Swebberg (s. d.). Trotz seiner staunenswerten Begabung in religiösen Dingen erhielt der Knabe erst in den späteren Jahren Unterricht über die Grundlehren des Christentums und zwar so geistlos, daß er sich lieber den weltlichen Wissenschaften, dem Studium der Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften zuwandte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er durch König Karl XII. selbst zum Assessor beim Kgl. Bergwerkskollegium ernannt. In dieser Stellung hatte er Gelegenheit, seine Talente auf christlicherem Gebiete in verschiedenen Zweigen der Wissenschaft an den Tag zu legen und seine philosophischen Gedanken über die materiellen Dinge und immateriellen Kräfte zu vertiefen; dabei bildete sich ihm die Grundidee von der „konstabilisierten Harmonie“ aus, wonach die niederen Organe den Typus für die höheren Funktionen darstellen. Seine Hauptchriften aus der ersten Lebensperiode sind in den 3 Bänden seiner Opera philosophica et mineralogica niedergelegt. — Die zweite Periode datiert Swedenborg selbst seit dem Jahre 1743, dem Wendepunkt seines Lebens. In einer Nacht hatte er

die Erscheinung des Schöpfers und Erlösers in einer Lichtgestalt, die ihn nicht nur seiner Erwählung, sondern auch seines Berufs an die Menschheit, seiner Inspiration, versicherte. Nach seiner freiwillig erbetenen Pensionierung 1747 widmete er sich ganz und gar der Abfassung theologischer Werke, eigentlich mehr dem Verkehr mit der oberen Geisteswelt. Das Urteil über diesen „Wendepunkt“ ist geteilt; manche wollen darin eine geistige Gestörtheit erblicken, die nie geheilt worden sei. Andere geben ihm das Zeugnis ungetrübter Gesundheit Leibes und der Seele und schildern seine Erscheinung wie seinen Charakter ausnehmend liebenswürdig und gleichmäßig tugendhaft, bis ins hohe Greisenalter hinein beweglich und begeistert. Seine Schriften Arcana coelestia 8 Bde. 1749—56, De coelo et inferno 1758, Vera christiana religio 1771 und viele andere, erst nach seinem Tode herausgegeben, z. T. noch nicht gedruckt, lassen die Entwicklung seiner Lehre bis zur Erscheinung des neuen Jerusalem, die für ihn besonders am 19. Juni 1771 eintrat, erkennen. Von Geistlichen und Bischöfen zu Gothenburg angefeindet, bekannte er sich noch auf dem Sterbebette seinem Reichtvater gegenüber ganz und gar zu dem, was er gelehrt hatte. Gestorben ist er am 29. März 1772 im 85. Lebensjahre.

Seine Lehre läßt sich kurz in folgende Sätze zusammenfassen: Gott besitzt himmlische Leiblichkeit, aber nicht in drei Personen; er stellt sich aber in drei Thätigkeiten als Schöpfer, Erlöser und Wiedergebärer dar. Die Welt ist nicht aus dem Nichts, sondern aus der göttlichen Liebe durch die göttliche Weisheit geschaffen. Die Menschen sind einmal die Vereinigung alles Niederen, dann aber auch das Abbild des Unendlichen; die Engel sind zur Verklärung gelangte Menschen, deren es eine unzählbare Menge von Geschlechtern gibt, deren Zahl nie zum Abschluß kommen kann. Wie die Erbsünde, so ist auch die Wiedergeburt ein Werk der bevorstehenden Gnade, aber nicht im Sinn der anelmischen Satisfaktions- resp. der lutherischen Rechtfertigungslehre. Mittel des Heils sind aus dem Wort Gottes hauptsächlich die im geistigen Sinn zu deutenden Evangelien und die Offenbarung Johannis; Taufe und Abendmahl haben Bedeutung für den Einfluß aus der geistigen Welt auf den Menschen, wirken nämlich Befreiung von den bösen Geistern, dafür aber die Verbindung mit den guten Engeln, insonderheit mit Christus selbst. Die Auferstehung ist nur geistig zu verstehen ohne Fortleben des materiellen Leibes, zuerst als ein Traumleben, dann als ein Zunehmen in der Wahrheit oder Besehrtheit, woraus zuletzt der Zustand der Beharrlichkeit im Guten oder Bösen sich entwickelt; durch Unterricht können Böse noch für den Himmel zubereitet werden. In den himmlischen Regionen finden sich dieselben Dinge wie in der natürlichen Welt, nur nicht materiell, sondern substantiell, vollkommener und reiner (das neue Jerusalem). Ein Enderichter und eine Weltauflösung gibt es nicht, sondern ein stetiges Fortschreiten im Glauben und in der Liebe bis

in die Unendlichkeit. Die Enthüllung des geistigen Sinnes der Bibel ist die Wiederkunft Christi, die Erscheinung des neuen himmlischen Jerusalems, und diese ist der Neuen (Swedenborgianischen) Kirche, speziell dem Stifter derselben, aufgetragen.

Das Hauptmerkmal seines religiösen Systems war spekulativer Mystizismus, der hauptsächlich die Verbindung zwischen der Geister- und Menschenwelt zu erkennen suchte, und darum verlor Swedenborg sich in Gebiete, die der Schwärmerei Vorzug leisteten, und er selbst blieb nicht frei von bedenklicher Überschätzung seiner eigenen Person.

In Schweden fand seine Lehre wenig Anklang, während in England bereits 1788 die Gründung besonderer Gemeinden zeigte, daß sie Anhänger gefunden hatte. Dr. John Clower, Rektor an der St. Johnskirche zu Manchester, übersezte seine Werke und sorgte für deren Verbreitung, auch eigene Traktatgesellschaften wirkten in fast allen größeren Städten, wo Gemeinden sich bildeten. Auch nach Nordamerika wurde der Swedenborgianismus verpflanzt, wo eine einheitliche Organisation mit Synoden durchgeführt ist; ebenso Polen, Rußland, Frankreich und Italien, nicht minder Deutschland sind von dieser Lehre des „Neuen Jerusalems“ berührt worden. In Würtemberg namentlich fand sie Verteidigung durch den Prälaten Dtinger (s. d.), und Verbreitung in diesem Jahrhundert durch Ludwig Hofacker (s. d.) und Immanuel Tasel (s. d.), welche für Übersetzung der Schriften Swedenborgs Sorge trugen und neue Schriften ausgeben ließen.

Der Kultus ist durch 2 Liturgien, die von der Generalversammlung beschlossen wurden, geordnet, die Lehre in einem englischen Katechismus zusammengestellt. 12 Glaubensartikel werden von der gesamten „Neuen Kirche“ als Panier angefaßt. In den Gottesdiensten, die teils in schmucklosen Sälen (in Schottland), teils in äußerlich geschmückten Kirchen gehalten werden, kann ein ernster, strenger Ton nicht vermist werden; die ganze Bibel wird fleißig gelesen und erklärt, die 10 Gebote bilden den Schluß jedes Gottesdienstes als Gelübde der Gemeinde. Die Prediger zeichnen sich durch weißen Talar aus; sonst läßt sich ein bemerkbarer Unterschied nicht finden.

Zur Zeit ist wohl von einer Ausbreitung des Swedenborgianismus nichts zu spüren, vielmehr treten die theoretisch magischen Elemente der Lehre wie die „Offenbarung“ mehr in den Hintergrund; nur die eschatologischen Bestandteile werden noch stark betont.

Sven, Name dänischer Könige, s. Dänemark.

Swibert, s. Südbert.

Syagrius, letzter Patrius der nominell christlichen Städte Galliens, die von der alten Kirche nicht mehr nötig waren, trat dem Arnsberg'schen Erzbischof 486 bei.

Sybel, Arnold August, Diakonus zu Lübeck, einer der gelehrtesten Träger des lautereren Evangeliums im Anfang dieses Jahrhunderts, wurde am 9. Oktober 1804 zu Branden-

burg a. Havel geboren, verlebte seine Jugendzeit in Berlin, wo er durch die Reformationsfeier des Jahres 1817 für die Theologie interessiert und durch die Predigten Schleiermachers, auf die er sich die ganze Woche hindurch freute, religiös ergriffen und vertieft wurde, so daß er nun fleißig in der Bibel las und die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis studierte. Nach kurzem Studium in Bonn (1824), wo er im Hause Arnolds verkehrte, fand er in Berlin bei Neander und Schleiermacher tiefgehende Anregung und war dann an mehreren Schulen mit großem Erfolg thätig, bis er 1831 Lehrer der höheren Bürgerschule zu Potsdam wurde, und damit begann eine Zeit, in der er sich nicht nur mit hingebender Liebe als väterlicher Freund seinen Schülern widmete, sondern sich auch aus der Unbestimmtheit seines bisherigen theologischen und religiösen Standpunkts zu bemutigen entschiedenen Glauben an den Sündenfall hindurchdrang. 1834 folgte er einem Ruf der Regierung in das Diakonat zu Lützenwalde, obwohl dies für ihn eine empfindliche Einbuße in finanzieller Beziehung bedeutete und seiner dort eine gewaltige Arbeit wartete, die durch den Tod des Oberpfarrers bald noch bedeutend vermehrt wurde. Aber es war seine Freude, dieser in den Banden des Rationalismus und der Weltlust liegenden Gemeinde den ganzen Reichtum des Evangeliums zu bringen, und mit unermüdlichem, selbstlosestem Eifer, mit glühender Jesusliebe, die ihn zur Zeit und zur Unzeit von ihm zeugen und zuweilen wohl auch berechtigter Voracht und Klugheit vergessen ließ, mit heiligem Ernst, der vor allem bei der eigenen Seele begann und in täglicher Reue und Buße an sich arbeitete, benutzte er jede Gelegenheit, das Wort Gottes an die Herzen zu bringen. Er stellte alle seine Gaben, seinen hellen Verstand, seine lebhafteste Phantasie, sein herrliches Organ, seine große Popularität in den Dienst Christi, indem er auf den Knien meditierte und auf Inzucht und Ausdruck heilige Sorgfalt verwendete. Nach Rezhowitz gehört sein Wirken zu den „charakteristischsten, schönsten Einzelbeispielen des Fortschreitens von Schleiermachers Anregung zu einseitig gläubigem und kirchlichem Amsgeist“ (Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften, 2. Aufl. Bd. IV, S. 344). Neben der Predigt, die von weit her heilsgewillige Seelen anzog, aber auch viel Widerspruch hervorrief, zeichnete sich Sybel auch durch treueste Fürsorge für die Kinder seiner Gemeinde und durch eine allen Familien gleichermaßen zugewandte Seelsorge aus. Er starb nach kurzer Wirksamkeit schon am 15. Dezember 1838. Sein Lebensbild ist in überschwänglicher Weise und ermüdender Breite gezeichnet von seinem Freunde Dr. Liebetrut, Berlin 1841.

Sychar, s. Schar.

Sghom, D. Karl Leop. Adolf, Vertreter der Schleiermacherschen Linken, geb. 1800 in Charlottenburg, 1828 Prediger am Kadettenkorps in Berlin, 1836 Prediger in Potsdam, als welcher er von dem König Friedrich Wilhelm IV. oft in wichtigen Fragen zu Rate

gezogen wurde. 1841 unternahm er in dessen Auftrag mit D. v. Gerlach, Ulden und Stüler eine Reise nach England und Schottland, um die dortigen kirchlichen Verhältnisse aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Den Ertrag dieser Reise legte er nieder in den Schriften: Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Dinge in Großbritannien 1844 f. und Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Thätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten 1845. Im Jahre 1846 war er Mitglied der preussischen Generalsynode, in derselben neben Nitzsch Referent in der Bekenntnisfrage, und folgte noch in demselben Jahre, da seine kirchliche Stellung dem König gegenüber unhaltbar geworden war, einem Ruf als Prediger an der Neuen Kirche in Berlin. Im Jahre 1854 war er bei der Gründung der „Protestant. Kirchenzeitung“ beteiligt. Wegen eines 1872 im Unionsverein gehaltenen Vortrags, in welchem er Jesus für den legitimen Sohn Josephs und der Maria erklärte, von dem Konsistorium in Disziplinaruntersuchung genommen, wurde er „wegen schwerer Verletzung seiner Amtspflicht, das reine und unverfälschte Wort Gottes zu verkündigen“, seines Amtes entsetzt. 38 preussische Geistliche protestierten, die Geneser theolog. Fakultät trat bei dem Kultusministerium für die angeblich gefährdete Lehrfreiheit ein, während weimarische und noch mehr württembergische Geistliche Gegenerklärungen veröffentlichten. S. appellierte an den Oberkirchenrat und wandte sich in einer Vorstellung unmittelbar an den Kaiser, wie er es denn für eine „seitgehaltene Verblendung“ erklärte, „den Glauben an das Dogma von einer vaterlosen Entstehung des Heilands zu einer Bedingung der Seligkeit zu machen, weil unter dieser Bedingung, wie er nachgewiesen zu haben meine, unser Herr Jesus selber und die Apostel nicht hätten selig geworden sein“. Der Oberkirchenrat hob, indem er auf 1). Briedners Rat einen Unterschied zwischen amtlichem und außeramtlichem Thun eines Geistlichen aufstellte, das Absetzungsurteil auf und begnügte sich, dem Infulanten einen „gelehrten Verweis“ zu erteilen. 1876 trat S. in den Ruhestand und starb 1882. Sein Leben beschrieb seine Tochter Marie S. 1885.

Syene, nur Ez. 29, 10 u. 30, 6 genannt als Stadt im äußersten Süden Ägyptens nach der äthiopischen Grenze hin, nach alter Meinung unter dem Wendekreis des Krebses gelegen; ägyptisch Sun, bei den Kopten Suan, heute Assuan genannt; thatsächlich liegt es etwas nördlich von jenem Wendekreis unterhalb der ersten Katarakte.

Sylomore, s. Maulbeerbaum.

Sylabus, s. Rius IX.

Syllogismus praedestinatorius, s. „Prädestination“, V. S. 384, Z. 2.

Sylvestre, Päpste. 1. L., ein Römer, ist nach dem Papstkalog vom 31. Januar 314 bis zum 31. Dezember 335 Papst gewesen und hat nach seiner Heiligspredung seinem Todestage den allbekannten Namen gegeben. Ver-

bürgte Nachrichten über seine Amtsverwaltung sind sehr spärlich: er soll eine Sängerschule in Rom gegründet haben und war auf der Synode zu Arles 314 und auf dem Konzil zu Nicäa 325 durch Legaten vertreten; aber was seine Biographie im Liber pontificalis behauptet, er habe hier durch diese Legaten den Vortag geführt, ist nirgends sonst erwiesen. Und ohne allen Zweifel erfunden ist die Nachricht derselben Quelle, Sylvestre habe Kaiser Konstantin vom Auszug geheilt und getauft, an welche Nachricht man später die Sage von der Donatio Constantini (s. d.) knüpfte. So ist sein hoher Ruhm, der Gründer des Kirchenstaates gewesen zu sein, für ernsthafte Forschung hinfällig, ebenso aber auch die Anklage der Feinde weltlicher Papstherrlichkeit, er sei durch die Annahme solcher Schenkung schuld daran, daß der wahre Reichtum der römischen Kirche verloren gegangen sei. — 2. II., Gerbert aus der Aurgagne, geboren um 950 vielleicht in Aurillac, wurde im Benediktinerkloster zu Aurillac erzogen, studierte als Jüngling bei dem Bischof Otto von Rich in Spanien Astronomie, Mathematik und Musik und reiste 970 mit diesem nach Rom, wo er Johannes' XIII. Wohlgefallen erwarb. Von da ging er mit einem Rheims'er Geistlichen, dessen dialektische Kunst er bewundern lernte, nach Rheims zu Abbalter, dem Erzbischof, der sein Lehrer und Gönner wurde. Dieser verwandte ihn bald als Lehrer der Rhetorik und der freien Künste, als welcher er in kurzer Zeit hohen Ruhm erwarb. Um 980 ernannte ihn Kaiser Otto II. zum Abt des Klosters Bobbio bei Pavia, dessen Verzicht er drei Jahre lang gegen die Übergriffe der italienischen Großen ohne viel Erfolg verteidigte. Deshalb wandte er sich nach Rheims zurück und leitete dem Erzbischof Dienste in dessen politischen Verbindungen zum Vortzen des jungen Kaisers Otto III. und des französischen Thronerbers Hugo Capet. Nach dem Tode letzterer nach Abbalter's Tode nicht die Wahl Gerbert's, sondern die des Rheims'er Arnulf, eines natürlichen Sohnes des Königs Lothar. Der neue Erzbischof aber fiel von seinem Gönner Capet ab und wurde auf dessen Veranstaltung von der Synode zu Rheims 991 abgesetzt. Die Verhandlungen, von denen Gerbert einen Bericht verfaßt hat, haben großes historisches Interesse. Der biographische Satz, daß Anklagen gegen Bischöfe vor des Papst's Gericht gehörten, wurde hier verurteilt, aber von der Mehrheit unbeachtet gelassen wegen des Verfalls des Papsttums, dessen letzte Vertreter sich ohne Kennntnis göttlicher und menschlicher Dinge gezeigt hätten. An Stelle des abgesetzten wurde Gerbert Erzbischof von Rheims. Er verteidigte seine neue Stellung gegen viele Angriffe mit starken Ausfällen gegen den Papst. Aber als dessen Legat 995 endlich erschien, um in der Sache zu entscheiden, sprach sich nach vielen fruchtlosen Verhandlungen Gerbert 996 selbst nach Rom, wo er freilich nicht viel ausgerichtet haben würde, wenn er nicht Kaiser Leo III. gehabt hätte, der ihn als Ratgeber und Freund an seine Seite berufen hatte. Ob-

gleich der neuernannte Pöpsst Gregor V. ihm und seiner Sache keineswegs günstig gesinnt war, that er doch auch nichts gegen ihn, und 998 ernannte ihn sein kaiserlicher Freund zum Erzbischof von Ravenna, als welcher er sich durchaus im Sinne des Pöpsstes bethätigte. Als dieser plötzlich starb, elkte der Kaiser nach Rom und setzte im April 999 Gerbert zum Pöpsste ein. Dieser hatte in dem jungen Fürsten die Begeisterung für ein neues Cäsaren- und eine Welt Herrschaft desselben erweckt und genährt; aber wie er sich als Pöpsst zu stellen gedachte, beweist eigentlich schon die Wahl des Namens Sylvester: der einzige Pöpsst, der ihn vor ihm geführt hatte, war damals schon in aller Munde als der Empfänger der Konstantinischen Schenkung. Otto III. hat ihm die betreffenden Ländereien gelassen, muß sich aber sehr deutlich darüber ausgesprochen haben, daß er die Sage von der Konstantinischen Schenkung für eine solche gehalten und die Überlassung der Gebiete als Freundschaftsbeweis seinerseits für den Nachfolger Petri betrachtet habe, sonst hätte die in Gerberts Schriften vorhandene Schenkungs- urkunde Ottos nicht entstehen können, die man im übrigen jetzt für unecht hält. So nahm Sylvester durchaus die seitherige päpstliche Überlieferung auf, und ein förmlicher Bruch mit dem Kaiser, der unausbleiblich hätte sein müssen, wurde nur durch den frühen Tod beider verhindert. Den von ihm selbst mit abgesetzten Erzbischof von Rheims Arnulf setzte er alsbald wieder ein, indem er nunmehr das Versähen für ungesetlich, weil ohne päpstliche Zustimmung vollzogen, erklärte. Von weiteren Großthaten, wie sie Kaiser und Pöpsst einst zusammen geträumt hatten, ist nicht viel zu berichten. Denn als Otto im Jahre 1000 nach Onsen zog und am Grabe seines Freundes, des heiligen Adalbert, ein Erzbistum errichtete, wodurch dasjenige von Magdeburg an Bedeutung und Ansehen verlor, so hat das der Pöpsst eben nur geschehen lassen. Bei der Errichtung des Erzbistums Gran war Sylvester allerdings insofern beteiligt, als er Stephan dem Heiligen die Königskrone sandte und ihn zum päpstlichen Vikar ernannte; doch damit löste sich Ungarn vom Deutschen Reiche ab. In Italien hatte der Pöpsst erst recht kein Glück. Im Jahre 1001 mußten Kaiser und Pöpsst aus Rom weichen; Sylvester konnte allerdings dahin zurückkehren, starb aber schon ein Jahr nach dem Kaiser, am 12. Mai 1003. Gerbert stand bei seinen Zeitgenossen im Ruf höchster Gelehrsamkeit. Er war jedoch kein schöpferischer Geist und ging über die hergebrachten Studien nur mit höheren Kenntnissen hinaus, die er sich in Spanien in der Mathematik und Naturkunde erworben hatte. So hatte er das arabische Zahlensystem mitgebracht und in Magdeburg eine Sonnenuhr aufgestellt, auch astronomische Beobachtungen gemacht. Das genügte, um ihn in den Geruch der Zauberei zu bringen: man beschuldigte ihn des Bündnisses mit dem Teufel und erklärte sich seine erstaunliche Laufbahn mit einer dämonischen Beförderung zu den drei R: Rheims,

Ravenna, Rom. Er hat außer vielen Briefen mehrere mathematische Schriften hinterlassen. Die philosophische Schrift *de rationali et ratione* uti ist dem Kaiser gewidmet mit einer Vorrede voller Schmeichelei für den Welt Herrscher. Eine theologische Schrift *de corpore et sanguine domini*, die dem Paschasius Radbertus zustimmt, ist bald ihm, bald dem Heriger von Lobbes (s. d.) zugeschrieben worden. Seine Werke (bei Migne Bd. 137) sind herausgegeben von Olleris, Clermont 1867. Geschrieben haben über ihn Hod 1837, Bidingen 1861, Werner 1878. Die übrige Litteratur s. unter Clemens, Pöpsste. — 3. III., Johannes Bischof von Sabina, Gegenpöpsst Benedikt IX. s. d. Bd. I, S. 356.

Sylvester, Bernh., humanistischer Philosoph zur Zeit Adalarbs, ein Beispiel, wie auch im 12. Jahrh. ein die Kirche ignorierender Philosoph eine nicht nur unangesehene, sondern auch geachtete Stellung einnehmen konnte. Er war Lehrer an der von ihm zur Pflegstätte des Studiums der alten Klassiker erhobenen Schule zu Chartres und fand in der Lehre Platons völlige Genüge, vermied aber in seiner beruflichen Stellung wie als Schriftsteller jede Erörterung kirchl. Dogmen und Sagen. Seine über natürliche Dinge philosophierenden *Libri duo de mundi universitate* s. *Megacosmos* et *Microcosmos* (neue Ausgabe Jznbr. 1876) bildeten eine Lieblingslektüre seiner Zeit.

Sylvester (Silvester), Gozzolini, Stifter des Sylvestrinerordens, geboren zwischen den Jahren 1170 und 1177 zu Osimo im Kirchenstaat, erhielt nach in Padua und Bologna vollendeten Studien ein Kanonikat in seiner Vaterstadt, welches er aber, dem asketisch-stemplativen Zuge seiner Zeit folgend, als zu weltlich ausgab, um als Einsiedler in der Grotta fucile unweit seiner Vaterstadt zu leben. Wie gewöhnlich, sammelten sich um ihn Schüler, die er im Jahre 1231 in einem Kloster auf Monte Fano bei Fabriano vereinte. 1247 wurde sein Orden, dem die Benediktinerregel zu Grunde lag, päpstlicherseits bestätigt, 1662 mit dem Orden von Vallombrosa vereinigt, aber 1681 von diesem wieder getrennt und 1690 mit besonders strengen Konstitutionen versehen; so sollten z. B. die Mönche nachts Mette feiern, an jedem Mittwoch und Freitag in der Abends- und Fastenzeit sich gemeinschaftlich geißeln, an jedem Freitag und kirchlichen Festtag fasten u. s. w. Der Orden, der von einem General und Generalprokurator geleitet wird, hat sich nie über einige Provinzen Italiens hinaus zu verbreiten vermocht und ist bis auf wenige Mönchs- und Nonnenklöster zusammengeschrumpft. Die Ordenskleidung ist dunkelbraun, die des Generals violett; derselbe darf auch die Abzeichen der bischöflichen Würde anlegen.

Sylvester Prierias, s. Prierias.

Sylvestriner, s. Sylvester Gozzolini.

Sylvius Aeneas Piccolomini = Pius II., s. d.

Symbol. Das griech. Wort *σύμβολον* kommt her von *συμβάλλειν*, zusammenlegen,

eine Sache mit einer andern zusammenhalten. Gastfreunde teilten zwei einander ähnliche Stücke eines Ringes, eines Würfels, einer Scherbe zc. unter einander und vererbten sie auf ihre Kinder; dadurch, daß dieselben beim Zusammenlegen zu einander paßten, erwies sich die Echtheit der früher geknüpften Gastfreundschaft. So erhielt das Wort *συμβολον* die Bedeutung tessera, Marke, Kennzeichen. Solche Marken (*συμβολα*) erhielten in Athen die Richter beim Eintritt in den Gerichtshof, welche sie zum Empfang des Richterfoldes berechtigten. Die römischen Kaiser verteilten im Theater *συμβολα*, Marken für die öffentlichen Getreidespenden. Im militärischen Leben wurde sowohl die Fahne, das Feldzeichen, als auch die Losung oder Parole *συμβολον* genannt. Die Abzeichen der Götter hießen ebenfalls *συμβολα*, und dies Wort wurde allmählich für jedes äußere Kennzeichen für einen geistigen Begriff (Sinnbild) gebraucht.

1. Der erste, der das Wort symbolum auf das Taufbekenntnis als Kennzeichen oder Losung des Christen, durch welches er sich von Nichtchristen unterschied, anwandte, war Cyprian in der epistola ad Magnum (ep. 69 in der Ausg. von Hartel III. 2, 756). Vom 4. Jahrh. an war es dann allgemein gebräuchliche Bezeichnung für das apostolische Glaubensbekenntnis, die im M. A. Alexander Halesius auch auf das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Athanasianum ausgedehnt wurde. Als das „nostri temporis symbolum“ wollten die Verfasser der F. C. (R. 571) die Augustana angesehen wissen, und als man die lutherischen Bekenntnisschriften 1580 zur „Concordia“ vereinigte (s. d. Art. „Konfordinbuch“), übertrug sich der Name auf sämtliche in dieser Concordia enthaltenen Schriften und wurde allmählich identisch mit Bekenntnisschrift. Von den Symbolen in diesem speziellen Sinne handelt die Disziplin der symbolischen Theologie oder der Symbolik (s. d. und den Art. symbolische Bücher).

2. Aber die Theologie kennt auch das Symbol in dem allgemeinen Sinne eines äußeren sinnenfälligen Zeichens, durch welches ein Geistiges, eine Wahrheit, ein Begriff veranschaulicht und abgebildet wird. Solche Verinnbildlichung ist nicht nur dem Sprichworte, der Poesie und Kunst aller Völker eigentümlich, sondern findet sich auch in ausgedehntem Maße in den heidnischen Religionen. Nicht minder spielt die Symbolik in der alttestamentlichen Religion, welche erst den Schatten des Zukünftigen (*συμ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* Hebr. 10, 1) hat, eine große Rolle, wie sie auch im N. T. nicht ganz fehlt, besonders, wo es sich um die Darstellung der Verhältnisse des Jenseits handelt (Apokalypse). So ist im A. und N. T. die weiße Farbe das Symbol der Reinheit und Sündlosigkeit, wie sie im Himmel herrscht (Jes. 1, 18; Matth. 17, 2; 28, 3; Off 7, 13); das Öl das Symbol des heil. Geistes (Ps 45, 8; Apg. 10, 38; Hebr. 1, 8 ff.); der Sauerteig das Symbol sittlicher Fäulnis (2 Mos. 13, 3, 7; 3 Mos.

2, 11; 6, 17; Matth. 16, 6, 12; 1 Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9), während das Salz die Reinheit und Unverweslichkeit, daher die Heiligkeit des Bundes mit Gott bedeutete (3 Mos. 2, 13; Mark. 9, 49; Matth. 5, 13); das Lier ist das Symbol der Weltreiche (besonders bei Daniel und in der Apokalypse), die Taube das Symbol der Einsamkeit (Matth. 10, 16) u. s. m. Der ganze alttestamentliche Kultus, wie er von der Thora vorgezeichnet ist, ist voller Symbole, wie sich auch bei den Propheten eine Menge symbolischer Handlungen finden und nicht minder von der Zahlensymbolik (s. d.) in der h. Schrift Gebrauch gemacht wird. Auch in dem christlichen Kultus fehlt das Symbol nicht zur Verinnbildlichung der in ihm gefeierten Gemeinschaft mit Gott und ihrer unsichtbaren Güter und Beziehungen. Besonders der Kultus der griechischen Kirche ist reich an Symbolen, aber auch der lutherische kennt sie, und nur reformierte Nüchternheit verschmäht das für das darstellende Handeln unentbehrliche Symbol, degradiert aber dafür die Realitäten des Sacraments zum bloßen Sinnbild. Bekannt ist, wie sich die ersten Christen einer ausgedehnten symbolischen Zeichensprache bedienten, um den Begriff des Christen und der Christlichkeit zu verinnbildlichen.

Auch die Wissenschaft von den Symbolen in diesem Sinne, welche die in der Kunst, sowie die in den heidnischen und den Offenbarungsreligionen gebrachten Sinnbilder sammelt und ausdeutet, nennt man Symbolik. So besitzen wir eine „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ von Creuzer. F. Chr. Baur gab 1824/25 eine „Symbolik und Mythologie“ der Religionen des Altertums heraus. Die „Symbolik des mosaischen Kultus“ hat Bähr in seinem grundlegenden gleichnamigen Werke (Heidelberg 1837—39, 2 Bde.; Bd. I in 2. Aufl. 1874) behandelt, während Piper eine „Mythologie und Symbolik der christl. Kunst“ (2 Tle. Weimar 1847—51) und W. Menzel eine „Christliche Symbolik“ (Regensburg 1854; 2 Tle.) geschrieben haben. Außerdem sind die Symbole des christlichen Kultus in den Lehrbüchern der Liturgik und der Archäologie behandelt.

Symbolik ist der Name für eine Wissenschaft von Symbolen. Je nachdem man nun an die Symbole gedacht hat, deren sich die Antike oder die kirchliche Kunst bediente, oder an die Sacramente, welche als die Mysterien des Christentums dessen spezifische Kennzeichen bilden (Pseudo-Dionysius, Photius, Paresus) oder an die Bekenntnisschriften der verschiedenen Kirchenparteien (F. C. S. D. praef. § 4 symbolum nostri temporis), als deren sie untercheidende Kennzeichen und Standarten — ist für sehr verschiedene Teile der Theologie der Titel theologia symbolica im Laufe der Zeiten gebraucht worden. (S. den Schluß des Artikels Symbol). Doch hat sich im 19. Jahrhundert der ausschließliche Gebrauch des Namens Symbolik als Bezeichnung der theologischen Disziplin ausgebildet, welche die Bekenntnisschriften der verschiedenen Kirchenparteien als deren außen-

tische Erklärungen über ihre Auffassung des Christentums oder der in Christo gipfelnden göttlichen Heilsoffenbarung einer vergleichenden, wissenschaftlichen Erörterung und Erwägung unterzieht. Wohl im Anschluß daran, daß für die Genossen der altgriechischen Mythenkulte *σύμπολα πρὸς ἀλλήλους εἶναι* (Arist.) das Kennen und Bekennen gewisser Symbole die Bedingung ihres Zutritts zu jenen war, hatte sich seit Eyprian (ep. 69 ad Magnum), Rufin (expositio symb. apost.) bis zur Reformation die Bezeichnung des apostolischen, des nicänoconstantinopolitanischen und des athenasiantischen Glaubensbekenntnisses (A lex.v. Hales) als Symbole (*σύμπολον*, signum, tessera) in der christlichen Theologie immermehr eingebürgert. Die lutherische Kirche wandte alsbald diesen Begriff auf ihre Bekenntnisschriften und zwar um so mehr an, als sie in diesen testes veritatis und eine norma normata erblickte. Bei der Bedeutung, welche in den theologischen Kontroversen des 16. und 17. Jahrhunderts das rechte Verständnis der Bekenntnisschriften gewann, kam es nicht nur zu verschiedenen Ausgaben des Konkordienbuches (A. Rechenberg, Concordia latina cum appendice hist.-theol. zuerst 1677, später von Chr. M. Pass mit Einleitungen und Erklärungen 1730 u. ö.), sondern noch früher zu Versuchen der Darstellung ihres theologischen Gehaltes. Das erste Werk der Art erschien bereits 1612, L. Rechtenbach, *Encyclopaedia symbolica vel analysis l. A. etc.*, so daß nicht erst J. B. Carpzov, wie Kocholl jüngst angibt, der Vater der Symbolik durch seine *Isagogae in libr. eccl. luth. symb.* 1666 geworden ist. Das verdienstlichste Werk dieser Art von Symbolik ist J. G. Walchs *Introductio in libr. eccl. luth. symboli* 1732, welches noch heute beachtenswert ist. — Dies Werk und noch mehr deselben Verfassers *Hist. krit. Einleitungen in die Religionsfreiheit der evangelisch-lutherischen Kirche* (1730 39) und außerhalb derselben (1733 36) sind aber zugleich Marksteine eines Wandels der Zeiten. Die ruhigere geschichtliche Betrachtung der durch die Reformation, Nebenreformation und Kontrareformation hervorgerufenen konfessionellen Streitigkeiten trat zu ihrer Zeit bereits an die Stelle der zuvor mit allem Ernst und in dem Bestreben, alle Christen des Abendlandes oder doch alle Katholiken unter die Fahne des lutherischen Bekenntnisses zu sammeln, gepflegten *theologia polemica* oder *elenctica*. Die Polemik (s. d.) oder die theologische Disziplin, welche die wissenschaftliche Bekämpfung der konfessionellen Gegensätze übt und üben lehrt, war seit Chemnitz' berühmtem *Examen concilii Tridentini* (4 vol. 1665—73; Berl. 1861; verfürzte deutsche Ausg. von Benigen 1884) in zahlreichen Schriften unter mannigfachen Titeln betrieben (vgl. bes. A. br. Calov, *Synopsis controversiarum potiorum, quae eccl. Christi cum haereticis et schismaticis modernis etc. notantur* 1653, und als Gegenlag dazu A. Horenstet, *Summa controversiarum religionis*, Utrecht 1653; Bellarmin, *Disputa-*

tiones de controversiis christ. fid. adv. hujus temporis haereticos 1581 f.). Man kann fast sagen, der Betrieb der gesamten Theologie hatte seit dem sog. Augsburger Religionsfrieden 1555 unter dem Zeichen der Polemik gestanden. Dieser Eifer um das Haus des Herrn, welcher ja allerdings nicht immer ein lauterer gewesen und geblieben war, war beim Beginn des 18. Jahrhunderts nicht bloß unter dem Einfluß der irenischen Halbheiten der Schule des Calixt (Helmsiedt Königsberg) ermattet, sondern infolge der einseitigen Betonung der Herzensfrömmigkeit der Gläubigen seitens J. J. Speckers, A. S. Franckes und vor allem seitens deren Epigonen ganz erloschen, wenn nicht für schädlich erklärt. Die *theologia polemica* fristete ihr Dasein selbst unter den Vorlesungen der theologischen Fakultäten nur noch kümmerlich und wandte sich sogar mehr gegen heidnische und philosophische Beantstandungen des Christentums. Immermehr schwand seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, weil es an dem Eifer für die Wahrheit, der mit der inneren Glaubensfreudigkeit und Glaubensgewißheit stets verbunden ist, gebrach, das persönliche und selbst das anfänglich noch bleibende historische Interesse an den konfessionellen Gegensätzen. Der volle Indifferentismus der Aufklärung war weit eher geneigt, über die Perfektibilität des Christentums sich Gedanken zu machen, als mit den Verschiedenheiten des Glaubens an den einen Gott sich zu beschäftigen. Indes der Wegfall der Beschäftigung mit der Polemik und den Symbolen der eigenen Kirche machte sich doch auf dem ganzen Gebiete der theologischen Wissenschaften alsbald so nachteilig geltend, daß die Notwendigkeit, einen Ersatz zu schaffen, sich noch dem Rationalismus selber aufdrängte, sobald die fanatische Kritik die Augen für die Betrachtung der Eigentümlichkeiten historischer Größen, wie es die Kirchenparteien zweifellos sind, wieder zu öffnen begann. Das war die Brunnensfube, aus der die neuere theologische Symbolik hervorging. Der Sache nach liegt die erste Bearbeitung dieser neuen theologischen Disziplin in G. J. Planks Abriß einer hist. und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme der verschiedenen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen (1796; 3. A. 1821) vor. Ihren Namen verdankt sie jedoch erst Planks Schüler Ph. Marheineke, welcher 1810 eine christliche Symbolik oder historisch-kritische Darstellung des katholischen, lutherischen, reformatorischen und jesuitischen Lehrbegriffe herauszugeben begann (1.—3. Teil 1810—14; später Instit. symbol. 1812; 3. Aufl. 1830 und Theologische Vorlesungen Bd. III Christl. Symb. 1848). Mit vollem Rechte wandte Marheineke dabei die zuvor fast allein von der lutherischen Kirche auf ihre Bekenntnisse wie auf die öumenischen angewandte Bezeichnung der Symbole auf die analogen Dokumente aller übrigen Kirchenparteien an, um die ganze Disziplin nach ihren vornehmsten Quellen zu benennen. Dieser Name der Disziplin schließt die Heranziehung anderer kirchlicher Dokumente, welche den Aussagen der Bekenntnisse zur Illustration gereichen, wie *KKD.*, Liturgien, welt-

verbreitete Katechismen, kirchlich sanktionierte Bibelübersetzungen in keiner Weise aus. Das allein verwehrt diese die Idee der Wissenschaft wie in einem Stichwort ausprägende Bezeichnung: Privatchriften noch so hervorragender Glieder einer Kirchenpartei, die keine öffentliche Geltung erlangt haben, in anderer als subsidiarischer Weise bei ihren Erörterungen heranzuziehen. Der Mißbrauch, welchen römische Polemiker, wie Möhler, der frühere Döllinger und dann im Übermaß Janssen und seine Nachtreter zur Entstellung der protestantischen Kirchen von dem Zurückgreifen auf solche Schriften gemacht haben, sollte jeden besonnenen Bearbeiter der Symbolik davon zurückhalten, andere als authentische Erklärungen der Kirche derselben zu Grunde zu legen. Jedes Darüberhinausgehen ist Willkür und bekundet nur, daß der, welcher das thut, seine Ideen mit dem objektiven Bestande in Widerspruch weiß und sie nur mit dem Schein historischen Rechtes umkleiden will. Das kirchliche Gesamtbewußtsein jeglicher Kirchenpartei läßt sich historisch nur aus den von ihr ausdrücklich anerkannten oder doch durch allgemeinen Gebrauch sanktionierten Bekenntnisschriften mit Sicherheit entnehmen, welches deren literarische Form auch sei. In ihnen allein kommt der prinzipielle Gesichtspunkt, aus dem eine Kirchenpartei die in Christo erfolgte Heilsoffenbarung und die sie uns bezeugende Heilsbotschaft ausspricht, und aus dem im Wandel ihrer lebendigen Glieder die Reproduktion des Christentums sich vollzieht, zum prägnanten Ausdruck. Selbst in dem Falle, daß in ihnen den sekundären Quellen zufolge aus geschichtlichem Anlasse die beherrschende Grundanschauung wie in den Decreta Conc. Trid. etwas verschleiert wird, bleibt gerade das darin sich bekundende Bestreben für deren Charakter bezeichnend. Hingegen werden dadurch erst alle Äußerungen des kirchlichen Lebens einer kirchlichen Gemeinschaft vollkommen verständlich und erscheinen dem nur im rechten Lichte, welcher sich aus den Symbolen über das alle Eigentümlichkeiten hervortreibende Motiv unterrichtet hat. Deshalb war es ein genialer Griff *Marheineke's*, durch Wiederaufnahme des Namens der *theologia symbolica* für die neuentstehende Disziplin einer vergleichenden Betrachtung der Eigentümlichkeiten der verschiedenen Kirchenparteien diese in ihre normalen Bahnen zu leiten. — Im übrigen litt die Ausföhrung der Symbolik in ihrer ersten, von vielen leider fast unverändert beibehaltenen Gestalt an manchen Gebrechen. So war die Beschränkung auf die Betrachtung von nur vier kirchlichen Gemeinschaften der nachreformatorischen Zeit völlig unmotiviert, und ließ die nacheinander erfolgende Darstellung der gesamten Lehrbegriffe der Kirchenparteien oder auch selbst ihrer Glaubens- und Lebensanschauungen die Unterscheidungslehren betreffs der einzelnen Glaubenspunkte und Lebensformen nicht deutlich hervortreten noch vergleichen. Beiden Mängeln half der Leipziger Theologe *Winzer* in seiner nach diesen beiden Seiten äußerst sorgfältigen kom-

parativen Darstellung der Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchenparteien (1824; 4. A. bes. von *P. Ewald* 1882) völlig ab. Nur verfiel er in den entgegengesetzten Fehler, indem er nach einer äußerst knappen literaturgeschichtlichen Übersicht der Bekenntnisschriften der in Betracht gezogenen kirchlichen Gemeinschaften allein die Differenzlehren hinsichtlich der einzelnen Lehrstücke und dies in einer wissenschaftlich nicht motivierten Abfolge hervorhob, aber über die innere prinzipielle Einheit der Glaubensanschauungen derselben gar keine Andeutung gab. Ein drittes Hauptgebrechen der ursprünglichen Behandlung der Symbolik, die fischblütige, bloß geschichtlich referierende Darstellung der Lehren und Anschauungen aller kirchlichen Parteien wurde bei *Winzer* dadurch weniger fühlbar, daß er wenigstens bei seinen vergleichenden Übersichten die lutherischen Bekenntnisse voranstellte. Doch geschah dies nicht mit voller wissenschaftlicher Klarheit, und blieb sein Vorgang deshalb ohne Nachfolge. Darum ließ die von *Köllner* begonnene umfängliche Symbolik (Bd. I Symb. d. luth. K. 1837; Bd. II Symb. d. heil. apost. kath.-röm. K. 1844), welche für viele Pfleger der Wissenschaft noch bis tiefen Tag das Grundbuch ist, prinziplos die römische Kirche sofort auf die lutherische folgen, und erfolgte die Revue der kirchlichen Gemeinschaften meistens in dieser keineswegs geschichtlich zu rechtfertigenden Reihenfolge: griechische, römische, lutherische, reformierte, jozianianische u. a. Kirche selbst seitens der Bearbeiter vom konfessionell klaren Standpunkt (*Guericke* 1839 u. ö.; *Graul*, Unterscheidungslehren 1845; 12. A. 1891; *G. Plitt* 1875; 3. A. 1893; *G. F. Döhler* 1876; 2. A. 1890; *Rohnert*, Kirche, Kirchen und Sekten 1880; 4. Aufl. 1888. *Philippi* 1883 (von f. Sohn); *G. v. Scheele* 3 Bde, deutsch 1881 2. Aufl. 1886 in 2 Bdn.), als hätte infolge der Reformation das prinzipielle Wesen der morgenländischen und besonders der päpstlichen Kirche nicht tiefgreifenden Modifikationen unterlegen, und müßten wegen solcher Rückwirkungen auf diese nicht die sie veranlassenden Kirchen der Reformation selbst bereits aus kirchengeschichtlichem Gesichtspunkte zuerst ins Auge gefaßt werden. Es ist das um so befremdender, als die einzige Bearbeitung, welche dieser neuen theologischen Disziplin schon sehr früh von römischer Seite widerfuhr, die Symbolik *Möhler's* (1832 und dann öfters bis 1884) trotz ihrer den Romanismus etwas idealisierenden Weise, welche spätere römische Polemiker wie *Döllinger* (Kirche und Kirchen 1861) und *Rosen* nicht mehr für nötig hielten, sofort das erneuerte Betreten aggressiver Wege seitens der römischen Kirche des 19. Jahrhunderts bekundete und deshalb eine lebhafteste Bewegung in Deutschland hervorrief. Wider diese Polemik in Gestalt einer Symbolik traten *J. Chr. Baur* (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1834), *C. J. Neysch* (Protestantische Beantwortung der Römischen Symbolik 1834. 35) und viel später *C. Sartorius* mit derselben ein Fragment gebliebenen trefflichen Schrift *Soli Deo gloria* (1859; wieder aufgelegt 1896)

auf. Der sich seit 1848 und noch mehr seit 1870 steigende Uebermut Roms führte zum erneuten Erscheinen von Handbüchern der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche (A. Hase 1862, 5. Aufl. 1890; P. Tschadert 1887). Da aber beide Bearbeitungen im *artificialis stantis et cadentis ecclesiae*, der Rechtfertigungslehre, nicht fest sind und infolgedessen ihre Befreiung Roms nicht, wie die durch Sartorius, von wahrhaft evangelischer Begeisterung getragen wird, so haben sie für die Pflege der Symbolik nicht die entsprechende Frucht getragen. Ebenso gereichte dieser die durch die Kämpfe um die Union hervorgerufene umfangreiche Litteratur nur mittelbar und nur in einzelnen Punkten zu einer Förderung und Vertiefung. Am wenigsten geschah dies und konnte das geschehen durch die Vertreter einer dogmatischen oder gar absorptiven Union (C. J. Nitsch; J. Müller; Heppe; Hundeshagen; Schenkel); mehr durch die im Zusammenhang damit hervorgerufenen Untersuchungen über die prinzipielle Verschiedenheit der deutschen und der schweizerischen Reformation (Schweizer, D. protest. Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerh. d. ref. K. 2 Bde. 1854—56; Schnedeburger, Vergl. Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs. 2 Bde. 1855. — Nudelbach, Reformation, Lutherium und Union 1839; J. Stahl, D. luth. K. und d. Union 2. Aufl. 1866). Denn in diesen wurde die Ansetzung gegeben zur Feststellung des prinzipiellen Wesens der beiden protestantischen Hauptparteien.

Die bisherige Art der Behandlung der Symbolik läßt dieselbe namentlich durch die Abfolge, in der sie die kirchlichen Gemeinschaften zeichnet, nur als eine geschichtliche Orientierung über deren — nach manchen Darstellern wohl gar an sich gleichberechtigte — Eigentümlichkeiten erscheinen. Bei dieser ihrer fast rein deskriptiven Haltung konnte aber mit einem gewissen Recht die Frage entstehen, ob die in ihr übliche alleinige Beschränkung auf den Bekenntnischarakter der kirchlichen Gemeinschaften nicht einseitig und darum wissenschaftlich ungenügend sei. Die Bejahung dieser Frage mußte sich aber einer theoretiſchen Zuleute nähern, welche in allen Religionen einschließlich des Christentums ihrem wesentlichen Ursprung nach nur einander gleichwertige Phänomene des psychologischen Triebes der Menschen, ihren Lebenszweck in richtige Verhältnisse zum allgemeinen Weltzweck zu setzen, erblickt und demgemäß in Sakrament, Confucius, Zoroaster, Buddha, Moses, Jesus und Mohammed eine Reihe von Repräsentanten des religiösen Genius der Menschheit schätzt (Nitsch, L. v. d. N. u. B. III § 27). Bei einer derartigen Betrachtungsweise, welche die christliche Theologie nur zu einem bislang vor allem gepflegten Teile der allgemeinen Religionswissenschaft (Mar Müller) herabsetzt, muß man, wenn man es auch etwas anders ausdrückt, zu der Lehre des Nationalisten von Ammon von der Perfektibilität des Christentums zurückfinden und es als Aufgabe der sich nunmehr zur allgemeinen

Religionswissenschaft erweiternden Theologie ansehen, die allen Religionen zu Grunde liegenden vollkommenen religiösen Vorstellungen immer reiner herauszuarbeiten (Trötsch, Br. Jahrb. 1897). Eine Folge dieser Art, das Christentum nur als ein Produkt, wenn auch das bislang vollendetste des menschlichen Seelenlebens zu werten, ist es, das christliche Dogma, welches ja bloß unter dem Einfluß des Hellenismus und infolge des Werdens des Christentums zu einer Bußreligion mittels Aufstellung des Neutestaments. Kanons entstanden sein soll, seit der Reformation in Auflösung befindlich anzusehen, so daß nunmehr die unmittelbaren Impulse des religiösen Seelenlebens ungehindert theologisch definiert werden können (Harnack, Pastan). Notwendigerweise muß es dieser theol. Richtung weit wichtiger erscheinen, bei der Betrachtung der kirchlichen Gemeinschaften auf deren äußere Erscheinung und ihr kirchliches und kultisches Gebaren als auf deren prinzipielle, in den Symbolen bekundete Auffassung der göttlichen Heils offenbarung in That und Wort zu achten. Für die von ihr demgemäß erstrebte Entwerfung eines kulturhistorischen Gesamtbildes des kirchlichen Lebens der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften will dann freilich der übliche Name der so veränderten theologischen Disziplin: Symbolik nicht mehr passen. Man empfiehlt deshalb den Namen „Konfessionskunde“ (Kattenbusch, Lehrb. d. vergleichb. Konf. Bd. I d. orthodoxe anatol. Kirche 1890—92. Heinrich (Enchiridion); Loofs). Dieselbe ist nur eine Erneuerung der einst von Schleiermacher (Theol. Studium § 232 bis 50) vorgeschlagenen kirchlichen Statistik als äußerliche Beschreibung des derzeitigen Zustandes der gesamten Christenheit. Bei Kattenbusch umfaßt auch die Darstellung des Dogmas der orthodoxen Kirche unter den dieser gewidmeten 485 Seiten nur 78 Seiten. Da bei dieser Auffassung der Symbolik die nach der Mundart der Feuilletons als Konfessionen bezeichneten kirchlichen Gemeinschaften weit mehr bloß als soziale Korporationen und Kultgenossenschaften, denn als Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaften und nach ihrer Bedeutung für die Heilsökonomie ins Auge gefaßt werden, so muß sie von der offenbarungsgläubigen Theologie notwendigerweise abgelehnt werden. — Nun litt die bisherige Behandlung der Symbolik an einer inneren Unklarheit. Gleichviel, ob man durch Unterscheidung eines allgemeinen und eines besonderen Teiles den Gesamtcharakter der verschiedenen Kirchenparteien neben deren Glaubens- und Lebensanschauungen im einzelnen dem Leser zu vergegenwärtigen strebte (Guericke, Dehler), oder mehr Wert darauf legte, die geistliche Physiognomie der kirchlichen Gemeinschaften in ihrer Einheitslichkeit und Gesamtheit zur Anschauung zu bringen wie noch die neuesten Bearbeiter v. Schuele, D. Schmidt, 1890; A. Müller Eigen. 1896, so war doch der letzte Zweck der Symbolik der, daß verschiedene prinzipielle Wesen der in ihrem Bekenntnis differierenden Teile der Christenheit klarzulegen und deren Eigentümlichkeiten

in ihrem Zusammenhang damit in wissenschaftlicher Weise zur Erkenntnis zu bringen. Eben deshalb schlägt der frühere Göttinger Kirchenhistoriker W a g e n m a n n (Theol. K.E.) für die Symbolik die Bezeichnung „konfessionelle Prinzipienlehre“ vor. Aber anstatt die Erkenntnis des prinzipiellen Wesens der vorhandenen Kirchenparteien erst als das Ergebnis der wissenschaftlichen Vergliederung und Erörterung der im Laufe ihrer Bildung als Urkunden ihrer Erfassung der offenbarten Heilswahrheit entstandenen Symbole und gleichwertigen Zeugnisse hervortreten zu lassen, gehen die bis jetzt vorliegenden Bearbeitungen der Symbolik nach der Weise der alten Polemik aprioristisch von einer vorausgesetzten Anschauung über die verschiedenen Prinzipien der Kirchenparteien aus. Da jedoch die theologische Wissenschaft keine andere Disziplin besitzt, der die Erkenntnis der konfessionellen Prinzipien als ein Lehrsatz entnommen werden kann, so erregen die bezüglichen Ausführungen, wie viel Richtiges sie sonst auch enthalten, im Leser das unbehagliche Gefühl wissenschaftlich nicht begründeter Voraussetzungen, ebenso wie die entsprechenden Ausführungen in den Prolegomenen mancher Dogmatiker (z. B. bei Twissen und Martensen). Es kommt daher darauf an, der Symbolik eine solche Gestalt zu geben, durch welche sie das wirklich leistet, was sie als vergleichende Darstellung der verschiedenen gegenwärtigen Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaften nur zur Aufgabe haben kann, nämlich einen wissenschaftlichen Nachweis des verschiedenen prinzipiellen Wesens der kirchlichen Gemeinschaften und deren eigenen Erklärungen und Urkunden. Ihr Material bleibt dann ganz und gar ein historisches; aber dessen Durcharbeitung hat den systematischen Zweck, das treibende Motiv der Eigentümlichkeiten des Bekenntnisses jeder Kirchenpartei festzustellen und aus dessen Erkenntnis hinwiederum die Gesamtheit ihres eigentümlichen geistlichen Lebens verständlich zu machen. Um das leisten zu können, muß die Symbolik einen summarischen Überblick über die Entstehungsverhältnisse der Kirchen und ihrer Bekenntnisse, zweitens eine vergleichende Übersicht der Auffassung der Hauptpunkte des christlichen Glaubens und Lebens seitens derselben und drittens eine darauf begründete Zeichnung des prinzipiellen Wesens einer jeden als der Potenz geben, durch welche sich deren ganze Kirchengestalt gleichsam innerlich erläutern läßt. Durch einen derartigen Ausbau der Symbolik kann dieselbe in Wahrheit zur konfessionellen Prinzipienlehre werden und ihre feste Stelle im Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaften erhalten. Dann ist sie nicht mehr bloß eine Hilfswissenschaft der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie es selbst noch im Böklerischen Handbuch erscheint, sondern ein integrierendes Glied der systematischen Theologie. Als solche ist sie die Basis, auf der sich als ihrer kirchlichen Grundlage die Glaubens- und die Sittenlehre in der Einheit mit dem konfessionellen Bewußtsein der Kirche frei bewegen kann. Der in solcher Weise verfahren-

der Symboliker kann sich natürlich nicht versucht fühlen, aus der Vogelperspektive des konfessionellen Indifferentismus die vorhandenen Kirchenparteien in kühlster Objektivität nebeneinander zu stellen. Er wird vielmehr von der Betrachtung seiner eigenen Kirche überall ausgehen, um durch die durchgeführteste Vergleichung das Verhältnis der übrigen am Faden der nachreformatorischen Kirchengeschichte vorgeführten kirchlichen Gemeinschaften im Einzelnen und im Ganzen zu der seinigen zur Erkenntnis zu bringen und zu bestimmen. — Vgl. Rössgen, Symbolik 1897.

Symbolische Bücher (libri symbolici) oder Bekenntnisschriften sind diejenigen litterarischen Dokumente, in welchen die einzelnen Kirchengemeinschaften den authentischen Ausdruck ihres Glaubens und ihrer Lehre sehen und welche ihre dogmatische Eigenart repräsentieren gegenüber den übrigen christlichen Sonderkirchen. Über ihre grundlegende Bedeutung für das ganze kirchliche Leben, wie über ihren normativen Charakter für die öffentliche Lehre einer Partikularkirche ist schon in dem Art. „Bekenntnis“ die Rede gewesen. Die altkatholische Kirche kannte wohl ein „Symbol“ als Unterscheidungs- und Kennzeichen des Christen in der ihm umgebenden heidnischen Welt, wie auch als „Glaubensregel“ gegenüber der Häresie, aber noch keine symbolischen Bücher in dem heutigen Sinne. Letztere sind erst mit der Reformation entstanden, welche auch die römisch-katholische Kirche zwang, ihren Anspruch, „die Kirche“ z. z. zu sein, thatsächlich einzuschränken und sich gegenüber den neuentstandenen Konfessionskirchen ebenfalls als eine Partikularkirche abzugrenzen. Sie that das durch die *canones et decreta concilii Tridentini* (vgl. Tridentinisches Konzil), ihr hauptsächlichstes symbolisches Buch, welches den Schlüssel ihrer Entwicklung aus einer katholischen in eine römisch-katholische bezeichnet. Neben demselben find der *Catechismus Romanus* (s. d.) und die *Professio fidei Tridentinae* nur symbolische Schriften zweiten Ranges. Den Abschluß der römisch-katholischen Symbolbildung überhaupt bildet das *Vaticanium* mit seiner Konstitution *Pastor aeternus* vom 18. Juli 1870, welche den unfehlbaren Papst zur alleinigen Norm und Quelle der Kirchenlehre macht. — Auch die griechische Kirche, welche bis zum 16. Jh. nur ein Symbol, das *Nicaeno-Constantinopolitanum* ohne das *chloque* (s. d.), kannte, zu welchem die Beschlüsse der 7 ökumenischen Synoden des Altertums ergänzend hinzutraten, bildete erst besondere symbolische Schriften sekundären Ansehens, als die Wellen der reformatorischen Bewegung auch an ihre Gestade schlugen. Die wichtigsten sind die *Confessio orthodoxa* des *Petrus Mogilas* (s. d.), die *Confessio Dosithej* (*aspis orthodoxias*, s. d. und *Dositheus* 2) und die *homologia tēs ανατολικής εκκλησίας τής καθολικης και απογολικης* des *Metrophanes Krito-pulos* (s. *Kritopoulos*), außerdem die allerdings schon aus dem 15. Jh. flammende *Confessio Gennadij* (s. *Gennadius* 3). Die symbolischen Bücher der griechischen Kirche hat Kimmel

herausgegeben: *Libri Symbolici ecclesiae orientalis* ed. E. J. Kimmel, Jen. 1843 (vgl. dessen *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, 2. Ae. Jena 1850 und *Wilh. Gass*, *Symbolik der griech. Kirche*, 1872). Gesamtausgaben der römisch-katholischen Bekenntnisschriften besitzen wir von Danz (*Libri symbolici ecclesiae romano-catholicae*, Weimar 1835–39), Streitwolf und Lener (*Libr. symb. eccl. cath. conjuncti atque notis proleg. indicibusque instructi*, Götting. 1835–46) und Heinr. Denzinger (*Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a concill. oecumen. et Summ. Pontificibus emanarunt* Würzburg 1856; 6. ed. 1888). — Die symbol. Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche sind in dem sogen. „Konfordinbuche“ zusammengefaßt (s. d. und die Einzelartikel). Die unzähligen Einzel- und Gesamtausgaben derselben siehe in Guericke's Allg. christl. Symbolik, 3. Aufl. S. 78 ff. und in der besten latein-deutschen Ausgabe derselben von F. L. Müller, 1. Aufl. Stuttgart 1847; 7. Aufl. Gütersloh 1890 mit reichem kritischen Apparat, historischen Einleitungen und ausführlichen Registern, welche auch die Seitenzahlen der oft ebierten Rechenberg'schen und der Walch'schen Ausgabe am Rande gibt. — Über die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, welche keine all-gemein anerkannten symbolischen Bücher kennt, siehe d. Art. „Reformierte Kirche“ 3. Die bisher beste lateinische, 28 Bekenntnisschriften enthaltende Gesamtausgabe derselben ist die von F. A. Niemeyer (*Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig 1840) die beste deutsche Sammlung die von E. G. A. Böckel (*Bekenntnisschriften der ev.-ref. K.*, Leipzig 1847; 32 Symbole). Vgl. auch H. Hepp, *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche Deutschlands*, Elberf. 1860 und die reichhaltige Zusammenstellung in Schaff's Bibl. symbol. eccl. univ. III. 193 ff. Angekündigt ist von Professor Müller in Erlangen: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. In den Originaltexten mit histor. Einl. u. ausführl. Register, Leipzig bei A. Deichert. — Die symbol. Bk. der christl. Sekten sind in den die behandelnden Artikeln angeführt, wie dies Werk auch über sämtliche einzelnen Symbole der verschiedenen Kirchen besondere Art. enthält. Vgl. übrigens auch den Art. „confessio“. Im übrigen muß auf die Lehrbücher der Symbolik von Guericke, Ohler, Herm. Schmidt, Nösgen u. verwiesen werden.

Symbolzwang, s. d. Art. „Bekenntnis“, Bd. I, S. 346 ff. und „Lehre“ Bd. IV, S. 209 ff., wo die Fragen über Lehreinheit, Lehrfreiheit, Lehrreinheit, Lehrzucht ausführlich besprochen sind.

Symeon, s. Simeon und Simon.

Symeon, Stylite, s. Simon 17.

Symmachianer hießen nach Ambrosianer, Philastrius und anderen Schriftstellern in der alten Kirche die im Abendland während des 4. Jahrhunderts vertretenen Jüdischchristen oder Ebioniten und zwar nach Symmachus (s. d. 2

und Bd. I S. 430 a), dessen große Bedeutung für die Sekte der Ebioniten in diesem Sprachgebrauch klar zum Ausdruck kommt.

Symmachus, Papst von 498–514. Die Geschichte seiner Wahl und des Streites mit seinem Gegenpapst Laurentius ist ausführlich in dem Art. über den letzteren dargestellt, s. Bd. IV, S. 186 b. Erwähnt sei noch, daß Ennodius von Pavia (s. d.) in seiner *Schuldschrift* *Libellus adversus eos, qui contra synodum scribere praesumpserunt*, jenen Satz der Synode, daß das Gericht über den Papst Gott vorbehalten sei, noch eingehend begründet hat. Die Gegner ruhten auch nach dem Rückzug des Laurentius nicht, und aus ihren Kreisen stammt eine anonyme Lebensbeschreibung des Symmachus, die in ihrem Inhalt der päpstlichen im liber pontificalis entgegenge setzt ist. Um ähnliche Streitigkeiten künftig zu verhüten, ließ Symmachus durch eine Synode im Jahre 502 aussprechen, daß Laien jede Einmischung in die Papstwahl verboten sei. Die Geschichte der Stadt Rom rühmt des Symmachus Fürsorge für neue Kirchenbauten und prächtige Aus schmückung derselben.

Symmachus, Quintus Aurelius, von edler Geburt und Vetter des Bischofs Ambrosius, römischer Redner und Epitolograph, war einer der letzten Verteidiger des Heidentums gegen das Christentum. Von ausgezeichnete Bildung, sittlicher Reinheit und großer Gelehrsamkeit, zugleich in hohen Staatsstellungen (384 praefectus urbis, 391 Konsul in Rom) war er gewiß nicht ungeeignet, in dem letzten Entscheidungskampfe eine Führerrolle zu übernehmen. Besonders eifrig, wenn auch erfolglos, war er bemüht, die Wiederaufstellung des auf Befehl des Gratianus (s. d.) aus dem Senatssaale entfernten Viktoraltares, an dem alle Eide geschworen worden waren, zu erreichen (S. f. Oratio pro ara Victorae). Sowohl Gratianus wie sein Bruder und Nachfolger Valentinian II. lehnten die Bitte ab, letzterer besonders unter dem Einflusse des Ambrosius, der um dieser Angelegenheit willen eine sehr interessante Fehde mit seinem Vetter hatte. Ebenso bekämpfte Ambrosius den Inhalt der beim Kaiser von Symmachus im Jahre 384 eingereichten bekannten Relationes, in der er den Kaiser um Zurücknahme der von Gratianus gegen das Heidentum erlassenen Verordnungen bat, sowie ferner darum, zwischen der religio imperatoris und der religio urbis zu unterscheiden; die Autorität der Vergangenheit müsse maßgebend sein, zumal der alte Kultus des alten Rom die Welt unterworfen habe, und die Hungernot von 383 eine Strafe der beleidigten Götter sei. Ambrosius schrieb dagegen zwei Episteln, unter deren Eindruck Prudentius (s. d.) sein polemisches Werk in Hexametern: *II libri contra Symmachum* verfaßte. Erwähnt sei schließlich, daß der Häretiker Helvidius imitator Symmachi genannt wurde und daß Symmachus den gegen Bonifatius I. aufstretenden Gegenpapst Eulalius (s. d.) unterstützt hat.

Unter seinen 8 bruchstückweise erhaltenen Reden (ed. Mai in der Ausgabe Cicero ad republica 1846) befinden sich 3 Vorträge auf Valentinian I. und Gratianus, aber eben nur unvollständig erhalten. Seine Briefe, gesammelt von seinem Sohne, sind in 10 Büchern, in deren letzteren die Relationen enthalten sind, vollständig erhalten (zum erstenmale ed. Juretus Paris 1580 und 1604). Seine amtlichen Schreiben gab Meyer (Leipzig 1872) und seine sämtlichen Werke kritisch untersucht Seck in 6 Bb. der Monum. Germaniae historica (Berlin 1883) heraus. Über Symmachus s. Morin (1847) und Cajon (1868).

Sympathie, s. Zauberei.

Symphorianus, Name mehrerer Märtyrer, darunter am berühmtesten der um 180 zu Autun um seines standhaften Bekenntnisses willen getödete, der, ein Jüngling in der Blüte seiner Jahre, sich weigerte, den Kult der Cybele mitzumachen und auf dem Weg zur Einrichtung von seiner Mutter zur Treue ermuntert wurde. Sein Tag ist der 22. August.

Symphorosa, eine Witwe mit 7 Söhnen, die, nachdem schon ihr Mann Gethulius den Märtyrertod erlitten, in Tribur wegen ihrer Weigerung, den Göttern zu opfern, ertränkt wurde, worauf ihre Söhne gleichfalls in der verschiedensten Weise getötet worden sein sollen. Ihr Tag ist der 18. Juli.

Synagoge, 1. Versammlung, meist Versammlungsort der jüdischen nachexilischen Religionsgemeinde sowohl in als außerhalb Palästina; so oft *συναγωγή* (Schule) im N. T.: Apg. 13, 43; Jak. 2, 2; Efb. 2, 9; 3, 9 (von Personen); Luf. 4, 31–33; 6, 6; 7, 5; Mark. 1, 21, 23; Matth. 12, 9 (Kapernaum); Mark. 6, 2; Matth. 13, 54; Luf. 4, 16–28 (Nazareth); Joh. 18, 20; Apg. 6, 9 (Jerusalem); Apg. 24, 12; 9, 2, 20; Luf. 13, 10 (unbestimmt vom Versammlungsorte); oft auch auf Pauli Missionen: Apg. 13, 5, 43; 14, 1; 17, 1, 10, 17; 18, 4, 7, 19, 26; 19, 8 vgl. 9, 20. Des Josephus (antiqu. XVI, 6, 2) *σάββασιον* (Sabbatshaus) ist wohl auch = Synagoge; tal-mudisch meist bet hakkeneseth daneben bet moed (Zeugnis- und Stifths Haus), bet tephillah (Gebetshaus). — Die ältesten christlichen Versammlungen und Versammlungsorte knüpften an die jüdischen Vorbilder an: Jak. 2, 2; Apg. 3, 11; 5, 12; die jamaritanischen Synagogen sind Parallelen der jüdischen.

2. Zweck der Syn.: sie sollten Ayle und Pflegenstätten des theokratischen Ideales, der durch Moiss Namen begifteten Gesetzesbestimmungen und geschichtlichen Überlieferungen, der seit dem babyl. Exile ausgebildeten Legalität und Kasuistik, der dem „unreinen“ Heidentum gegenüber geltend gemachten Erklärbarkeit sein; als schwacher Ersatz für den an einen Ort (Jerusalem) gebundenen glanzvollen Jehovakultus dienten sie außerhalb (Diaspora) und innerhalb (kleinere Städte und Flecken) Palästinas der Erhaltung und Verbreitung des jüdischen Geisteserbes (Gesetz und Recht); sie waren Schulen und Andachtsstätten für

Erwachsene und Kinder (vom 6. Jahre an zugelassen, vom 13. Jahre an verpflichtet zum Besuche), für erstere auch Gerichtshöfe niedriger Instanz (vgl. Matth. 5, 22a) mit dem Rechte sofortiger Strafverurteilung (Matth. 10, 17; 23, 34; Mark. 13, 9; Luf. 12, 11; 21, 12; Apg. 9, 2; 22, 19; 26, 11; s. Synedrium). Nur im un- eigentlichen, alexandrinisch gemünzten Sinne kann die Thätigkeit der Synagogen mit Philo (Mangey II, 458. 168. 630 f.) als *philosophie* bezeichnet werden (vgl. Sprüche Sal. 9, 10; 1, 7; Psalm 111, 10).

3. Anfänge der Syn. Der Talmud (Antefos, Jonathan) führt sie zurück bis auf die Erzväter (ohne jeden Textanhang) oder Moses (gewaltthame Deutung von 5 Mos. 31, 11: „Gesetzesvorlesung“) oder Elia (2. Rön. 4, 23: Einlegung von regelmäßigen Neumonds- oder Sabbatgottesdiensten). Möglich ist die Entstehung im Exile: die Stimmung der im Lande der Unreinheit Festgehaltenen, ihre Sehnsucht nach dem Heiligtume der Heimat und der Ingrimmt gegen die heidnischen Sieger, die Einskehr in sich und die innere Kämpfe zu dem Retter Jehovah, der einst wunderbar geholfen (Ps. 106, 6 ff. 21 ff. 43–47; 107, 2, 10 ff.) mögen zur gemeinsamen Andacht, Fußübung, Erinnerung an des Volkes große Vergangenheit viele gedrängt haben; buchstäblich verstanden und übte man 5 Mos. 6, 7 ff. und buchstäblich meinte man Psalm 1, 2 („Tag und Nacht reden vom Gesetze Gottes“) doch wohl schon im Exile, nicht erst nach ihm. Esra und seine große Syn. sind sagenhaft, doch Nehemias und Esras gottesdienstliche Verordnungen, etwa 450 v. Chr., sind bezeugt Nehem. 8, 3, 8 f.; 13, 15–20; Esra 7, 10, 25. Eb Apg. 15, 21; Matth. 23, 2 die von Philo (II, 630, 167 f.) bezeugte Tradition, „Moses“ habe synagogale Anordnungen getroffen, bestätigt wird, ist nicht klar. Aus Joseph. bell. VII, 3, 3 zu folgern, daß Syn. erst in der Zeit des Sprers Antiochus Epiphanes in Palästina sich bildeten im Gegensatz zur heidnischen Despotie, ist irrig: Josephus kommt nur selten und gelegentlich (gerade wie Philo) nebenbei auf die Syn. zu sprechen (antiqu. XIV, 10, 28; Apion II, 17–19).

4. Gründung und Erhaltung einer Syn. lag meist den Ortsgemeinden, einzelnen Korporationen (z. B. Apg. 6, 9; Libertiner, Cyrener, Alexandrer, Cilicier, Kleinasiaten) haben in Jerusalem als Landsmannschaften für ihre Volksgenossen und deren Rabbinenschüler besondere Syn.), reichen Privatpersonen (als Schenkgebern) ob; daß Luf. 7, 5 ein heidnischer Hauptmann als Stifter einer Synagoge erscheint (er ist kein Proselyt), darf nicht befremden, denn die Unreinheit des Stifters und seines Geldes wurde durch die jüdische Weihe des Hauses getilgt. — Die Zahl der Syn. ist sehr groß gewesen; in Jerusalem allein, obgleich dort der Tempeldienst bestand, zählten Rabbinen 460–480 Syn.; in Jesu Zeiten hatte sicher jeder kleine Ort mindestens eine Syn. Talmudisten bezeichnen als „Gemeinde“ schon jeden Zusammenschluß von „zehn“ erwachsenen Juben; Mehrzahl der Synagogen ist für Damastus Apg. 9, 2, 20 (vgl.

Josephus bell. II, 20, 2) und Rom (4 Synagogen, zwei nach Augustus und Agrippa benannt, Alexandrien, überhaupt für größere Städte auch der Diaspora bezeugt.

5. Einrichtung. An hochgelegenen Plätzen, nahe den verkehrsreichen Thoren und Hauptstraßen wurden sie gebaut: Sprüche Sal. 1, 20 f.; Luf. 4, 29 (innerhalb der Stadtmauern); Nehem. 8, 3 f. (breite Straße an einem Hauptthore): kleine rechtwinkelige Säle, mit Säulenhallen griechischer Ordnung, ohne besonderen (erst von den Talmudisten erdichteten) Schmuck der Wände und Geräte, keineswegs Nachbildungen des Tempels; ein erhöhter Stuhl war für den Vorleser der Feil. Schrift, ein Schrank zur Aufbewahrung der Bücherrollen, eine Doppelreihe von Sigen für die beiden getrennt sitzenden Geschlechter vorhanden (Philo II, 458. 476. 630; Menan, Leb. Jesu S. 70 f.). Die erhöhte Lehrkanzel ist schon Nehem. 8, 4; 9, 4 und die Ehrenplätze in deren Nähe Matth. 23, 2. 6 (προτοκαθεδρίας) bezeugt. Nicht gleichbedeutend mit Syn. sind die oft genannten προσευτήρια (so Philo II, 168) oder προσευαί = Betplätze „unter freiem Himmel und Bethäuser überdacht“: Philo II, 535; Joseph. ant. XIV, 10, 23; vita 54; Juvenal 3, 296; Apg. 16, 13, 16; sie liegen immer außerhalb der Stadtmauern, tief d. h. am fließenden Wasser, am Meere oder Seegründe, weil vor dem Gebete die Hände abzuwaschen waren; sie sind teils Erbs für fehlende Syn., teils Gebetsstätten neben (d. h. trotz der vorhandenen städtischen) Synagogen. — Ebenfalls nicht gleichbedeutend mit Syn. sind die „Schulen“ der Soferim (Schreiber) d. i. Schriftgelehrten; sie sind nicht die einfachen Volkslehrer, die schlichten Leviten, die nach Esra und Nehemias Befehlen im Gottesdienste aus „Gesetz und Propheten“ vorlasen; sondern sie vertreten eine höhere (rabbinische) Gelehrsamkeit, die schon Sirach 38, 25 ff. 37 bis 39; 39, 1—15 als ehrenvollsten Beruf schildert und rühmt; die Soferim sind nicht überall zu Hause, wo eine Synagoge steht (Nazareth hatte wohl eine Syn.: Luf. 4, 16 ff., doch nicht eine Gelehrtenschule: Joh. 1, 46, in der man sich den Rabbittitel erwerben konnte Matth. 23, 7 ff.; Joh. 3, 2; Menan, Leb. Jesu 15); sie scharten sich in großen Städten um große Gelehrte (Samuel 3, B. Apg. 3, 31; 22, 3; vgl. Luf. 2, 46; 11, 52; Matth. 23, 2. 5. 10. 24), um nach mehrjährigem lateinischen (Luf. 2, 46) Unterrichte Soferim (d. i. Genossen) und noch später Rabbinen (d. i. selbständige Meister) zu werden. Die Sage von „Esra's großer Synagoge“ hat diese Soferim im Auge als Sammler und Redaktoren der heiligen Bücher, als Abschreiber derselben in der aus Chaldäa übernommenen Quadratschrift, als Neubegründer eines uralten das bürgerliche und religiös-sittliche Leben umspannenden Mosaismus (Esra wird gerade zum Antitypus Moses).

6. Beamte. a) Der Vorsteher, dessen hakenförmige, ἀγκυραειδής; Matth. 5, 22, 35—38; Luf. 8, 49; 13, 14; Apg. 13, 15; 18, 8, 17, d. i. ἄρχων τῆς συναγωγῆς. Er hatte Vorleser und

freiwillig sich meldende Sprecher aufzurufen, etwaige Diskussion zu leiten, auf Würde und Ordnung in jeder Hinsicht zu achten. Anstößiges zu rügen, vgl. Luf. 13, 14. — b) Die Ältesten: Luf. 7, 3 προβύτεροι sekenim; schon seit Moses Zeiten (2 Mose 3, 16; 4 Mose 11, 16) und noch in der ersten Christengemeinde (1 Tim. 4, 14; Apg. 11, 30; 14, 23; 15, 2 ff.; 16, 4) hochangesehen (feierliche Formel Apg. 5, 21); als προεστώτες, ποιμένες heißen sie auch im weiteren Sinne ἀρχισυναγωγοί (pluralisch wie ἀρχιεπίς d. h. deren Verwandte, Anhänger) Mark. 5, 22; Apg. 13, 15, sofern sie stimmberechtigte Beisitzer des Vorlesenden waren (vgl. 1 Tim. 5, 17a); vielleicht lag ihnen die Sorge für Almosen und Steuern ob; — c) der Vorbeter und Vorleser (Sazzan), der außerdem den Briefwechsel mit auswärtigen Gemeinden und das Botenamt in der eigenen Gemeinde (legatus), besorgte. — d) Der Aufwärter (Diener, διακόνος Luf. 4, 20), der die heiligen Bücher dem Vorleser reichte und später wieder abnahm, den Saal öffnete, reinigte, schloß, auch (nach Matth. 5, 25?) das Strafamt an den zu körperlicher Züchtigung Verurteilten versah (so Matth. 10, 17; 23, 34; Mark. 13, 9; Luf. 12, 11; 21, 12; Apg. 22, 19; 26, 11). Die Syn. als religiöse und zugleich juristische anerkannte Körperlichkeit iakhte Beschlüsse und verhängte Strafen, die für die Einzelgemeinde bindend und sofort vollziehbar waren, vgl. Matth. 5, 22a.

7) Zeit und Ordnung des synagogalen Gottesdienstes. — Die Versammlungen aller religiös Mündigen (vom 13. Lebensjahre an, vgl. Luf. 2, 42), denen das Mitbringen von (mindestens 6 jährigen) Kindern freistand, fanden statt: an allen Festen, Sabbaten, am 2. und 5. Wochentage (Montag und Donnerstags) waren die Markttage, also Hauptverkehrs- tage nach und in der Stadt); um die religiöse Einheit der zerstreuten Juden mit der Hauptstadt und dem Tempeldienste herzustellen, wurden die Hauptgebete und Vorlesungen (als geistige Opfer) in die jerusalemischen Opferstunden verlegt. — Verlauf der zwar feierlich ernst, aber durch Gehen und Kommen der nicht den ganzen übermäßig lange dauernden Gottesdienst abwartenden sowie durch freie Diskussion oder erbauende Ansprachen angeregter Teilnehmer immerhin lebhaft bewegten Versammlungen war festbestimmt: Philo II, 458. 476. 630. 168. Nach Alter und Geschlecht setzten sich die Zusammenströmenden in ihre Bankreihen, in anständiger Haltung, schweigend außer wenn jemand sich zum Worte meldete, um zu dem Vorgelesenen etwas erläutern hinzuzufügen; die vorderen Plätze belegten die Ältesten und Vorsteher (oder auch Ehrgeizige und Wohlhabende? Matth. 6, 2. 5; 23, 6; Sal. 2, 2—6: einer der anwesenden Ältesten (oder Priester) liest nach gemeinsamem Gebete zunächst aus „dem Gesetze“ vor (die 154 Parabsen d. i. Lesabschnitte der moaischen Thora sollten binnen 3 Jahren durchgenommen werden, da „jeder die Gesetze hören und genau kennen“ sollte); Vers für Vers wurde (in der Landessprache,

also später aramäisch und griechisch) erläutert und erbaulich angedenket („Midrasch“ von darasch „eingehend untersuchen“ vgl. Esra 7, 10. 25; Neh. 8, 8. 12b); nach Gemeindevorlesungen wurden prophetische Stellen (Apg. 13, 15) d. i. Haphtaren, auch Abschnitte aus anderen kanonischen Schriften (Megilloth-Rollen) verlesen und disputatorisch oder katechetisch (Luk. 2, 46; 1 Kor. 14, 3. 6. 12. 19; Sirach 39, 1 ff.) besprochen; Vorleser und Ausleger waren meist verschiedene Personen, jeder Jude hatte ja das Recht, zur Erbauung und Belehrung sein Wissen und seine Erfahrungen mitzuteilen (durch Aufstehen meldete man sich zum Worte Luk. 4, 16b); die „bis zum späten Abende dauernde Feier“ (Philó II, 631) schloß mit dem Segen 4 Mos. 6, 22 ff. (eines Priesters) und dem Amen (der Gemeinde: 1 Kor. 14, 16). — Auffallend ist, daß Psalmengesang von Philó nicht genannt wird (trotz Kol. 3, 16; 1 Kor. 14, 15). Während der Gebete und biblischen Lektionen verhielten die Hörer ihr Angeficht (Anspielung 2 Kor. 3, 14). — Der dem Tempeldienste zu Grunde liegende Opfergedanke tritt im Synagogengottesdienst zurück: des letzteren πολυλογία = *παρολογία* ist Matth. 6, 7 gerügt. — Vgl. Herzogs R. E. ²; Winer, bibl. Realw.; Hausrath und Schürer (ntst. Btgesch.); Reim, Jes. v. Naz.; Jost, Gesch. des Jud. u. i. S. 17; Grätz, Gesch. d. Jud. IV. Bb; Kiehm, Bibl. Gdwörterb.

Synaxaria, Name der Heiligen- und Märtyreren in der griechischen Kirche, die bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften (*synagis*) zur Vorlesung bestimmt waren.

Synaxis, Name für den christlichen Gottesdienst, weshalb z. B. bei den ägyptischen Mönchen zwischen einer vespertina synaxis und einer nocturna synaxis (um Mitternacht) unterschieden wurde. Auch wurde dieser Name für die abgekürzte Agende für den Gottesdienst, das *breviarium* oder *officium ecclesiasticum*, gebraucht.

Syncellus, der aus den Klöstern oder Mönchen gewählte Hausgenosse (*cella*, *κελλον*) hochstehender Geistlicher in der orientalischen Kirche, dessen Beruf es war, seinen Herrn in kirchlichen und persönlichen Fragen zu beraten, und der daher gewöhnlich die Stellung eines Beichtvaters einnahm. Der Patriarch von Konstantinopel hatte mehrere Synzellen, von denen der erste den Titel Protosyncellus führte, eine einflussreiche und darum gesuchte Würde, deren Inhaber oft Nachfolger des Patriarchen wurde. Der Kaiser gebrauchte den Protosyncellus wohl als Spion, ja wußte schließlich die Stellung Gliedern seiner Familie zugänglich zu machen. Es kam auch vor, daß Bischöfe und Erzbischöfe vom Kaiser den Titel Syncellus erhielten; diese hießen Pontificales et Augustales Syncelli. Den Synzellen der orientalischen Kirche entsprachen in der occidentalen die consiliarii (Ratgeber) oder familiares (Hausfreunde), die Gregor I. den hohen Klöstern als Zeugen ihres Wandels dringend empfahl und die Synode von 595 verordnete. Vgl. Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina* I, 2. cap. 100.

Syncellus, Georg oder Gregor, f. Georg Syncellus (Georgius 4, Bb. II, S. 734a).
Syncertimus, f. Syncretismus.

Synedrus, Name für den Rechtsbeistand, dem die Klöster, Kapitel, Städte, Stiftungen die Versorgung ihrer Rechtsangelegenheiten und ihre gerichtliche und außergerichtliche Vertretung in denselben übertragen. Zumeist wird dazu ein juristisch gebildeter Laie gewählt, der dieses Amt teils für einen bestimmten Fall (S. temporalis), teils im dauernden Auftrag (S. perpetuus) verwaltet.

Synedrium (*συνεδριον* von *συν*, *ἔδρα*: Psalm 26, 4; Jerem. 15, 17; Joh. 11, 47 Gerichtsitzung; besonders oft der jerusalemische hohe oder große Rat und dessen Sitzungs-saal Luk. 22, 66; Apg. 6, 12. 15. 4, 15; 23, 6. 20. 28; 5, 21. 27; auch das in jeder jüdischen Stadt vorhandene Gericht niedriger Instanz Matth. 5, 22; 10, 17; Mark. 13, 9). Aramäisch und talmudisch Sanhedrin סנהדרין (Transkription des griechischen, aus der Mattäbäerzeit stammenden Namens), auch „Rat der Siebzig“ (d. i. Weisger, deren jedem der Talmud die Kenntnis von 70 Sprachen angedichtete), vielleicht kurzweg auch סבולין (nach Mark. 15, 43; Luk. 23, 51; doch ist die Zugehörigkeit des Joseph von Arimathea zum Hohenrate nicht zweifellos, wie die des Nikodemus; jener könnte seinem Ortsrate angehört haben). Die dreifache Steigerung Matth. 5, 22 bezieht sich auf das synagogale Ortsgericht niedriger Instanz (*קטנים*), auf die höchste Instanz des jerusalemischen hohen Rates (*συνεδριον*), auf das Gottesurteil in der jenseitigen Hölle.

I. Das Jerusaleimische Synedrium (großer Sanhedrin, hoher Rat) war für das gesamte Judentum inner- und außerhalb Palästinas das Obergericht in allen nationalen und religiösen Fragen: ihm stand die Registratur, Administration, Rechtspflege und der Strafvollzug in allen rein jüdischen Angelegenheiten zu. Der letztere Begriff war aber dehnbar; der Ehrgeiz der Synedristen zog leicht alle Vorkommnisse vor sein Forum, denn das jüdische „Recht“ ist ja allenthalben unter „Mosis Gesetze“ einzuordnen; so wurde z. B. Herodes 46 v. Chr. streng vom Synedrium vorgeladen, weil er die galiläischen römerfeindlichen Räuberbanden eigenmächtig, ohne die Entscheidung des hohen Rates einzuholen, hatte hinrichten lassen (Josephus antiqu. XIV, 9, 3). Energetische Fürsten, wie später Herodes und einzelne Procuratoren, schränkten dafür den Machtbereich des hohen Rates gewaltig ein, der erst im letzten Jahrzehnt vor Jerusalem's Zerstörung (Agrippa II., Felix, Gessius Florus) vollen Einfluß auf Politik und religiöses Fühlen gewann (Herodes I. und der röm. Procurator Valerius Gratus 14–25 n. Chr., des Pilatus Vorgänger, setzten jeder fünf Hohepriester ab).

a) Seit wann bestand der Hoherat? — Auf Moses (2 Mos. 18, 17 ff.; 4 Mos. 11, 16), der für sich die „schweren“ Gerichtssachen behielt und die Erlebigung der „kleinen“ Streit- und Rechtsfälle an (70) Älteste übertrug, führen die Talmudisten ihres obersten Gerichtshofes

Autorität zurück; der zweite Moses Esra habe um 450 denselben erneuert (in Esra 5, 9 f.; 6, 7 f. 14 ist so wenig wie in 2. und 4. Mos. an die spätere Oberbehörde gedacht); ganz haltlos ist die Erdichtung, König Saul schon sei Nasi = Fürst, und Jonathan sei ab-bet-din („Vater des Gerichtshauses“) gewesen (erster und zweiter Präsident des Syned.); dagegen ist 2 Chron. 19, 8 ff. durch König Josaphat (Ababs Zeugenosse um 900) in Jerusalem aus Priestern und Leviten und aus den Häuptern der Väter Israels ein Gerichtshof für religiöse (Jehovas) und sittliche juristische Angelegenheiten errichtet worden (Zahl 70 fehlt aber). Das aus dem Neuen Test. und aus Josephus wohlbekannte, festumgrenzte Institut des unter Makkabäern, Herodianern, römischen Procuratoren mehr oder minder einflussreichen Synedrums ist jedenfalls nicht gleichbedeutend mit den uralten, in Israels Geschichte immer wiederkehrenden, aber nach ihren Amtsgeschäften nicht einheitlich zu definierenden „Ältestenkollegien“ (πρεσβύτεροι, γέροντες, γεροντοί), obgleich es einzelnen derselben z. B. nach Zahl der Glieder 4 Mos. 11, 16 oder Umfang der Amtsgeschäfte ähnelt 2 Chron. 19, 8—11. Das neueste Synedrium ist von Josephus zuerst ant. XIV, 9, 4 genannt, 46 Jahre v. Chr. (des Antipater Sohn Herodes wird vorgefordert, weil er das Haupt der nationalreligiösen Banditen Galiläas Gesechias tötete); doch seine Angaben ant. XII, 3, 3; XIII, 5, 8 widersprechen nicht der Zuriiddatierung in die makkabäisch-jelucidische Zeit (Jonathan, Simon, Antiochus Epiphanes) vgl. 1 Makk. 13, 36; 12, 35; 2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27; besonders auch 1 Makk. 14, 41, 9, wo dem königlichen Diktator „Volk und Priesterschaft“ die Oberleitung in der Notzeit übertragen und ihm nachgerühmt wird, unter ihm „sahen die Ältesten im Regiment unverhindert und hielten gute Ordnung“. So wäre der Bestand des Syn. um 150 v. Chr. biblisch bezeugt. Sein Alter erklärt auch, daß ihm die römischen Nachhaber widerspruchlos den Fortbestand und die Ausübung aller Rechte einer theokratischen Zentralbehörde gönnten: nicht nur Christi Passionsgeschichte, auch die Apostelgeschichte nennt das Synedrium (in sechs Fällen) als legitime Instanz unter römischer Oberhoheit.

b) Zusammensetzung des S. — Vorsitzender (Nasi d. i. Fürst) war in der Regel der antierende Hohepriester (so Kaiphas Joh. 18, 13. 24; Mar. 14, 53. 60. 63; Matth. 26, 57 ff., wo Hannas übergegangen ist; Apg. 5, 21. 27; 23, 2. 5 Ananias). — Der Vizepräsident (ab-bet-din = Vater des Gerichtshauses, sah zur Rechten des Nasi. — Die jüdischen Ratsherren waren den hohen Schulen der Schriftgelehrten Soferim, γραμματεις) entnommen, die Minorität wohl Pharisäer und die Majorität Sadducäer (vgl. d. betr. Art. z. Apg. 23, 6 f.; besonders 4, 6 in der ausschlaggebende Einfluß der sadducäischen Tempeladministration betont, der auch 5, 21; 6, 12; 22, 30; Matth. 26, 3. 57. 59; Mark. 8, 31

durchblickt. Vollzählig waren die Sanhedristen wohl nur in den Feiertagen in Jerusalem anwesend (die Sadducäer aber wohnen überhaupt in der Hauptstadt, so daß sich das gelegentliche Zurücktreten der γεωμωρτες und γεροντοί und γεροντοί hinter der „Hohenpriesterpartei“ erklärt, wo nicht όλον oder πάν το συνέδριον einberufen ist, wie Apg. 22, 30; Matth. 26, 59.) Zur endgültigen Beschlußfassung genügte die Anwesenheit von 23 Mitgliedern ($\frac{1}{3}$). — Diener wohnten den Sitzungen bei (Joh. 7, 32. 45 Auszendung behufs Verhaftung; Joh. 18, 22. 18; Mark. 14, 65; Apg. 23, 2 dienstbefähigte Knechte).

c) Zeit, Ort, Ordnung der Sitzungen. Täglich, mit Ausnahme der Fest- und Sabbattage, fanden nach dem Morgenopfer die Sitzungen statt. — Ort war in dringenden Ausnahmefällen das Haus des Vorsitzenden (Hohenpriesters Matth. 26, 3); für gewöhnlich ein besonderes Gebäude nahe dem Tempel: bis 30 n. Chr. in der Tempelsynagoge (zwischen den beiden inneren Vorhöfen „der Priester“ und „der Männer“), später in einer neuen Basilika der äußeren Vorhöfe nach Süden hin gelegen (zwischen dem äußerten, auch für Heiden offenen Vorhofe und dem „der Frauen und Kinder“); diese Verlegung aus dem „Betdin“ (Gerichtshaus) in das „Chel“ ist begründet in der Prophanität vieler Rechtskandidaten und in der leichteren Überwachbarkeit von der Antoniaburg aus (Apg. 23, 10; Joseph. bell. IV, 5, 4). Das von Josephus bell. V, 4, 2; VI, 6, 3 als βουλή, βουλευτήριον genannte „Rathaus“ zwischen Kyflus (Säulengang) und Westeingang des Tempels muß nicht gerade den Sitzungssaal des Synedrums enthalten haben. Seit Jerusalems Zerstörung tagte das S. in Jamnia (Jabne) an der Küste zwischen Zoppe (Jaffa) und dem philistäischen Asdod. — Der hohe Rat saß im Halbkreis, auf Teppichen, in der Mitte der Vorsitzende, zu seiner Rechten der Stellvertreter, zur Linken ein Würdenträger (chakam hervorragender Gelehrter, etwa im Sinne von Joh. 3, 10 ο διδάσκων τοῦ λαοῦ d. h. „der allbekannte“) der Schriftgelehrten, an den beiden Enden des Halbkreises zwei Sekretäre (Schreiber: einer die Freisprechung, einer die Verurteilung der Angeklagten protokollierend). Dem Hohenpriester gegenüber stand, des Vorhörs durch ihn gewärtig, der Angeklagte (so Jesus; doch Paulus Apg. 23, 1—5 stand oder sah wenigstens ungünstig). Hinter dem von Dienern überwachten Angeklagten und gegenüber den Sitzen der Räte standen drei Bankreihen für die Schüler der Synedristen, die zuhörend praktisch das Rechtsverfahren studierten. — Größte Milde wird gerühmt: die Abstimmung hob an beim jüngsten Ratsherrn, den nicht etwa die Stimme des Präsidenten zur Strenge drängen sollte; Hörer durften als Entlastungszeugen reden (gegen Jesus aber nur Belastungszeugen!); zur Freisprechung genügte eine Stimme Majorität, zur Verurteilung waren zwei Stimmen Majorität nötig; die 5 Mos. 26, 3 als höchste zulässige Prügelstrafe von 40 Sieben ward (2 Kor. 11, 24)

gelehrtenums forderte für das kleine Synedrium bloß noch 2 Leviten als Mitglieder. — Über die galiläischen und jüdischen Synedrien, die 66–70 n. Chr. vielfach an die französischen Revolutionstribunale erinnern, vgl. Josephus, bell. II, 20f.; IV, 5.

Hergfeld, Gesch. Jsr. I; Gräß, Gesch. d. Jud. III; Neutest. Bzgeich. von Hausrath I. III und Schürer I; Reim, Jsf. v. Naz.; Bibl. Realwörterb. von Winer II, Niehm II; Hergogs R. E. 2.

Synesisten, f. Subintroductae.

Synergismus und synergistischer Streit. Synergismus heißt diejenige theologische Ansicht innerhalb des Protestantismus, welche vom menschlichen Willen ein aktives Mitwirken (*cooperatio*) zur Besehrung (s. d.) behauptet. Im Widerspruch mit der Heilslehre der Schrift, dem genuinen Bekenntnis der lutherischen Reformation und der religiösen Erfahrung erneuert diese Anschauung auf evangelischem Boden in verfeinerter Weise den Semipelagianismus der katholischen Kirche, mit dem sie geschichtlich durch humanistische Einflüsse auf die evangelische Theologie in Verbindung steht. Der Vater des Synergismus ward Melancthon, als der Humanist in ihm gegen die Übermacht lutherischer Bestimmtheit seiner christlichen und theologischen Entwicklung reagierte. In den loci von 1521 ist Melancthon ganz einer Meinung mit dem Luther des Buches de servo arbitrio (1525), sowohl hinsichtlich der erbündlichen Knechtung des Willens, als auch in Bezug auf die streng prädestinativ aufgesetzte Alleinwirksamkeit Gottes. In die reformatorische Verteidigung der Alleinwirksamkeit Gottes zur Verherrlichung der freien Gottesgnade war nun allerdings zunächst ein metaphysischer Determinismus gemischt, dessen Konsequenzen mit der evangelischen Heilswahrheit sich nicht vertrugen. Luther ließ daher später solche Spekulationen, die in die Abgründe des Deus absconditus führten, ganz zurücktreten und betonte in Hinweissung auf den in Christo offenbaren Gott sowohl die Universalität wie die Alleinursächlichkeit des in den Gnadenmitteln wirkamen göttlichen Heilswillens, dem gegenüber der Mensch sich mit Selbstverantwortlichkeit zu entscheiden habe. Melancthon ging in dem Verlassen seiner ursprünglichen Stellung zu der Frage seine eigenen Wege. Er machte Retractionen zuerst in Bezug auf eine gewisse Willensfreiheit, die dem Menschen im Gebiet des äußeren Lebens zugestehen sei; nur im Geistlichen vermöge der Mensch nichts und sei die Alleinwirksamkeit auf Seiten Gottes. Von diesem Standpunkt aus sind die einschlägigen Partien der Augustana geschrieben. In der zweiten Ausgabe der loci (1535) aber begann Melancthon, seine Retractionen auch auf das Gebiet des Geistlichen hinüberzutragen und glitt in dieser Richtung in den folgenden Ausgaben noch weiter abwärts. Er statuierte drei zusammenfassende Aussagen der Besehrung: das Wort Gottes, den Heil. Geist und den dem Worte Gottes nicht widersprechenden Willen des Menschen. Das menschliche Willensvermögen

bestimmte er 1548 in Übereinstimmung mit Erasmus dahin: *Libera arbitrium est in homine facultas applicandi se ad gratiam*. So fand seine synergistische Lehrweise auch Ausdruck im Leipziger Interim (21. bezw. 24. Dec. 1548) und ward ein Charakteristikum der melancthonischen Schule. Zu Streitigkeiten über diesen Punkt mit den Gnesiolutheranern kam es aber erst durch den Leipziger Professor J. Pfeffinger (s. d.), der im Jahre 1555 vom melancthonischen Standpunkt aus Sätze über die menschliche Willensfreiheit aufgestellt hatte. Gegen diese wandte sich 1558 Amstdorf. Als Pfeffinger darauf replizierte und seine Sätze mit einer neuen Vorrede herausgab, griff der waderste Verfechter des Luthertums unter den Epigonen, Matthias Flacius (s. d.), durch seine *refutatio propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio* in den Kampf ein. Als Kollege (seit 1557) Viktorin Strigel (s. d.) an der neubegründeten Universität Jena, besand sich jedoch der Antisynergist Flacius mitten in einem melancthonischen Lager. Nun erhielt der anfänglich unbedeutende Schulstreit bald ernsteren Charakter, indem er Anlaß eines theologischen und kirchlichen Zwiespalts ward, der über die thüringische Landeskirche die heftigsten Stürme brachte. Die Gegenätze der beiden Jenaer plakten aufeinander gelegentlich der Abjassung und Herausgabe des Weimarer Konfutationsbuchs (1558–59), das im Sinne des Flacius und nach dem Willen des Herzogs Johann Friedrich d. M. zur Abweisung aller Lehrverderbnisse und zur Lehrnorm des wiederhergestellten Luthertums dienen sollte. Im 6. Artikel war gegen den Synergismus erklärt: *Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione esse *συνεργόν* seu causam concurrentem et cooperantem*. Strigel verweigerte die Annahme des Konfutationsbuchs und verfiel dadurch als Synergist nebst seinem Gesinnungsgegnern, dem Superintendenten Hülgel, der Ungnade und dem gewalthätigen Zorne seines Landesfürsten. Zwischen ihm und Flacius bewegte sich fortan der Kampf. Melancthon schloß zwar sehr wohl, daß er selbst von dem Konfutationsbuch getroffen sein sollte; aber er nahm den hingeworfenen Handschuh nicht mehr auf. In den „Bedenken auf das Weimariſche Konfutations-Buch an Churfürst zu Sachsen Augustum gesandt“ gab er eine kurze, sachlich nicht weiterführende Erklärung seines Standpunktes, die damit schloß: „Diese gemeine Kirchenregeln sind tröstlich und wohl zu merken: *praecedente gratia, comitante voluntate, Deus trahit, sed volentem trahit* (Corp. Ref. IX, 769). Er war allem Streit der Erde bereits entrückt, als in der vom 2.–8. August 1560 zu Weimar gehaltenen Disputation zwischen Flacius und Strigel die Fehde zum Austrag gebracht werden sollte. Statt zur Entscheidung zu gelangen, erreichten inessen hier wie die persönliche Gegnerschaft so die sachlichen Gegenätze ihre Spitze. Damit aber treten diese auch für die

geschichtliche Beobachtung ins volle Licht. Es lag in der Konsequenz der von Strigel vertretenen melanchthonischen Parallelisierung dreier zur Befehrung wirksamer Ursachen (Gottes Wort, Heil. Geist, der nicht widerstrebende menschliche Wille), daß trotz aller einschränkenden Redewendungen im menschlichen Willen eine Kraft zum Guten gedacht werden mußte, die, wenn gleich durch die Sünde gebunden, so doch vor der Einwirkung des Heil. Geistes vorhanden, einen irgendwie selbstthätigen Anknüpfungspunkt für das Wirken der göttlichen Gnade darbot. Auf dieser Konsequenz nagelte Flacius seinen Gegner fest, indem er ihn wieder und wieder vor die Frage stellte, ob er meine, voluntatem cooperari ex naturalibus viribus aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit homini velle. Indem Strigel stets ausweichend antwortete (hominem non renatum non cooperari — at in conversione cooperatur), räumte er ein, daß er im Willen des Unbekehrten eine latente Kraft voraussetzte, die zur Befehrung mitwirksam werde. Die Annahme der Mitwirkung einer natürlichen, nicht erst vom befehlenden Gottesgeiste geschaffenen Willenskraft zur Befehrung erschien der Gegenpartei mit Recht als ein Abweg nach pelagianischer Richtung hin. Was Strigel von der Synergie des Willens behauptete, wollte Flacius in Bezug auf den Willen des Bekehrten wohl gelten lassen; aber, hielt er entgegen, tu de alia synergia, nos de alia dicimus. Ward im Strigelischen Synergismus eine wenn auch unabsichtliche Tendenz zum Pelagianismus hin offenbar, so wurde damit auch das Berechtigte entkräftet, das zur synergistischen Theorie überhaupt getrieben hatte: im eihischen Interesse die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung und die Abweisung einer zwangsweisen Befehrung, in religiösem Interesse die Ablehnung des Partikularismus der göttlichen Gnade. Gegenüber der irrigen Annahme einer aktiven Synergie des menschlichen Willens zur Befehrung steigerte Flacius seine Opposition bis zur Behauptung des naturnotwendigen und unvermeidlichen aktiven Widerstands des Willens gegen Gottes Einwirkung, aus dem berechtigten religiösen Interesse an der neuschöpferischen Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade dabei der eihisch unerträglichen Konsequenz verfallend, die Erblünde sei nicht Accidens, sondern Substanz des Menschen, der demnach, um sich befehren zu können, einer gänzlichen Transformation bedürftig sei. Um dieser manichäischen Abirrung willen von den eigenen Parteigenossen bekämpft, hatte Flacius im übrigen alle Lutheraner auf seiner Seite, ja auch die Wittenberger Philippisten wollten von einem Synergismus, wie ihn Strigel bekundet hatte, nichts wissen.

Die nächste kirchliche Folge des Kolloquiums in Weimar war, daß der engere flacianische Kreis, zu dem Musäus, Wigand und Matthäus Zuber zählten, im Verein mit der Jenaer Geistlichkeit jetzt die unabdingte Geltung des Konfutationsbuchs in den Gemeinden durchzusetzen strebte. Um dies Ziel zu erreichen, scheute

man vor Kirchenzuchtsmaßregeln gegen jeden Renitenten oder der Renitenz Verdächtigen nicht zurück. Die angesehensten Männer, wie der Jurist Wesenbeck, der Poet Stigel, der Magister Dürfeld u. a., wurden in Kirchenstrafe genommen. Des Kezergerichtes erregte jedoch das höchste Mißfallen des Herzogs; er nahm davon Anlaß, für die thüringische Landeskirche eine Konsistorialordnung aufzustellen (8. Juli 1561), die den Jenaer Theologen sowohl durch Bischenjur als durch konsistoriale Befugnis der Entscheidung über Lehre und Kirchenzucht die Macht entwinden sollte. Flacius und seine Freunde protestierten im Namen der Gewissensfreiheit und der Freiheit der Kirche, in der nur Christus und sein Wort zu entscheiden hätten. Schließlich erreichte der Gegensatz zwischen dem Hof und den Flacianern den Grad, daß diese der Absetzung verhielten (10. Dez. 1561). Damit war anderseits der Wendepunkt des Schicksals für Strigel gekommen; ein herzogliches Patent vom 24. Mai 1562 setzte ihn in Amt und Würden wieder ein. Zuvor hatte er zur Beruhigung der Landesgeistlichkeit eine *D e k l a r a t i o n* seines Glaubens schreiben müssen. Die Erklärungen, die er darin abgab, hätten in der That beruhigen können. Denn er urteilte darin über den Willen als Kraft zum Guten, den er von dem Willen als Kraft überhaupt unterschied, jetzt bestimmt, daß derselbe Geschenk und Werk des erneuernden göttlichen Geistes sei. Von dem Willen als Kraft überhaupt, der, Unterliebungsmerkmal des Menschen von allen nur instinktiv handelnden Kreaturen, auch nach dem Falle geblieben sei, prädiszierte er lediglich die Befehrungsfähigkeit und hatte damit gegenüber den manichäischen Extrabaganzien des Flacius Recht. Man witterte indessen hinter den versöhnenden Erklärungen doch noch den alten Synergismus, und so verbarnte die Mehrheit der Landesgeistlichen unter dem Einfluß der abgesetzten Flacianer im heftigsten Widerspruch gegen den rehabilitierten Strigel. Eine *Superdeklaration* (cothurnus Stoesselii), mit der der Superintendent Stöbel die Deklaration Strigels noch beruhigender interpretieren wollte, goß neues Öl ins Feuer. Strigel selbst erkannte in ihr nicht den Ausdruck seiner Meinung, sie stellte schließlich, um Frieden zu haben, im Herbst 1562 nach Leipzig über. Vierzig thüringische Pastoren erlitten lieber Amtenthebung und Verbannung, als daß sie sich bewegen ließen, ihre Unterschrift unter jene verdächtigen Deklarationen zu setzen.

Eine Jahre später aber wandte sich das Blatt wieder zu Gunsten der flacianischen Partei. Herzog Johann Friedrich d. M. und sein Kanzler Brüd, der Patron Strigels, hatten sich in den Grumbach'schen Händeln politisch unglücklich gemacht. In ihrem Lose, besonders in dem Ende Brüd's, der lebendig gewiebelt ward, sahen die Flacianer ein Gottesgericht. Herzog Johann Wilhelm ergriff 1567 als neuer Patron der Lutheraner die Regierung; sein Religionssekkret vom 16. Januar 1568 setzte außer den lutherischen Bekenntnisschriften speziell die Weimarer Kon-

futation in streng verbindliche Gestalt. Das Interregnum philippistischer Professoren in Jena wich einer neuen Fälschung von flacianischen Theologen (unter ihnen Wigand und Geshusius), die alsbald den Kampf gegen Wittenberg und Leipzig aufnahmen. Zum Ausgleich veranlaßte der Kurfürst August von Sachsen ein Colloquium in Altenburg (21. Oktober 1568), das indessen zuletzt um des Friedens willen wieder aufgelöst ward. Dennoch war man trotz der heftigen Befehdung sich in der Sache näher gekommen, und zwar in antisynnergistischer Richtung, wie aus dem „Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg“ (1571) ersichtlich ist; da heißt es: „Dieweil denn beiderseits eingestanden wird, daß rechte Befehrung zu Gott und der innerliche geistliche Gehorsam in dieser Ordnung angefangen und gewirkt wird, so der Mensch dem Wort und heil. Geist wissenschaftlich und vorzüglich nicht widerstrebt: sieht man klar, daß es eine lautere Kalumnie ist, wenn sie (die Flacianer) schreiben, es werde die dritte wirkliche oder mitwirkende Ursache, als nämlich der Verstand und Wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet und annimmt, von den natürlichen verderbten Kräften des adamischen Willens verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame Wirkung des Sohnes Gottes, der durchs Wort gottselige Gedanken entzündet und im Herzen durch den heil. Geist gottselige Wirkung erweckt, kann ja dem verkörnten fleischlichen Verstand und Willen, sofern er nicht erleuchtet und erneuert, keine Kraft noch Wirkung zugeschrieben werden, Gottes Wort anzunehmen und dem heil. Geist freiwillig zu folgen; sondern die Betrachtung und Annehmung Gottes Wortes und der freiwillige Anfang des Gehorsams im Herzen kommt aus dem, daß Gott in uns angefangen hat gnädiglich zu wirken, und nicht aus der angeborenen und von Adam her angeerbten Schwachheit.“ Die bleibenden Differenzen im Ausdruck wurzelten hüben und drüben vornehmlich in der Verschiedenheit des Ausgangspunktes von der ethischen oder religiösen Betrachtungsweise: außerdem differierte man im Begriff von der Befehrung, sofern die einen (die Flacianer) auf den Akt, die anderen auf den Prozeß der conversio reflektierten. Unter diesen Umständen konnte sich eine vermittelnde Richtung bilden, welche die religiöse Wahrheit der flacianischen Schule mit Ausschluß der Extreme in der Anthropologie und im Prädestinatismus bewahrte und das ethische Recht der philippistischen Anschauungen mit Ausschluß der irregulösen Schätzung der Willensfreiheit aufnahm. In dieser Richtung bewegten sich die Württembergischen und Moser'schen Theologen und vor allem der große Braunschweiger Syncretist Martin Chemnitz. Dem Vermittlungswerte der Konfordinformel, die in Art I und II die fraglichen Punkte behandelt, war sonach auch in diesem Stück gearbeitet. Die F. G. verwirft sowohl die aktive Synergie Striegels als die aktive beharrliche Neigung des Flacius, beidreißt das Verhalten des Menschen im Moment der Befehrung als

ein rein passives, läßt jedoch die Passivität des Empfanges alsbald nach der Ergriffenheit des Menschenherzens durch den heil. Geist in die Aktivität der Mitwirkung des erneuerten Willens übergehen; diese Synergie nimmt ihren Anfang mit den ersten Gnadenzügen, auch wenn sie nicht ins Bewußtsein fallen. „Wo der Mensch die Predigt nicht hören noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet“, also den Gnadenmitteln, durch welche Gottes Geist wirkt, sich unerschreibbar macht, da geht er in seiner Sünde durch eigene Schuld verloren. Ubrigens rückt die Form. Conc. (Sol. Decl. 603, 61 ff.) den Streitpunkt unter denjenigen Gesichtspunkt, von dem aus die Tiefe des Geheimnisses der strittigen Sache gewürdigt werden will, indem sie auf den modus agendi Gottes in dem Menschen als einer vernünftigen Kreatur, d. h. einer Persönlichkeit, verweist. Diesen Hinweis der F. G. muß man sich auch gegenwärtig halten, um ihre Bezeichnung des natürlichen Menschen als *lapis et truncus* richtig zu verstehen. — Die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche handelten in ihren soteriologischen Ausführungen über die Synergie des *liberum arbitrium liberatum* im Sinne der Konfordinformel; das 18. Jahrhundert ging bei Zurückstellung der religiösen Seite des Christentums in Synergismus, Semi-pelagianismus, ja nackten Pelagianismus über. In den Theologen der Ranschen Schule gipfelte diese Richtung. Schleiermacher betonte aufs neue die Wirksamkeit der Gnade, entwertete jedoch die religiöse Umkehr seiner Theologie durch den pantheistischen Grundzug seines Denkens, der ihn von der Alleinwirksamkeit Gottes und von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade auf die Allgemeinheit der Apokatastasis schließen ließ. Soweit die Theologie des 19. Jahrhunderts in rationalistischen Bahnen wandelt, wiederholt sich in ihr natürlich der innergeistliche Abweg. Doch auch dem Bekenntnis folgende Theologen sind nicht immer auf der treuen Spur der F. G. erfunden worden. Thomassius und Luthardt (auch Harleß wegen Ablehnung des rein passiven menschlichen Verhaltens gegenüber dem Werk der Gnade) haben den Vorwurf eines gewissen Synergismus erfahren müssen, da sie schon im natürlichen Menschen spirituelle Bewegungen zugeben, Bewegungen, die sie allerdings nicht auf das natürliche Willensvermögen, sondern auf eine auch außerhalb der Offenbarungsreligion wirkende allgemeine Gottesgnade zurückführen; Verteidiger der Form. Conc. bes. Sartorius, Philippi, Frank. Der Kampf gegen modernen Synergismus ward am lebhaftesten geführt im Gnadenwahlreicht (s. d.). — Literatur: Salig, Vollständige Historie der Augsburgerischen Confession, Halle 1730. 36. Band, Gleich. des protest. Lehrbegriffs, Leipzig 1781 ff. Bd. IV. Bed, Johann Friedrich d. W., Weimar 1858. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863. Schyve, Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchl. Bestimmenschriften desselben von 1548–76, Kassel 1863. Frank, Die Theologie der

Konfordinformel, Erlangen 1858 ff. Preger, Flacius, Erlangen 1861. Bd. II, S. 116 ff. Thomajus, Dogmengesch. Bd. II, S. 300 ff. Philippi, Glaubenslehre. Bd. IV, 72 ff.

Synesius, christlicher Neuplatoniker, geb. um 375 in Cyrene, studierte in Alexandrien und war ein begeisterter Schüler der berühmten Philosophin Hypatia, mit der er während seines ganzen späteren Lebens, auch nach Annahme des Christentums, in einem befreundeten Verhältnis verblieb. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, ward er von seinen Mitbürgern mit dem Auftrag betraut, als Mitglied einer Gesandtschaft bei dem Kaiser Arkadius um Steuernachlaß für die verarmte Landschaft und um Hilfe gegen die verheerenden Einfälle feindlicher Stämme nachzusuchen. Er verbrachte damals 3 Jahre in Konstantinopel; erst nach Ablauf dieser Frist erhielt er eine Audienz beim Kaiser und hielt in Gegenwart des Hofes die berühmte Rede *περί βασιλείας*, in welcher er das platonische Ideal eines Herrschers schilderte. In jener Zeit gewann auch zuerst das Christentum durch die imponierende Persönlichkeit des Johannes Chrysostomus Einfluß auf ihn. Fortan lebte er in gelehrter Ruhe teils in Cyrene, teils auf einem Landgut; besondere Befriedigung gewährte ihm seine glückliche, mit Kindern gesegnete Ehe und seine Beschäftigung mit der platonischen Philosophie. Dem Christentum trat er allmählich immer näher; hatte er doch auch durch die Hand des Bischofs Theophilus sein geliebtes Weib erhalten; allein die Bemühungen christlicher Theologen, ihn zu ihrem Schüler zu machen, hatten vorerst keinen Erfolg, ja er konnte sich gegenüber Hypatia spöttisch über die „Oberflächlichkeit jener Menschen“ äußern. Doch ward sein Neuplatonismus immermehr von christlichen Ideen beeinflusst, wie dies namentlich seine in jener Zeit entstandenen 10 Hymnen beweisen. In mehr neuplatonischer als christlicher Weise faßt er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Indifferenz der Gegenätze, als das erzeugende Prinzip, das Zentrum der Natur. Allein die Art, wie er die Einheit sich zur Dreieit erschließen läßt, zeigt einen starken Einfluß der christlichen Trinitätslehre. Christus wird als Erlöser gepriesen, der die Pforten des Tartarus aufschloß und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höchsten Himmel zurückkehrte.

Soweit war die Entwicklung des Synesius gelangt, als ihn 409 das Volk von Ptolemais zum Bischof begehrte. Diese Wahl erregte in dem edelen, aufrichtigen Mann schwere Bedenken, und er hielt es für seine Pflicht, diese dem Patriarchen Theophilus gegenüber klar auszusprechen. Er erklärte, er werde seine Ehe nicht aufgeben und ebenjowenig von seiner philosophischen Grundanschauung lassen; auch könne er nicht in allen Stücken der kirchlichen Lehre zustimmen; so z. B. glaube er nicht an den völligen Untergang der Welt und halte die Lehre von der Auferstehung des Leibes für eine heilige Allegorie; auch neige er zur Lehre von der Präexistenz der Seele. In seinen Lehrvorträgen

will er sich zwar der allgemein-kirchlichen Ausdrucksweise anpassen, weil die reine Wahrheit nicht für alle da sei, allein man solle nicht von ihm verlangen, daß er für seine Person eine Übereinstimmung mit den kirchlichen Dogmen erheuchele. Trotz dieser offenen Erklärung wurde Synesius von Theophilus getauft und zum Bischof geweiht. Hiermit aber begann für den Philosophen auf dem Bischofsstuhl eine Reihe schwerer, sorgenvoller Jahre. Bald geriet er in Konflikt mit dem gewaltthätigen Präfecten Andronitus, über den er schließlich die Exkommunikation verhängen mußte. Nicht minder schwer lagerte auf ihm der Verlust seiner geliebten Kinder und die Verheerung seines Sprengels durch feindliche Invasionen. Treu und opferfreudig verwaltete er sein schweres Amt bis zu seinem Tode im Jahre 414. Das schreckliche Ende seiner verehrten Lehrerin Hypatia (s. d.) erleben zu müssen, blieb ihm erspart. — Außer den bereits erwähnten Hymnen besitzen wir von Synesius 155 Briefe, mehrere Romilien und Reden, sowie 5 Traktate von teils mehr neuplatonisch-heidnischem, teils mehr christlichem Inhalt. Die Werke des Synesius gab zuerst heraus Petavius, Paris 1612, verbesserte Ausgabe 1640. Bei Migne, Series graeca tom. 66. Unvollständig blieb die kritische Ausgabe von Krabinger, 1850. Die Hymnen wurden mehrfach besonders gedruckt, z. B. von W. Christ und Paranis in Anthologia graec. carm. christian. Lipsiae 1871. Über Synesius vgl. B. Kolbe, Der Bischof Synesius als Physiker und Astronom, Berlin 1850; R. Volkmann, Synesius von Cyrene x., Berlin 1869; E. R. Schneider, De vita Synesii, Grimmae 1876.

Syngramma Suevicum ist der Name eines Bekenntnisses, welches der württembergische Theologe Brenz für sich und dreizehn andere württembergische Pfarrer zur Abendmahlslehre dargab. Desolampad hatte in seinem Buch von der rechten und richtigen Auslegung der Worte des Herrn: „Das ist mein Leib“ gemäß den ältesten Vätern einerseits die Lehre von der Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bekämpft, anderseits eine neue Erklärung der Sakramentsworte aufgestellt. Er hatte diese Schrift mit einem Begleitbriefe den schwäbischen Pfarrern überreicht. Es kam für die Stellungnahme der südwestlichen Kirchen Deutschlands wesentlich darauf an, wie die Schwaben sich erklären würden. Bucer hatte ihnen geraten zu schweigen. Sie traten aber in Fall zu einer Besprechung zusammen und unterschrieben das von Brenz verfaßte Syngramma, welches zunächst privatim an Desolampad übersendet wurde. Brenz zählt vorher und nachher auch in der Abendmahlslehre zu den lutherischen Theologen. Und so wohlthuend auch die Pietät ist, welche die Syngrammatisten gegen Desolampad als ihren Lehrer und Vater in Christo ausprechen, ihr Bekenntnis erklärt sich sehr entschieden gegen die schwärzerische Irrlehre. Ebenso bestimmt aber nimmt das Syngramma Stellung für Luther und dessen Lehre, wie auch Briefe des

Brenz aus dieser Zeit das deutlich genug bezeugen. Die Schrift erregte in hohem Maße den Unwillen des Desolampads, veranlaßte ihn zu einer Gegenschrift und erzeugte bei Zwingli ausschäumenden Zorn, während Luther die deutsche Übersetzung von Agricola mit einer Vorrede herausgab. Danach sollte man annehmen, das Syngramma müsse zweifellos die lutherische Lehre vertreten. Aber es zeigt sich die seltsame Erscheinung, daß das Syngramma bis in die neueste Zeit für die reformierte Lehre in Anspruch genommen wird. Nicht nur ein reformierter Theologe wie Ehrard urtheilte so, sondern auch ein lutherischer wie Kahnis meint, daß das, was das Syngramma habe beweisen wollen, zwar die Lehre Luthers sei, daß aber das, was es wirklich bewiesen habe, sachlich der Lehre der Schweizer viel näher stehe als der Lehre Luthers; allerdings ist die Stellung von Kahnis selbst in der Abendmahlslehre eine sehr unsichere. Dagegen sind Hartmann und Jäger in ihrem „Johann Brenz“, Dieckhoff und Schmid in ihren Werken über die Abendmahlslehre, Plitt in seiner Einleitung zur Auguitana durchaus der Ansicht, daß im Syngramma lutherische Lehre sei, und auch Reim, der sonst ein Sonderurtheil vertritt, spricht es aus, daß sich an dem nahezuweisen Widerstand der Schwaben der Siegeszug des Zwinglianismus im südwestlichen Deutschland gebrochen habe. Das Syngramma will zunächst als Gegenschrift gegen die Ausführungen Desolampads verstanden, die eigentliche Lehrmeinung aus der Widerlegung erhoben sein, und das ist allerdings nicht ganz leicht, zumal auch der Verfasser sich immer dagegen verwahren mußte, daß er in den römischen Irrtum zurückfalle. Aber dabei wird man auch zugeben müssen, daß es Brenz nicht gelungen ist, die lutherische Lehre, die er in ihren Grundzügen vertritt, durchweg klar, sicher und einwandfrei zu begründen. Er stellt seine Lehre auf die Einsetzungsworte: nicht die Meinungen der Väter, nicht menschliche Autoritäten können entscheiden, sondern allein das Wort Christi. Das Wort bringt in Gottes- und Geistesmacht den Leib und das Blut Christi zum Brod und Wein; weil Christus sagt: „Das ist Mein Leib, das ist Mein Blut“, sind auch Leib und Blut Christi gegenwärtig. Diese wortweise Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist nun freilich noch nicht die sacramentale. Brenz läßt, aber ohne bestimmt zu unterscheiden, noch eine andere Gegenwart Christi eintreten, aus welcher es sich auch erklärt, daß kein Leib und Blut im Brod und Wein vorhanden sind und dargereicht und empfangen werden; er läßt den wesentlichen Leib und das wesentliche Blut Christi auch abgehen vom Wort gegenwärtig, was, so das Wort und werden nur dazu dienen, die Gegenwart offenbar zu machen und mitzuteilen. Das ist aber noch nicht die Lehre von der Ubiquität Christi in ihrer entwickelten Gestalt, sondern eine Dmipräsenz der geistlichen Welt Gottes, in welche auch der Leib und das Blut Christi mit einfließen; denn Christus, welcher

zur Rechten Gottes thronet, ist uns dadurch mit nichten entrückt, weder er selbst noch seine Gnadengüter. Was Brenz über die Niesung des Abendmahls lehrt, könnte den Anschein erwecken, als lehre er nur eine Niesung des Glaubens, wie er denn auch die Niesung der Gottlosen zurücktreten läßt, ohne sie indessen auszuschließen; der gegenwärtige Leib und das gegenwärtige Blut Christi sind ihm wirklich das Objekt der Niesung im Abendmahl, wir suchen im Brod und Wein den Leib, der für unsere Sünden in den Tod gegeben, das Blut, das für uns vergossen; aber weil sich uns in ihnen die an sich verborgene geistliche Welt Gottes offenbart und dem Menschen nahebringt, vermag nur der Glaube sich dieselbe anzueignen, so anzueignen, wie es zum Heil und Leben gereicht. So gibt das Syngramma überall Gedanken, welche der lutherischen Lehre vom Abendmahl entstammen, aber die Ausführung und der Ausdruck sind vielfach fremdartig anmutend und nicht der späteren Ausbildung und Feststellung der Lehre gemäß. Die sorgfältigste Erhebung des Inhalts des Syngramma und die beste Würdigung desselben sowohl im Gegensatz gegen die Schrift Desolampads als in seinem Verhältnis zur lutherischen Lehre, wie sie bis dahin entwickelt war und wie sie sich weiterhin entwickelte, hat uns Dieckhoff in seinem Werte über „Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter“ gegeben. Das Syngramma selbst erschien noch 1525 in Augsburg im Druck. Eine zweite Ausgabe folgte 1526 in Wittenberg. In demselben Jahr veranlaßte Luther die deutsche Übersetzung von Agricola und verschickte dieselbe mit einer Vorrede. Vergl. auch Walch XX, 36. Pfaffs acta et scripta publica ecclesiae Wartembergicae bringen beides, die Schrift Desolampads und das Syngramma.

Synkretismus. Synkretistische Streitigkeiten. Das Wort Synkretismus entstammt dem Altertum. Plutarch erzählt in seiner Schrift von der Philadelphia, die Kreter hätten den Brauch, wenn äußere Feinde sie bedrohten, die inneren Zwistigkeiten zu vergessen und zurückzustellen und gegen den gemeinsamen Feind zusammenzustehen; das war der von ihnen sogenannte *συγκρητισμός*. Außer dieser Stelle kommt das Wort in der klassischen Literatur nicht vor. Die Lexicographen erklären es nach Plutarch oder geben ihm eine weitere Bedeutung auf freireligiöse Gesinnung. Erasmus führte das Wort in seine Zeit ein; er tadelt die innere Stellung, welche durch dasselbe angezeigt wird, aber er empfiehlt doch auch wieder dem jugendlichen Melancthon, gegen die gemeinsamen Gegner *συγκρητισμῶν*, wenn man auch sonst nicht in allen Stücken einig sei, denn in der concordia liege ein großer Schatz. Ähnlichen Rat erteilt Zwingli an Desolampad und die Basler bezüglich der Abendmahlsstreitigkeiten: sie sollten nur einen *συγκρητισμῶν* machen, einen consensus im Kampf, dann könne niemand ihnen schaden. Während Bucer wenigstens einen Zutritt

mus mit den Lutheranern begehrt, wenn eine Konkordie noch nicht zu erzielen sei, klagt Melancthon, daß die darauf gerichteten Bestrebungen, welche er nicht angenommen habe, ihm viel Arbeit machten, später aber, beim Überhandnehmen der inneren Streitigkeiten, wünscht er selbst, daß die Lutherischen sich durch einen Synkretismus gegen die gemeinsamen Feinde verbinden möchten. Man sieht, das Wort bürgert sich ein in dem Sinn eines Zusammenstehens von solchen, die zwar unter sich nicht in allen Punkten einig sind, die aber gemeinsamen Gegnern gegenüber den Dissens, das Trennende zurückstellen und nur das betonen, was sie eint.

Zu besonderer Bedeutung sollte das Wort im 17. Jahrhundert gelangen. An der Schwelle desselben verknüpfte der Katholik Windeck den nahen Untergang des Protestantismus; nur müßten die Katholiken, wenn ihnen das Heil der christlichen Republik lieb sei, klug sein und den Synkretismus, die Einigkeit pflegen. Gegen ihn richtete 1614 der Heidelberger Theolog Pareus sein *Irenicum*, in welchem er eine Einigung der Evangelischen forderte, ähnlich wie in der Wittenberger Konkordie geschehen; unbeschadet des Dissensus solle man angesichts des bevorstehenden neuen Schmalkaldischen Krieges einen Synkretismus pflegen. Dieser Vorschlag wurde von lutherischer wie von katholischer Seite heftig bekämpft; von ersterer durch Leonhard Hutter, von letzterer durch den Jesuiten Conzen, der die Gefahr einer solchen Verbindung erkennte, die Lutheraner gegen die Reformierten aufhetzte, es sei dabei nur auf ein Abschlagen der Katholiken abgesehen. Die eigentliche dogmengeschichtliche Ausprägung hat das Wort Synkretismus erst in den an die Theologie des G. Calixt (s. d.) sich anschließenden Streitigkeiten, denen es den Namen gab, erhalten, nun aber in einem so üblen Sinne, daß Calixt selbst sich desselben erwehren mußte. Der Kirchenfriede, den er anstrebe, habe nichts damit zu thun. Die Wittenberger Theologen warnen vor dem Synkretismus verschiedener Religionen. Dannhauer schreibt das „Mysterium des entdeckten Synkretismus“, in welchem er eine Geschichte desselben gibt; er versteht darunter allgemein eine schädliche Mischung von solchen, was an sich ungleichartig ist, eine *collusio veritatis cum mendacio*, und bekämpft unter demselben eine Vermengung aller Religionen untereinander. Von Calov her wird es Brauch, unter Synkretismus besonders die Versuche einer Vereinigung zwischen Reformierten und Lutheranern zu verstehen und durch diesen Namen allen diesen Versuchen gleich das Urtheil der Verwerfung aufzuprägen. Pfaff erklärt: Kirchlicher Synkretismus ist kirchlich-brüderliche Gemeinschaft mit solchen, welche im Fundament des Glaubens von uns abweichen. Von katholischer Seite her stellte der Katholik Ebermann (Erbermann) der Friedenstrheologie des Calixt ein katholisches *Irenicum* entgegen, welches gleichfalls den Vorwurf der Religionsmengerei erhob. Man leitete das Wort nun auch fälschlich von *συνκραννυμι* ab, ich mische

durcheinander. Im Volksmunde wurden die Synkretisten „Synde-Christen“ genannt, nur wußten die Leute, denen der ganze Streit unverständlich blieb, nicht recht zu sagen, was für Keger denn diese Synde-Christen seien. So ist das Wort kirchen- und dogmengeschichtlich auf eine bestimmte Erdeinung, nämlich auf die Theologie des Calixt und seiner Anhänger, gleichsam festgelegt. In dieser Bedeutung ist es auch in den Unionskämpfen der nachfolgenden Zeit vielfach gebraucht. In ähnlicher Bedeutung kommt es aber auch noch in der Geschichte der Philosophie und in der Religionsgeschichte vor. Man nennt diejenigen Philosophen Synkretisten, welche aus den verschiedenen Lehrgebäuden durch Auswahl und Vereinigung neue Systeme zu bilden suchten. Und man bezeichnet den religiösen Stand, den das kaiserliche Rom einnahm, als es fremde Kulte einführte, uralte Kulte wieder aufweckte und diese neuen Gottheiten und ihre Dienste mit den heimischen verschmolz, als Synkretismus.

Den Anfang der „synkretistischen Streitigkeiten“ darf man wohl in das Jahr 1621 setzen. Kurz vorher war von Zuhörern des Calixt aus dessen Vorlesungen eine epitome theologiae herausgegeben. Dieselbe bot genug Grund zu Angriffen auf die theologia Helmstadiana. Der Konvent der kursächsischen Theologen beschloß denn auch einen solchen in einer für die Helmstädter verletzenden Weise. Doch kam derselbe erst zur Ausführung, als schon eine Reihe anderer Schriften von Calixt und ein Fortgang seiner teils irenischen, teils polemischen Arbeit vorlag. Der Stadtprediger zu St. Agidien in Hannover Statius Bücher (s. Bücher) hatte schon vorher gegen Calixt gebredigt, 1640 ließ er eine Schrift ausgeben: „Gruel der Vermüthung an der Julius-Universität, gesetzt an die heilige Stätte der reinen lutherischen Lehre“; sie führte nachmals den Titel: *Chryptopapismus theologiae Helmstadiensis* und richtete sich einmal gegen die kirchliche Vermittelung im allgemeinen, dann auch gegen einzelne Abweichungen des Calixt. Bald darauf ließen die kursächsischen Theologen Leyser und Höpfer ihre Vorstellung an die Helmstädter wegen der Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke ausgeben. Aber diese waren nur Vorspiele. Der eigentliche Streit entbrannte erst nach dem colloquium charitativum zu Thorn (s. d. Art. „Thorner Religionsgespräch“). Calixt hatte sich hier nämlich, nachdem er von den Lutheranern ausgeschlossen war, öffentlich und privatim zu den Reformierten gehalten und unterstützte dieselben mit Rat und Beweisen. Das colloquium wurde aus einem colloquium charitativum ein irritativum, und der Unwille der Lutheraner richtete sich besonders gegen Calixt. Auf Veranlassung des sächsischen Oberhofpredigers Weller erließen die Fakultäten Wittenberg und Leipzig, denen sich, wenn auch nur bedingt, Jena anschloß, eine *fraterna admonitio* an Calixt und die Helmstädter, in welcher sie dieselben anklagten, daß sie von der

allgemein angenommenen Lehre abwichen und die Fundamente des evangelischen Glaubens wankend machten. Dieser Vorwurf kränkte Calixt aufs tiefste. Er antwortete so heftig injuriös, daß Hülsemann das Schreiben zunächst noch zurückbehielt und Calixt bat, die beleidigenden Ausdrücke zurückzunehmen. Dieser aber forderte, die Sachsen sollten zuvor den Vorwurf auf Umstürzung der Grundlagen des evangelischen Bekenntnisses zurücknehmen. So war der Bruch vorhanden.

Ehe aber der Streit hier weiter ging, kam es in Königsberg zu einer Kontroverse zwischen Myslenta und den Helmstädtischen gerichteten Theologen Latermann, Dreher und Behm, der seine Spitze doch auch gegen Calixt richtete, dem Myslenta papiſmum, Calvinismum, Arminianismum, synergismum, chimäerismum und atheismum vorwarf, und als wär's daran noch nicht genug auch Babyloniam religionum mixturam. Dieser Streit wurde noch lange mit großer Heftigkeit fortgeführt. Myslenta hatte sich eine Reihe Zensuren lutherischer Theologen eingeholt, diese alle griffen die Helmstädtische Theologie heftig an. Die Universität legte gegen diese Zensuren Verwahrung bei den Herzögen ein. Calixt und Horneſus ſchrieben eine Apologie gegen dieselben und ſie fügten zu derselben noch eine Erläuterung über einige Punkte hinzu.

Nun richtete der Kurfürst von Sachſen persönlich an die braunschweigischen Herzöge 1649 ein Schreiben gegen die Theologen zu Helmſtadt und forderte jene auf, ihren Theologen neue Schriften zu verbieten; diese sollten ihr Bekenntnis einreichen, damit man mit den anderen Fürsten und Ständen dem Feuer wehren möge; andernfalls müſſe der Kurfürst als Direktor der Evangelischen im Reich dahin trachten, wie er seine und der anderen Fürsten und Stände Land und Leute vor solcher Spaltung behüten könne. Der sächsische Oberhofprediger Weller ließ noch eine eigene Anlageschrift an die Herzöge abgehen. Auch die sächſischen Herzöge reichten eine Verwahrung ein. Calixt verwahrte sich gegen diese Angriffe. Aber nun treten auch Hülsemann, der schon 40 Bekenntniswidrigkeiten bei Calixt und Horneſus findet, und Calov, schon in Danzig und bald darauf in Sachſen der Führer der Orthodogie im Kampf gegen die „nova theologia“, in den Streit ein. Die Herzöge ließen ihre Räte in Hildesheim zusammentreten, dieselb beschlossen man einen Konvent und legte zunächst den Theologen Schweigen an. In Sachſen aber schwieg man nicht. So gab auch Calixt 1651 sein corpus apologeticum heraus. Dagegen erhoben sich alsbald die Sachſen in verschiedenen Gegenschriften, wie Hülsemann in seinem „Gewissenswurm“ und Calov in seinem Buch über „Die Verwahrung Calixt'scher Schwärmerei“ und rüsteten einen Konvent der Theologen an; man sollte nun von den Konventen hören. Aus diesem Konvent wurde nichts. Dagegen entzündeten den Sachſen in den Straß-

burgern Dorſch, Bebel, Dannhauer neue Kampfenossen. Da indessen Calixt jetzt schwieg, schien allmählich eine Beruhigung einzutreten, wenn der Streit auch in Preußen, wo der Große Kurfürst inzwischen seine Souveränität befestigt hatte, noch weiter ging; die Lutheraner sahen in ihm den „großen Seelenmörder seines Volkes“. Calixt starb 1656. Aber über seinem Grabe entbrannte der Streit noch einmal.

Auf dem Casseler Religionsgespräch (s. d.) hatte nämlich der Landgraf Wilhelm VI. von Hessen den Versuch gemacht, die Konfessionen innerhalb seines Landes zu versöhnen (1661). Das Ergebnis desselben wurde in einer brevis relatio colloquii veröffentlicht. Es fand auf reformierter Seite große Beifimmung. Kurfürst Friedrich Wilhelm gab ihm für Brandenburg gleich praktische Folgen. Er ließ alsbald auch ein colloquium irenicum halten, verbot seinen Theologiestudierenden den Besuch von Wittenberg und schränkte den Rominalelehndus (s. d.) ein. Auch andere Landeskirchen wurden eingeladen, sich die Casseler Ergebnisse anzueignen. So gestaltete sich das Religionsgespräch zu einem Siege der Calixtiner und bedrohte die ganze lutherische Stellung. Es war nur natürlich, daß sich die Lutheraner dagegen erhoben. Sie antworteten zunächst in einer epierisis des Kolloquiums und forderten dann ihrerseits die lutherischen Fakultäten und Ministerien zum Anschluß auf, brachten auch 1662 die drei sächſischen Fakultäten zu einer gemeinsamen Vorstellung an die lutherischen Kolofutoren in Kassel zusammen. Diese letzteren, Professoren in Rinteln, verantworteten sich in einer epistola apologetica, die einen lebhaften Schriftenwechsel hervorrief. Calov verfaßte seine antapologia, die alle alten und neuen Anklagepunkte gegen Calixt und gegen die reformierte Kirche wieder ins Licht stellte. Auch in Brandenburg und Preußen wurde der Streit heftiger. Der Kurfürst, obwohl er ungestörte Religions- und Gewissensfreiheit verprochen hatte, forderte doch durch einen Revers Gehorſam für seine Edikte; eins der Opfer dieser Forderung war Paul Gerhardt. Die Wittenberger, Calov an der Spitze, sahen keine andere Hilfe mehr, dem Schisma zu wehren, als eine neue ausführliche Erklärung der Augustana; eine solche war schon früher vorbereitet; jetzt 1664 und 1665 erschien sie lateinisch und deutlich als consensus repetitus fidei vere Lutheranae gegen Calixt und dessen Komplexen, besonders gegen die schlimmen Antelſianer (s. consensus repetitus). Durch denselben sollte ein neuer festerer Zusammenschluß der Lutheraner bewirkt werden. Der Konſenſus trat also wie ein neues Bekenntnis auf. Das Oberkonſistorium beſtätigte und alle Glieder der Fakultäten Wittenberg und Leipzig unterſchrieben ihn. Nach Voranstellung eines fundamentalen Abschnitts über die Schrift und die Kirche folgt der Konſenſus dem Gange der Augustana; er gibt immer zuerst die rechte Lehre mit einem „proſitemur et docemus“ und dann das „reſcimus“ der Calixtinischen Fre-

lehren; den Schluß bildet eine Anrufung Gottes: Er möge alle novitates und corruptelas von der orthodoxen Kirche fernhalten und die einzelnen bei diesem wiederholten Konsensus bis zum letzten Atemzuge beharren lassen.

Nun trat Friedrich Ulrich Galitz, der Sohn, zur Ehrenrettung seines Vaters auf und erhob seinerseits die Galiztinische Theologie zu einer Art von neuem Bekenntnis; sein Vater und Hornejus hätten nichts gegen den wahren Konsensus des wahren lutherischen Glaubens gelehrt: jener Konsensus verdiene nicht den Namen eines Konsensus der wahren Lehre. Für die Wittenberger stand ein neuer Kämpfe in Agidius Strauch (s. d.) auf. Dagegen nahm sich Conring (s. d.) der pietas academicae Juliae an. Die Fürsten besorgten mit Recht, daß Trennung und Argernis weiter greifen und sich verfestigen möchten, und geboten von neuem Schweigen. Besonders die sächsischen Herzöge, voran Ernst der Fromme, verfolgten den Vorschlag des Nikolaus Hunnius (s. d.), welcher dahin ging, ein Kollegium von Theologen zur Beilegung von Streitigkeiten einzusetzen, und suchten dafür auch andere Hölfe zu gewinnen. Der Jemenjer Musäus (s. d.) war ihm dabei ein kräftiger Helfer. Auch Spener gab ein Gutachten dahin ab, daß man die Hoffnung auf Herstellung der Einigkeit noch nicht fahren lassen dürfe; man solle den Streit über die Lehren von Galitz und Hornejus als unfruchtbar fallen lassen, es sei genug, wenn die jetzigen Helmsstädter ihre Losagung vom Synkretismus und den römischen Irrthümen deutlich von sich gäben, dahingegen ihre Übereinstimmung mit den Symbolen erklärten und bewiesen; bei den dann noch übrig bleibenden Punkten solle man untersuchen, ob dieselben den Grund des Glaubens berührten; wo das nicht sei, solle man die Helmsstädter nicht wie Abgefallene, sondern wie Schwache ansehen und behandeln; Inbetriffen solle man vermeiden und die Sachen nicht vor den Gemeinen traktieren. Indessen führten alle Verhandlungen zwischen den Höfen und den Theologen nicht zu einem Friedensschluß, im Gegenteil, von der Mitte der siebziger Jahre her entbrannte der Streit noch einmal. Calov, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, e diaboli excrementis sordes Calixtinas exquirere, ging wieder zum Angriff vor. Gegen ihn errichtete F. U. Calitz ein officium pietatis für seinen Vater. Schrift und Gegenschrift gingen hin und wieder, man befahl sich nicht nur in Prosa, sondern auch in Versen, man bewarft sich mit unzagbarem Schimpf. Zwar ergingen nun auch in Kursachsen Strafmandate und Verbote der Herausgabe von Streitchriften, aber diese erschienen nun anonym. So 1682 die *historia syncretistica* des Calov ohne Verleger und Drucker. Sie wurde dennoch eingezogen. Gegen ihn schrieb Calitz die *via ad pacem inter protestantes restaurandam*. Erst mit dem Tode des Calov 1686 erlösch die Fackel der Zwietracht. Der Hauptschauplatz der Streitigkeiten war im Herzen

Deutschlands. Aber auch Schleswig hatte seinen Anteil daran in der Kontroverse des Generalsuperintendenten Reinboth mit dem Strahburger Dannhauer (s. d.), und in Schweden veruchte der Bischof von Strengnäs Matthia vergeblich der landeskirchlichen Orthodorie gegenüber die Galiztinische Theologie zur Geltung zu bringen.

Was den Inhalt der synkretistischen Streitigkeiten anlangt, so drehten sich dieselben um das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, um die Erkenntnisquellen der christlichen Wahrheit, um Schrift und Tradition, um die Bedeutung des apostolischen Bekenntnisses und der Überlieferung der ersten fünf Jahrhunderte (consensus quinqueseaecularis, s. d.), um die Stellung der lutherischen Kirche innerhalb der Christenheit im Verhältnis zu den anderen Kirchen, um die Wertung und Festhaltung der in ihren Bekenntnissen niedergelegten reinen Lehre gegenüber den Lehren der anderen Kirchen und gegenüber den mancherlei Abweichungen und Neuerungen einzelner, um die Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem und um die Grenzen der Freiegebung des letzteren, um die Möglichkeit einer Union trotz vorhandenen Disensus. Die Abwandlungen und Abschwächungen, welche Calitz und die Seinen vornahmen, durchziehen von der Inspirationslehre bis zur Eschatologie hin das ganze System, aber sie haben sich an keinem Punkt als wirklich fortbildend ausgewiesen, wie denn überhaupt von einem dogmengeschichtlichen Ertrag dieser Streitigkeiten nicht geredet werden kann. Sie haben nur negativ gewirkt, insofern sie die Zerlegung und Auflösung des Dogmas anbahnten, eine Gleichgültigkeit gegen die Lehre erzeugten, den Gemeingeist der im Bekenntnis einigen lutherischen Kirche zerstörten, die Geister von der Kirche abwendig machten und so den Niedergang der Orthodorie herbeiführen halfen. Calitz ist mit seinen Unionsbestrebungen nicht durchgebrungen, freilich auch die orthodoxen Theologen nicht mit ihrem neuen Symbol. Das eine wie das andere wäre auch ein Verhängnis gewesen. Die moderne Theologie hat eine gewisse Vorliebe für Calitz, sie bezeichnet ihn wohl als „eine große Weissagung der Zukunft“. Man kann das verstehen. Die Union hat an ihm einen Propheten, und die Unionstheologie findet sich mit vielen Zügen ihrer Artung in ihm wieder. Die orthodoxe Theologie ihrerseits war völlig berechtigt, den Galiztinismus abzuwehren, damit der lutherischen Kirche ihre Lehrsreinheit und Lehreinheit bewahrt bliebe. Die persönliche Gehässigkeit, mit welcher der Streit von beiden Seiten geführt wurde, kann nicht gebilligt werden, sie steht aber ganz unter der Signatur der Zeit und gleicht in ihrer Weise der verwilderten Kriegführung des wüsten 17. Jahrhunderts.

Das bedeutendste Quellenwerk für die synkretistischen Streitigkeiten bildet noch immer die *historia syncretistica* von Calov. Weiter sind, außer den bekannten allgemeinen Werken von G. Walch (Einf. in d. Rel.streitigt.

d. luth. A.), Fland (Weich. d. Entf. d. prot. Lehrbegr.), Frank (Weich. d. prot. Theol.) und Törner (Weich. d. prot. Theol.), aus der neueren Zeit die monographischen Arbeiten von Henke (G. Cal. u. f. Rt. 2 Bde. Halle 1833—60), Schmid (Weich. d. synth. Streitigkeiten, Erl. 1846) und Gaf (G. Cal. u. d. Confessionsm. Breslau 1846) zu nennen.

Synod. „Der heilige S.“ oder „der allerbiedigste dirigierende S.“ ist die am 25. Januar 1721 von Peter dem Gr. nach Beseitigung des russischen Patriarchats eingelegte höchste staatskirchliche Behörde Rußlands, welche in Petersburg ihren Sitz und in Moskau und Georgien zwei relativ selbständige Delegationen hat. Sämtliche Mitglieder, geistliche und weltliche, werden vom Zaren ernannt. Die Zahl ersterer wird durch einen Ukas von 1763 auf sechs festgesetzt, darunter stets die 3 Metropolit von Petersburg, Kiew und Moskau. An der Spitze der weltlichen Mitglieder steht der Oberprocurator, der in Rußland die Stelle des Kultusministers vertritt, alle Gesetzesentwürfe einbringt und allein dem Kaiser Bericht erstattet. Seine Zustimmung ist zu allen Beschlüssen des Synods erforderlich. Alle „weltlichen“ Angelegenheiten gehen durch an ihn. Der Synod vereinigt alle kirchenregimentliche Gewalt in sich, setzt die Bischöfe ein und weist ihnen ihren Gehalt zu, überwacht Lehre und Kultus, übt die Zensur über alle religiöse Literatur, entscheidet in Ehefachen, leitet die Bildung des Klerus, die Vermögensverwaltung der Kirche u. s. w. Bei der engen Verbindung von Kirche und Staat in Rußland ist der Oberprocurator des Synods die mächtigste Person in Rußland nach dem Zaren, dessen Würde zugleich eine kirchliche ist. Vgl. Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde, Bb. I, S. 191 ff.

Synodale. Mit diesem Namen bezeichnet man in den evangelischen Landeskirchen allgemein die Mitglieder der General-, Landes- und Provinzialsynoden. In der römischen Kirche trägt diesen Namen der in jedem Dekanatsbezirke mit der Aufsicht über die Amts- und Lebensführung der übrigen Geistlichen betraute Geistliche, der über dieses sein Amt dem Bischof gegenüber vor der Diözesansynode zur Rechenschaftablegung verpflichtet ist. Ueberdies werden auch die Protokollführer und Sekretäre der Kapitelversammlungen *Synodale* genannt. Unter *judices synodales* versteht man die Examinatoren für die geistlichen Amtsprüfungen, wie ja ähnlich in der altkatholischen Kirche die Synodalexaminatoren von der Synode mit dieser Aufgabe betraut sind.

Synodalordnung, s. siehe „Presbyterialversammlungsordnung“, „Synodalversammlung“, „Synode“.

Synodaleinigung, s. Sendgericht.

Synodaticum (*Synodalis census, synodus cathedrae*), honor cathedrae wird die Jahressteuer genannt, die an den Bischof von allen Kirchensystemen, Benefizien und Kongregationen „in quantum subjectionis, pro respectu sedis, in honorem cathedrae“ bei Gelegenheit der Synoden und Visitationen zu leisten ist.

Der erste geschichtliche Nachweis für diese Abgabe liegt vor in einem Beschlusse der 2. Synode von Braga im Jahre 572 (c. 2. Conc. Bracar. II, c. 1 C. X, qu. 3), der gegen die mißbräuchliche, übertrieben gesteigerte Erhebung dieser Steuer gefaßt wurde und ihre Einnahme nur gelegentlich der Visitation, d. i. ungefähr jährlich einmal und unter Aufhebung der Ordinationsgebühren gestattete. In dieser Art ist sie in Spanien lange Zeit in Geltung gewesen, wie auch der sie erneut anordnende Beschluß der Synode von Toledo im Jahr 646 in. cap. 4 (c. 8 C. X, qu. 3) bestätigt. Von da nahm diese Steuerpraxis ihren Weg ungefähr Mitte des 9. Jahrhunderts nach Frankreich, wo im Gegenjag zu Spanien, das nur reine Geldleistung kannte, die Abgabe in Geld oder Vieh und sonstigen Naturalien zu leisten offengelassen wurde (S. Pers, Mon. Germ. III. 378). Unter päpstlicher Sanction und geschehener Fixation auf „duo solidi“ durch das Tridentinum (s. die Deklarationen der Congr. pro interpret. Conc. Trid. zu Sessio XXIV. 3) ist diese Steuer bis in unser Jahrhundert hinein allgemein geleistet worden, ist aber fast überall — Italien in allen, Bayern in einigen Diözesen bilden die Ausnahmen — in Wegfall gekommen. Außer den oben erwähnten Zahlterminen (Synode, Visitation) waren auch andere, so z. B. Ostern und Pfingsten, gestattet.

Synode. (Konzilien.) 1. Concilium hieß bei den Römern jede Zusammenkunft politischer Bürger, in der über öffentliche Angelegenheiten Beschluß gefaßt wurde (von conciere). Diesen bestimmteren Sinn hat das auf öffentliche kirchliche Versammlungen angewandte Wort vor dem griechischen *synodos* voraus, das jede beliebige Zusammenkunft bedeutet. Doch kommt, weil Synoden als kirchliche Versammlungen zuerst auf griechischem Sprachgebiet gehalten werden, das Wort *synodalis* als Beiwort zu *concilium, conventus und congregatio* vor, um diese Versammlungen als kirchliche zu bezeichnen. Auf protestantischem Gebiet ist das Wort Synode ausschließlich in Aufnahme gekommen, um kirchliche Versammlungen zu bezeichnen, zu welchen die Träger der Kirchengewalt zum Zweck der Ausübung von Regierungsbefugnissen zusammenzutreten. In Amerika bezeichnet Synode nicht bloß die jeweilige Tagung, sondern auch den ganzen Kirchenkörper, was mit der veränderten Stellung der Kirchengewalt zu den Kirchentörpern zusammengehört.

In den Konzilien bezw. Synoden hat sich das gemeinschaftliche Leben der christlichen Kirchen gespiegelt, doch zeigt die geschichtliche Betrachtung, daß sie keineswegs zu allen Zeiten die notwendigen Lebensorgane der Kirche gewesen sind, wie dies erst in unserer von politischen Analogien beherrschten Zeit behauptet werden ist. In der Regel haben sie die Summe aus den vorhergegangenen Auseinandersetzungen über wichtige dogmatische, fröhenpolitische und disziplinäre Interessen gezogen und einen mittleren Weg zwischen den Extremen zu finden gesucht; doch nicht selten haben sie auch den Irrthümern ihrer Zeit nur zu williges Gehör gegeben; die Frei-

heit der Kirche haben sie eben so oft mit Füßen getreten, als verteidigt. Die Voraussetzung, daß der heilige Geist in den kirchlichen Versammlungen sich mit größerer Zuverlässigkeit bethätige als in den Einzelpersönlichkeiten, kann gegenüber der Geschichte selbst nicht bestehen.

Die keineswegs sehr klare Geschichte des Synodalwesens in der Kirche gliedert sich mit Zugrundelegung des chronologischen Schemas am besten so, daß man für die Konzilien der alten Kirche die Ausgestaltung bzw. Feststellung der Lehre als beherrschenden Mittelpunkt des Interesses festhält; bei den mittelalterlichen Konzilien handelt es sich vorwiegend um Fragen der Verfassung, bei den evangelischen Synoden ist die Nüchternheit auf die Disziplin die maßgebende gewesen, während die katholischen Konzilien zu Trient und Rom unter dem Einfluß der Reformation stehend, mit der Antithese gegen die Lehre der evangelischen Kirche die Begründung der Disziplin und der Verfassung sich zur Aufgabe setzen.

2. Was den Ursprung des Synodalwesens anlangt, so ist zu unterscheiden zwischen dem Triebe, der je und je einzelne gemeinsame Besprechungen und Beschlußfassungen kleinerer oder größerer Kirchenteile hervorrufen mußte, und zwischen der Institution des Synodalwesens als solchen. So geht man jedenfalls fehl, wenn man die Institution der Synoden aus dem Apostelkonzil Apg. 15 herleiten wollte (Manz zählt gar 4 apostolische Synoden: Apg. 1, 15 ff.; c. 6; c. 15; c. 21). Dies Apostelkonzil ist eine notwendige Folge der Entwicklung des Heidenthums gewesen; aber es fragt sich doch, ob diese Form rein kirchlicher Versammlungen nicht doch schon vor dem Auftreten des Christentums eine Analogie gehabt hat, an die sich die christliche Kirche anschließen konnte. Und da zeigt sich, wenn nicht schon auf dem Gebiete des nachexilischen Judentums („große Synagoge“?), doch jedenfalls in der Zeit nach 70 n. Chr. die Form religiöser Konvente; ebenso wie es in dem heidnischen Kleinasien und Griechenland um diese Zeit Vereinigungen von Abgeordneten einzelner Städte in der Hauptstadt der Provinz gab (das *κοινὸν τῆς Ἀσίας, τῶν ὁμοπόλεων* z. B.), die vorzugsweise religiöse Gegenstände berieten. Es wäre thöricht, wenn wir nun bei Euseb. (h. e. 5, 19 *τὸν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλὰκις καὶ πολλὰκις τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων*) von solchen kirchlichen Konventen in Asien hören, die anscheinlich der montanistischen Bewegung gehalten seien, daraus zu schließen, daß jene heidnischen Konvente gerade in der Grundform der Konzilien gebildet haben. Aber man wird es doch bedeutsam finden, daß infolge der alles auffaugenden politischen Kraft Roms gerade in den Gegenben religiöse Konvente vorkommen, in welchen wir hernach die ersten christlichen Synoden finden. Denn auch in Griechenland begegnen solche „Konzilien“, wie Tertullian de jejun. 12 mitteilt. Die Passahstreitigkeiten gaben dem Bedürfnis brüderlicher Besprechungen neue Nahrung, die im dritten Jahrhundert, wo wir bereits jährliche Provin-

zialkonzilien finden (ep. Firmilianus ad Cypr. unter den Briefen Cypr. 75, ed. Hartel p. 812), feste Formen angenommen haben müssen: *necessario apud nos sit, inquit Firmilian, der Bischof von Caesarea Rappadociae, dort, ut persingulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut, si quae graviora sunt, communi consilio dirigantur*, vgl. Cyprian ep. 71. 73. Nachweisbar sind diese Provinzialsynoden, welche dann die Entwicklung der Metropolitanverfassung sehr befördert haben, für Griechenland, Afrika und Asien. Wenn aber das Konzil von Nicäa 325 solche Synoden als bestehende Einrichtung voraussetzt und ihre zweimalige Abhaltung in jedem Jahre fordert (can. 5), dann wird man Grund haben, sie für andere Provinzen ebenfalls vorauszusetzen. In der That begegnet denn auch in Spanien eine Synode zu Elvira 306 und in Gallien zu Arles 314. An dieser letzteren beteiligten sich aber bereits Bischöfe aus anderen Provinzen.

Auf diese bis dahin noch rein kirchliche Entwicklung legt nun der Staat, als Kaiser Konstantin 325 die *συνόδου οἰκουμένης* (der Ausdruck begegnet zuerst im can. 6. des Konz. v. 381) nach Nicäa berief, seine schwere Hand. Ökumenisch heißt das Konzil, weil die Synode aus der ganzen Welt, der *οἰκουμένη* (sc. 77), versammelt wird, doch kommen die Ausdrücke universale, generale conc. auch für andere Konzilien, die etwa mehrere Provinzen umfaßten, vor, so nennt Augustin ep. 43. c. 7. 19 (Migne) das Konzil von Arles (314) (*plenarium ecclesiae universae concilium*); wie anderseits das orientalische Konzil von 381 (382) später die Geltung eines ökumenischen erlangt hat.

3. Überblickt man nun, mit Beiseitelassung der kleineren, nach Diöcesen, Metropolitanbezirken und Patriarchaten sich gliedernden Synoden — die *συνόδοι ἐνδομοιαι*, die gelegentlich von den in Konstantinopel zufällig anwesenden Bischöfen unter dem Voritze des dortigen Patriarchen gehalten wurden, haben gar keinen kirchenrechtlichen Ort in dem Verfassungsleben der alten Kirche — das konziliare Leben der alten Kirche, wie es sich in den 8 ökumenischen Synoden Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, Konstantinopel 553, desgl. 680 (Trullanum), Nicäa 787 und Konstantinopel 869) darstellt, dann wird zuvörderst daran festzuhalten sein, daß alle acht ökumenischen Konzilien kaiserlichen Ursprungs waren. Alle ohne Ausnahme sind von den römischen Kaisern einberufen worden, und die römischen Päpste haben die Befugnis des Kaisers dazu auch nie bestritten. Dergleichen haben die Kaiser das Recht der Vertagung, der Verlegung und Schließung der Synoden geübt. Auch die äußere Leitung der Verhandlungen ist mehrfach von den Kaisern selbst oder von ihren Kommissaren geübt. Auf einzelnen Synoden haben allerdings auch die hervorragenden Bischöfe des östlichen Reiches das Präsidium geführt, gewiß nur mit

Zustimmung des Kaisers, dessen Wille doch auch dem Hofius von Cordova das Präsidium übergeben hat. Ein Recht auf materielle Beeinflussung der Verhandlungen haben sie dagegen nicht beiseien, wenn auch vielfältig, auch schon auf der ersten Synode von Nicäa, der Wille des Kaisers das Geis der Bischöfe wurde. Man kann indessen wohl bemerken, daß der unbestrittene Primat des römischen Bischofs sich je länger je mehr geltend zu machen wußte. Einen überaus großen Einfluß hatte Leo I. auf dem Konzil zu Chalcedon (451) durch seine Legaten; doch gelang es auch ihnen nicht, ihre Meinung in jedem Punkte durchzusetzen, vor allem konnten sie es nicht hindern, daß dort der Beschluß betr. die Vorrechte des Bischofs von Konstantinopel durchdrang. Man sieht aber, wohin die ganze konziliare Entwicklung strebte, wenn man hört, daß sie es waren, die auf der achten allgemeinen Synode (Konstantinopel 869) die Verhandlungen leiteten, wenn auch die kaiserlichen Kommissare selbst hier noch die Oberaufsicht führten.

Zur aktiven Teilnahme an den Konzilien waren allein die Bischöfe berechtigt, d. h. die Patriarchen, die Erarchen, die Metropolitane und die einfachen Bischöfe, anfänglich auch noch die Eberbischöfe. Die römischen Bischöfe hatten das schon im 5. Jahrhundert als gewohnheitsmäßig bezeichnete Recht, sich durch Legaten vertreten zu lassen, während bei den übrigen daselbe nur in Behinderungsfällen zulässig war. Der gesamte Episkopat des römischen Reiches, geschweige der damaligen katholischen Welt ist in keiner der acht Synoden vertreten gewesen: in Nicäa (325) 320, worunter zwei päpstliche Legate und nur 5 abendländische Bischöfe, in Konstantinopel (381) 150 (Orthodoxe, 36 andere, keine Abendländer), Ephesus (431) ca. 200, Chalcedon (451) ca. 600, darunter außer den römischen Legaten nur 2 Afrikaner, Konstantinopel 553 ca. 150, fast kein Abendländer, Konstantinopel (680) 289, wenige Abendländer, Nicäa 787, zwischen 330 und 367, wenige Abendländer, Konstantinopel (869) 102, wenige Abendländer. Aber den östlichen Charakter entschied zuletzt die Rezeption durch die Gesamtkirche, und diese hatte wieder ihren Grund in den sachlichen Entscheidungen.

4. Was nun die materiellen Bestimmungen dieser acht Synoden anlangt, so ist gewiß, daß ihr Schwergewicht in den christologischen Bestimmungen liegt. Aber hier haben die Synoden das Rechte nicht erst gefunden, sondern das bereits vorher geistig Erarbeitete lediglich bekräftigt und in richtiger Anwendung desselben auf die einzelnen Irrlehrer demselben Raum geschafft, denn bei besonnener Betrachtung des dogmengeschichtlichen Entwicklungsganges der alten Kirche wird man nicht leugnen können, daß, wenn auch nicht in dem Worte *ὁμοούσιος*, doch in der dadurch bezeichneten Summe der christologischen Arbeit der vornicänischen Väter liegt; ebenso wie die Überwindung der nestorianischen und monophysitischen Irrlehre in der Hauptsache das

Verdienst des Athanasius und seiner kappadocischen Zeitgenossen ist. In dem nicänischen und chalcedonischen Dogma wird man immer die materielle Rechtfertigung des Ansehens der altkirchlichen Konzilien erkennen müssen. Dagegen zeigte Rom von Anfang an seine Stärke wie in der Auffassung des allgemein kirchlichen Charakters des Dogmas, so in der Geltendmachung der Selbständigkeit der Kirche, auch gegenüber der kaiserlichen Gewalt. Dem diente schon die Beilegung des quartodecimanischen Streites zu Nicäa (325), indem dadurch die christliche Kirche von jeder Abhängigkeit der Feste von der jüdischen Festordnung sich befreite. Das war auch das ideale Motiv der 869 gegen Photius geschehenen Entidebung. Das konziliare Leben der alten Kirche verliert in dem Maße an innerem Gehalt, als nach dem Fall des abendländischen Reiches (476) die römischen Bischöfe sich dem geistigen und dogmatischen Interesse der orientalischen Kirche entzogen. Und mit dem jähren dogmatischen Interesse starb auch das an der Disziplin und dem Verfassungsleben der Gesamtkirche.

5. In gewisser Weise zeigt die innere Geschichte des synodalen Lebens der alten und mittelalterlichen Kirche immer denselben Verlauf: der Staat, die weltlichen Mächte setzen in dasselbe ein, aber zuletzt triumphiert immer die spezifisch kirchliche, näher die römische Macht. So hat von den Synoden der alten Kirche Rom zuletzt den entscheidenden Vorteil gehabt, während der Staat sein lebhaftes Interesse an den kirchlichen Fragen mit vollständiger Enttötlichung und Entkräftung bezahlte: so war es auch in der zweiten Phase des synodalen Lebens im Mittelalter, in der die Gesamtkirche in die Auseinanderlegung zwischen Papsttum und Kaisertum hineingezogen wird (die sieben allgemeinen Konzilien, nämlich die vier Laterankonzilien 1123, 1139, 1179, 1215, die beiden zu Lyon 1245 und 1274, und zu Vienne 1311), und in der dritten, wo es sich um die Auseinanderlegung der territorialen und geistigen Mächte mit der römischen Zentrale handelt; denn auch hier gelang es der Kurie, nachdem sie auf den Reformkonzilien zu Pisa 1409, zu Konstanz 1414–1418, Pavia — Siena 1423, Basel 1431–43[49] arg bedrängt worden war, zuletzt ihrer Dränger Herr zu werden, und sie vollzieht in den Konzilien von Ferrara-Florenz (1438, 39), im 5. Laterankonzil von 1512–1517 und vor allem im Tridentiner Konzil 1545–63 die Rückkehr zu dem mittelalterlichen Recht, daß im Grunde das Synodalwesen nur zum Organ der kirchlich-politischen Macht machte. Diese Entwicklung mit ihrem Abschluß im Vatikanum, durch welches ja jede konziliare Bewegung im Grunde überflüssig gemacht wird, gibt wohl zu denken. Sie beweist, daß die „Gemeinschaft“ ebenso wie der einzelne, um vor großen Irrtümern bewahrt zu werden, eines letzten inneren Maßstabes bedarf, und rechtfertigt darum indirekt den bescheidenen Gebrauch, den die lutherische Kirche von dem synodalen Institut gemacht hat.

6. Behalten wir nun den wesentlichen Zug der konziliaren Entwicklung im Auge, die kleineren Synoden der Diözesen und Provinzen außer acht lassend, so ist gewiß, daß die vier Lateransynoden (1123, 1139, 1179, 1215) nur das Ende einer längeren partikular- und landeskirchlichen Entwicklung bezeichnen, die sich in der Hauptsache in Spanien, Frankreich, Deutschland und England vollzieht. Die Provinzialsynoden hatten sich im Orient, wo die öumenischen Konzilien das Hauptinteresse absorbierten und wo neben denselben einzelne größere Kirchenversammlungen (Ancyra, Neocaesarea, Antiochien, Laodicea, auch wohl Gangra) leicht über die engen Provinzialsgrenzen hinauswuchsen, ebensovienig wie im Gebiet von Nordafrika, wo die analogen Plenarkonzilien ihre Bedeutung hemmten, entwickeln können. Dagegen fand dies Institut in Spanien einen bedeutamen Spielraum. Denn bis zum Uebertritt der Westgoten zum Katholizismus (589) waren die kleinen provinzialen Kirchenkörper zugleich politisch-bürgerliche Korporationen, und ihre Synoden (Tarragona 516, Gerona 517, Lerida 524, Valencia 524, Toledo II 527 und Barcelona 540) wurden infolge davon zugleich die Organe für politische Maßregeln und Beschlüsse. Diese Stellung, welche mehr oder weniger auch in Frankreich wie in dem angelsächsischen Herrschaftsgebiet sich wiederholt, war die Ursache, daß als nun mit dem Uebertritt der Franken, Westgoten und Angelsachsen zum Katholizismus größere mit den Völkern zusammenhängende Kirchenkörper sich bildeten, die hier zumamentretenden National- oder Reichssynoden auch politisch-weltliche Interessen vertraten. Das hatte für die Könige den naheliegenden Vorteil, daß sie den widerstrebenden Adligen gegenüber sich auf das gefügigere bischöfliche Element stützen konnten. Freilich zeigte sich daher bald, daß die Verquickung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, welche die Synoden in Spanien oft selbst über den Königsthron hatte versügen lassen, beiden Gewalten verhängnisvoll wurde. Die Bischöfe konnten zuletzt den westgotischen König nicht vor den Arabern schützen. Die Reichskonzilien in Spanien werden in Frankreich zu concilia mixta, d. h. zu Konzilien, welche sich je nach den verschiedenen Beratungsgegenständen aus weltlichen Reichsversammlungen in kirchliche Synoden verwandeln, ohne daß doch dadurch die weltlichen Reichsversammlungen vollständig absorbiert worden wären (Vening). In diesen kirchlich-weltlichen Versammlungen febrt also in gewissem Sinne der altkirchliche Standpunkt wieder, wonach der weltliche Regent die Synoden beruft und ihre Beschlüsse bestätigt, nur daß hier zunächst die kirchlichen Interessen vorwalten, weil die mit der antiken Kultur verbündeten Amtsträger einen erheblich größeren Einfluß besitzen. Kam jedoch ein starker weltlicher Arm über diese Synodalordnung, dann lag es nahe, daß dieselbe ein bequemes Regierungsinstrument für die weltlichen Zwecke wurden. So zeigt es sich bei den Hausmeiern im Frankenreich. Die ersten Nationalkonzilien in dem ausgehenden

Merowingereich hat Bonifatius im Einverständnis mit den Hausmeiern eingerichtet. Durch sie vollzieht sich einerseits der Anschluß an Rom, andererseits wird durch sie auch die Neorganisation der fränkischen Kirche vollzogen; das ist die Bedeutung des concilium germanicum, welches für das Ostreich unter Karlmann 742 abgehalten wurde, wie des von Pipin 744 für Westfranken veranstalteten Konzils von Soissons und der für beide Reichsteile gemeinschaftlich zusammengetretenen Synode des Jahres 745, desgl. der Synoden von 747, 748 (Düren), 752 (Verberie) und 755 (Verneuil) u. a. Unter Karl dem Großen prägt sich der königliche bezw. kaiserliche Charakter dieser Synoden darin aus, daß der König bezw. Kaiser allein das Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Dingen hat, das er dann unter Beirat der die Synode bildenden Reichsversammlung ausübt, die von ihm berufen und geleitet wird. Der Papst hatte weder mit der Berufung der Versammlung noch mit der Bestätigung ihrer Beschlüsse etwas zu schaffen. Unter den Nachfolgern Karls jedoch gelang es nicht, diese dominierende Stellung der weltlichen Gewalt den Synoden gegenüber festzuhalten. Die pseudosidorische Sammlung im Verein mit einem sie flug benutzenden Papste wie Nikolaus I., der die Berufung der Synoden und Bestätigung ihrer Beschlüsse für den päpstlichen Stuhl in Anspruch nahm, machte die Kurie zur Erbin der kaiserlichen Macht den Synoden gegenüber. Dabei ist es denn im ferneren Mittelalter, einzelne Schwankungen abgerechnet, auch geblieben. Die Kurie hat die Nationalkonzilien zu Organen ihrer eigenen Machtentwicklung zu machen verstanden, steht ihnen im übrigen bis in die neueste Zeit wegen des Mißtrauens, welches sie den nationalen Bestrebungen immer entgegengebracht hat, auch innerlich fremd gegenüber. Nur wo sie nichts mehr schaden können, wie in Nord- und Südamerika, werden sie noch unter dem Namen concilia plenaria gebuldet.

Inzwischen hatte aber eine andere Entwicklung des konziliaren Gedankens eingesetzt, welche die Päpste flug nach ihrem Sinn zu leiten verstanden; und wie die Provinzialsynoden der westländischen Reiche von den Reichskonzilien, so werden diese von den päpstlichen Konzilien abgelöst. Auch dies Institut hat freilich seine Vorgehichte.

Bedeutungsvoll war zunächst gewesen, daß Konstantin, noch ehe er Alleinherr geworden war, 314 zur Beilegung des donatistischen Streites ein Generalkonzil nach Arles (i. Arles) berufen hatte, dem der dortige Bischof präsidirte. Diese Synode galt nur für den Occident, sie stand aber schon unter dem sehr lebhaften Gefühl der Präponderanz Roms in dogmatischen Streitigkeiten. Wie Hinzug der Führerstellung verliert, ergreift Rom die Initiative zunächst noch schüchtern, wie das Beispiel der 649 von Martin I. gehaltenen Lateransynode beweist, desgleichen die vom Papst Agatho als Vorberereitung auf das 6. allgemeine Konzil im Jahre 680 gehaltene Synode. Nikolaus I. erkannte

aber bereits das in solchen römischen Synoden liegende Machtmittel. Er wagte es 864 anlässlich des Ehehandels Lothars II. eine Synode nach Rom zu berufen, zu welcher aus jeder gallischen und germanischen Kirchenprovinz je 2 Bischöfe entsendet werden sollten — der erste Anfang einer Entgegensetzung gegen die Reichskonzilien. Es scheint doch, daß diese römischen Synoden eine „alte Sitte“ für sich in Anspruch nehmen konnten, wiewohl wir erst seit dem 6. Jahrhundert ihre Spuren je zu weilen verfolgen können. Johann VIII. (872—882) hat sie wiederholt benutzt, um sich die kirchliche und politische Suprematie über Italien zu sichern. Eine entscheidende Bedeutung gewannen diese römischen Synoden doch erst durch Leo IX.; denn dieser Papst benutzte, um mit ihrer Hilfe das Reformprogramm für die ganze abendländische Kirche durchzuführen, die regelmäßig zu Ostern zusammentretenden Synoden. Simonieverbot und Cölibatsgesetz drangen auf diesem Wege allmählich in die Kirche des Abendlandes. Aber bald begnügten sich die Päpste nicht mehr mit diesen Zielen. 1059 ward durch das Dekret über die Papstwahl auch der Einfluß des Kaisertums beseitigt. Und nun wurden die sonderlich von Gregor VII. in Rom gehaltenen Papstsynoden die Kampfmittel gegen die deutsche Kaiser und ihre kirchlichen und politischen Ansprüche. Sie bereiten den Sieg, der dann im Wormser Konkordat definitive Gestalt gewinnt, vor. Und nun werden diese Lateransynoden zu historischen und für die ganze abendländische Kirche günstigen Denkmälern in dem Kampf gegen die Kaiser. Das Konzil von 1123 registriert den Sieg von 1122, das von 1139 den Sieg Innocenz' II. über Anaktet II., der 1138 gestorben war, das dritte von 1179 den schmählichen Frieden von Venedig (1177), in dem sich Friedrich I. vor Alexander III. beugte, das von 1215, welches Innocenz III. als das beherrschende „Schicksal seiner Zeit“ offenbarte, schließt auch in gewissem Grade die innere Reformbewegung der Kirche, die in 70 Canones formuliert wurde, ab.

Das fünfte allgemeine päpstliche Konzil, welches um der drohenden Stellung Friedrichs II. willen 1245 in Lyon gehalten wurde, zeigte, daß der Kaiser schon gar nicht mehr daran dachte, die formelle Gewalt des Papstes in konziliaren Dingen zu bestreiten. Friedrich II. appellierte nur wegen des ihm zugefügten Unrechts an einen künftigen Papst und an ein künftiges allgemeines Konzil. Die hier beschlossene Absetzung Kaiser Friedrichs II., welche weitaus die Hauptfache unter den verschiedenen Beschlüssen war, zeigte, was man sich zutraute. Dem gegenüber waren die Betreibung des Kreuzzuges, die Abwehr der Mongolengefahr und einzelne Reformbestimmungen Nebensache. In dem zweiten zu Lyon gehaltenen Konzil von 1274, auf welchem die Union mit den Griechen (die freilich nur kurze Zeit dauerte) beschlossen wurde, kam die ganze Herrlichkeit des päpstlichen Mittelalters noch einmal zur Darstellung. Etwa 500 Bischöfe, 70 Äbte und

1000 weitere Prälaten waren anwesend, von der vierten Sitzung an auch die griechischen Abgeordneten. Aber es zeigte sich, daß die Kirche ohne ein machtvolleres Kaisertum, das sie doch selbst unmöglich gemacht hatte, nichts vermochte: die Beschlüsse betreffs des Kreuzzuges gegen die Türken fielen zu Boden, ebenso wie die des 1311 zu Vienne von Clemens V. gehaltenen allgemeinen Konzils, in welchem die Tempelherrenjache auf Drängen des französischen Königs zu einem so ungerechten Ende geführt wurde. Die Auflösung der ganzen synodalen Institution zeigte sich auch dabei, daß die Hauptarbeit der Synoden in die Kommissionen gelegt wurde. Das Konzil selbst hatte in der Hauptsache nur repräsentative Bedeutung. Die Dekrete erscheinen als päpstliche, nur unter Gutheißung des Konzils gefasste Beschlüsse.

7. Dasselbe Schicksal, welches in dieser zweiten Periode der konziliaren Bewegung die weltliche Zentralgewalt des Abendlandes erlitt, bereitete die Kurie den territorialen Gewalten, welche in der dritten Phase an die Stelle des Kaisertums traten. Der klägliche Zustand der Kurie und damit der katholischen Kirche des Abendlandes, wie er in der Zeit des französischen Papsttums und dem langen Schisma zu Tage kam, legte den inzwischen hochgekommenen Partikulargewalten den Gedanken nahe, den Bedürfnissen der Zeit, vor allem der Herstellung der Einheit der Kirche, durch eine Erneuerung der konziliaren Gewalt gerecht zu werden. Diese Partikulargewalten, welche der kirialen Zentralgewalt widerstrebten, waren das Mönchtum, die theologische Wissenschaft und die weltlichen Territorialmächte, welche in dieser Zeit der Auflösung in die Höhe gekommen waren. Sie waren es, welche in Pisa (25. März bis 7. August 1409), Konstanz (5. November 1414 bis 22. April 1418) und Basel (1431—1443 [1449]) sich als Vertreter der allgemeinen Kirche zusammenthaten, um die Reform der Kirche und zwar zunächst der Kurie durchzuführen. Es ist jedoch schon in den betr. Artikeln Bd. I S. 298 ff., IV 73 ff., V 334 ff. dargelegt, wie die Kurie, dem altrömischen Grundsatz *divide et impera* auch in ihren traurigsten Vertretern getreu, es verstanden hat, auch dieser Gefahren Herr zu werden, erst die mönchischen, dann die partikularen Mächte in Kirche, Reich und Territorien mait zu setzen und das öffentliche Lehramt zu isolieren, dessen Vertreter in Pisa mit konsultativem, in Konstanz und Basel auch mit definitivem Votum an den Verhandlungen teilnahmen und das erst so verheißungsvoll auf den Plan getreten war. Und nun vollzog sich daher die Rückkehr zu dem mittelalterlichen Recht, zunächst auf dem Konzil zu Ferrara-Florenz, durch welches Eugen IV. der Baseler Synode den Boden unter den Füßen wegzog (1438/39). Stimm-berechtigt waren hier außer den Kardinalen, Erzbischöfen und Bischöfen noch die Äbte und anderen Prälaten, sowie die Geistlichen, welche

Dignitäten in Kathedralstiften bekleideten, oder einen akademischen Grad in der Theologie, dem kanonischen oder dem Zivilrecht besaßen. Faktisch hatte aber hier die Kurie die allein ausschlaggebende Stellung. Die formelle Kassierung der Konstanzer und Baseler Beschlüsse erfolgte erst auf dem 5. Lateranensischen Konzil (von 1512–1517). Julius II. machte dadurch zunächst die Bestrebungen Ludwigs XII. von Frankreich, durch ein Konzil in Pisa (1511) die antiranzösischen Politik des Papstes zu hemmen, zu nichts. Durch seine Zusammenfügung (11 Kardinäle, 79 Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, 4 Ordensgenerale, 2 Äbte: die Doktoren und Gelehrten hatten jezt nur noch konsultatives Votum) ward es dem Papste leicht, die Synode, deren Dekrete als päpstliche Erlasse „sacro approbante concilio“ erschienen, nach seinem Sinn zu lenken: in der Verdammung der pragmatischen Sanktion von Bourges erfolgte die Verwerfung der Konstanzer und Baseler Beschlüsse. Aber dieser Sieg war trügerisch. In der Reformation des 16. Jahrhunderts verbanden sich die Tendenzen, die in dem Mönchtum, der Wissenschaft und den weltlichen Territorialmächten enthalten waren, zu einer von dem Glauben an das lebendige Gotteswort geleiteten Zentralaktion, der die Kurie nicht gewachsen war. Der Unsicherheit der kaiserlichen Politik hatte die Kurie es zu danken, daß noch so ansehnliche Reste der germanischen Welt in ihre Obedienz zurückkehrten, und die eigene Aufraffung bewirkte, daß sie immer noch die religiöse Vormacht des romanischen Europa blieb. Ihren Bestand gegenüber der Reformation zu sichern und dem Reformationsverlangen des Kaisers zu entsprechen, sollte das Tridentiner Konzil (s. d.) dienen (1545–1563). Materiell waren die Beschlüsse desselben durchaus von den Formulierungen der römischen Theologen abhängig, und wenn auch äußerlich die Nedeisfreiheit gewahrt blieb, so ist doch der in den Dekreten und Kanonen der Synode sich ausprechende Geist ein so enger und gebundener, daß man in demselben nur den definitiven Ausdruck des antireformatorischen Prinzips erkennen kann. Man vergeße nicht, daß die weltliche Macht (insbesondere Karl V.) dem Papsttum dies Konzil hatte abringen müssen. Daß trotzdem eine Verdammung des Protestantismus, mit dem man im Grunde anfänglich hatte paktieren sollen, herbeigeführt wurde und die Resultate der scholastischen Theologie des Mittelalters nun kodifiziert werden, das bedeutet nichts anderes, als die Eliminierung des freien christlichen und weltlichen natürlichen Faktors, der bis dahin immer noch sein Votum auf dem Konzil hatte abgeben dürfen. Die konziliare Form des kirchlichen Lebens erschien als gründlich abgenutzt, da sie zur Verwirklichung der kirchlichen Freiheit benutzt worden war: denn die Reformbeschlüsse, so heilsam sie im einzelnen waren (z. B. Sess. V. 1. 2. XXIII. 18. XXIV. XXV.), drangen nicht bis zur Wurzel vor und standen vor der Kurie

selber still. Dafür aber wurde die Zentralisation der Diözesanverhältnisse in dem bischöflichen Officium durchgeführt, — gewissermaßen eine Weisagung dessen, was dreihundert Jahre später mit dem Bischofsamt selber geschehen sollte. Denn das ist andererseits doch auch auffällig, wie sehr man dort einer Definition des Primatverhältnisses des Papstes in Bezug auf die Bischöfe aus dem Wege gegangen war. Man bezeichnete nicht einmal die Beschlüsse des Konzils als päpstliche Dekrete „sacro approbante concilio“, wie dies im Mittelalter Sitte war, sondern sprach nur von der s. oecumenica et generalis Tridentina synodus in spiritu legitime congregata, wenn auch mit dem Zusatz praesidentibus apostolicae sedis legatis. Damit es zur Beseitigung des letzten Faktors der Freiheit in der katholischen Kirche, der bischöflichen Gewalt, komme, mußte die Entwicklung des ganzen modernen Lebens nach dem Schluß des Tridentinums zwischenein kommen. Denn nun erst, nachdem die moderne, von dem Prinzip der individuellen Freiheit beeinflusste Gedankenwelt in dem Syllabus errorum ihre Verdammung gefunden hatte, konnte man das Schlusglied in der Kette des hierarchischen Systems einfügen. Das ist die Bedeutung des *Baticanums* (1869 u. 1870) (s. d.). Trotz mancher oppositionellen Versuche gelang es der Kurie doch, zuerst die *constitutio dogmatica de fide catholica* — d. i. der wesentliche Inhalt des Syllabus — am 24. April 1870 durchzuziehen und vom Papste promulgieren zu lassen, und ebenso die *constitutio dogmatica de ecclesia Christi*, oder die Konstitution *pastor aeternus*, in welcher einmal die Lehre von dem Universaliepiskopat und sodann die von der Unfehlbarkeit des Papstes („cum ex cathedra loquitur . . . doctrinam de fide vel moribus definit“) enthalten war am 18. Juli 1870 (533 placet, 2 [B. Fitzgerald von Littlerod, Nordamerika, und Riccio von Cajazzo, Sizilien.] non placet). Am 20. Oktober 1870 wurde das Konzil vertagt. Dieser Beschluß ist mit dem Ende der konziliaren Autorität und der bischöflichen Eigenmacht gleichbedeutend: der konziliare Gedanke hatte in der katholischen Welt seinen Lauf vollbracht.

8. Eine ganz eigenartige Geschichte hat das Synodalwesen in der lutherischen und reformierten Kirche gehabt. War in den katholischen Synoden und Konzilien die Disziplin, die Rücksicht auf das geistliche Leben der Gemeinden und ihrer Leiter, zwar nicht ganz zurückgetreten, doch sehr verkirzt, so bildet sie dafür in der protestantischen Kirche das eigentliche punctum saliens für die Verfassung überhaupt, auch in der lutherischen Kirche. Daß Luther mit dem Konzilienwesen der katholischen Kirche im Ernste nicht arbeiten konnte, war selbstverständlich. Wenn er sich auf ein künftiges Konzil berief, so war das eine Formel, über deren Sinn es schon damals keinen Zweifel gab. Es entsprach seiner geschichtlichen Stellung, daß er den Verfassungsbau von unten begann:

vor ihm stand als letztes Ideal nicht eine wie immer konstituierte Gesamtkirche, sondern die aus den lebendigen Einzelgliedern sich erbauende Einzelgemeinde, welcher zu dienen der Organismus der Gesamtkirche berufen war. Von diesem verschiedenen Ausgangspunkt versteht sich auch die Geschichte des Synodallwesens in der lutherischen Kirche.

9. Da sich die bischöfliche Gewalt dem Evangelium durchgehends verjagte, so waren von dem ganzen Verwaltungsapparat in der evangelischen Kirche im Grunde nur die Parochialverbände übrig geblieben. Das kirchliche Leben zu erneuern und auf evangelischen Fuß zu setzen diente nun in dem evangelischen Gebiete die Konsistorialverfassung und die Synodalverfassung: beide Systeme treten in der lutherischen Kirche im 16. Jahrhundert auf den Plan. Am Ende desselben ist die Synodalverfassung aber der konsistorialen Ordnung erlegen. Vgl. die Artt. „Homberger Synode“, „Hessen“ und „Konsistorialverfassung“.

10. Dagegen zu wirklich historischem Leben entwickelte sich die synodale Institution auf dem reformierten Kirchengebiet, zumal in Frankreich und Schottland. Hier ist sie freilich die korrekte Spitze der inzwischen durch Calvin in Genf entwickelten Presbyterialverfassung (s. d.). Dieselbe war ebenfalls wie die Konsistorialverfassung der lutherischen Kirche von der Notwendigkeit der Kirchenzucht, d. i. der Verwaltung des Bannes ausgegangen. Da die Gemeinden in Frankreich und Schottland von der Obrigkeit nicht in der Entwicklung des inneren kirchlichen Lebens gestört wurden, so konnten am 26. Mai 1559 gegen 50 Älteste und Pfarrer der reformierten Kirche Frankreichs zusammentreten und sich über ein Glaubensbekenntnis (Confessio Gallicana) und eine Kirchenordnung für die sämtlichen evangelischen Gemeinden Frankreichs (discipline ecclesiastique) vereinigen. In den folgenden 28 Synoden, die bis 1659 in Frankreich gehalten wurden, vollzog sich dann der weitere Ausbau der Verfassung, der doch in den Grundzügen (consistoire d. i. Kirchenvorstand, colloque d. i. Vereinigung von Pfarrern und Ältesten benachbarter Gemeinden — etwa eines Distrikts, Provinzialsynoden und Nationalsynoden) nicht geändert wurde. Diese Grundzüge finden sich ähnlich seit 1560 auch in Schottland wieder. Kirk session, presbytery, Provinzialsynode, general Assembly. Nur zwei Synoden, die zu Dordrecht (1618.19) und zu Westminster (1643—47), haben unter dem Einfluß einer Verbindung mit politischen Tendenzen eine über ihr nationales Gebiet hinausreichende Bedeutung gewonnen: freilich von dauernem Einfluß nur für die Gestaltung der reformierten Lehre, welche hier ihre abschließende Gestalt gewann. In Deutschland sind die aus den Niederlanden kommenden Reformierten ebenfalls die Begründer der mit der presbyterialen Organisation verbundenen Synodalordnung geworden. Von Ostfriesland aus (Emden 1571) drang dieselbe in das rheinische Gebiet hinüber und hat

dort allmählich feste Gestalt gewonnen, bis sie in Zusammenhang mit der Union 1836 auch gesetzlich für Rheinland und Westfalen festgelegt und mit der Konsistorialverfassung verbunden wurde. Von da an hat die so mobilisierte, mit der modernen Idee der Repräsentativverfassung verbundene synodale Ordnung ihren Siegeszug durch alle protestantischen Kirchengebiete gehalten. Selbst in Bern, dem alten Stammland des von zwinglischen Grundzügen ausgehenden reformierten Staatskirchentums, ist sie 1850 zur Durchführung gelangt. Einer synodalen Organisation entbehren bis jetzt nur noch die evangelischen Landeskirchen in den beiden Mecklenburg, Sachsen-Koburg-Gotha, Schaumburg-Lippe, Schwarzburg-Sondershausen, Schwarzburg-Rudolstadt, Meuß a. L. und Bremen.

Die weitere Entwicklung dieser Institution in der protestantischen Kirche wird davon abhängen, ob es gelingt, das ursprüngliche Motiv der evangelischen Verfassung, die Kirchenzucht, zu dem vorwaltenden Prinzip zu machen. Sollte es sich zeigen, daß ähnlich wie die Kurie das mittelalterliche Konziliarwesen ihren Zwecken sich dienlich gemacht hat, so nun der weltliche Staat die Synoden in das Räderwerk des bürgerlichen Regierungsmechanismus einzugliedern versuchen wird, statt vielmehr es als Organ der kirchlichen Selbstverwaltung sich ausgestalten zu lassen, dann würde dies eine ähnliche Fehleentwicklung darstellen, wie die frühere. Eine Panacee für die Schäden der Kirche liegt jedenfalls nicht in dieser Institution: das Heil liegt zuletzt immer an dem h. Geist, der durch den ergriffenen Einzelnen so gut spricht, wie durch Versammlungen.

Litteratur: Von Quellsammlungen nennen wir unter Beschränkung auf die wichtigsten davon Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 31 Bde. 1759 ff. (bis 1809) und J. Harbain: *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium* 1715 ff. (12 Bde. bis 1714). Eine vollständige kritische Ausgabe der neueren Konzilien aller Länder bis zum Vaticanum: *Collectio Lacensis* (Freiburg 1870 ff.). Dann vor allem K. Z. Hefele, *Konziliengeschichte* 1855 bis 1874, 7 Bände, Bd. 8.9 von Hergenröther 87—90 (Neue Ausgabe 9 Bde. 1894 ff.). Eine vorzügliche Übersicht über die alten und mittelalterlichen Konzilien bei Hinschius: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* 1883 (Bd. III, S. 325—668). Für die protestantische Kirche ungenügend G. B. Lehler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation*, Leiden 1854.

Synodus ad Quercum, s. Drys.

Synodus palmaris, s. Palmisynode.

Synopse nennt man eine vergleichende Übersichtliche, meist in tabellarischer Form gegebene Zusammenstellung („Zusammenbau“) der drei Synoptiker (s. d.) bez. vier Evangelisten. Die älteste Synopse ist nach der im gewissen Sinn auch schon hierher gehörenden Harmonia evangelica von Chemnitz-Jenzer-Gerhard die Har-

monia evangelica von J. de Clerc (i. Clericus) 1699. 1707 gab Mik. Toimard von Orleans eine Synopse der 4 Ev. heraus; ebenso Griesbach (noch nicht in d. Ausgabe 1774—76), 1797, 1809 und 1822, Rüdiger 1829 und 39; de Wette und Lücke 1818, 1841; Friedlieb 1847; Clausen 1829; während Unger 1852 und 1863 nur die Synoptiker, aber mit Berücksichtigung des Verwandten in der älteren christlichen Litteratur behandelte. Erschienen diese Werke alle nebst der Synopsis evangelica Tischendorfs (1851, 7. A. 98) und dem Synopticon von Rushbrooke (London 1880) in lateinischer Sprache, so lieferten deutsche Synopsen E. Pland 1809, Fr. A. Beck 1826, G. E. R. Matthäi 1826, die beiden katbol. Theologen J. Gehringer 1842 und P. J. Sindler 1852, endlich in neuerer Zeit H. Sevin 1866 und 1867 und G. Volkmar, das Evangelium oder Markus und die Synopsis der Evangelien 1869 und in neuer Ausgabe 1876.

Synoptiker. Das Verhältnis der innerlich zusammengehörigen (daher seit Griesbach „synoptische“ genannten) Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas zu einander ist eins der schwierigsten Probleme der neuest. Schriftforschung. Ihre große gegenseitige Verwandtschaft, nach der sie sich vom Johannevangelium charakteristisch unterscheiden, einerseits und die Verschiedenheit der Anlage, der Gruppierung, der Erzählungsform, des Wortschatzes, z. T. auch der Stoffe anderseits haben ein Forschungsgebiet geschaffen, das zur Kritik (d. h. Vergleichung) genötigt, aber auch zu den verschiedensten Hypothesen den Anlaß gegeben hat.

1. Die älteste Hypothese ist die *Benutzungshypothese*. Bereits Augustin nahm an, daß jeder Evangelist das Werk seiner Vorgänger gefaßt habe und daß die Evv. nach der Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet seien (ähnlich Hugo Grotius, Will. Wetstein, Bengel; Beza u. a. hielten das Lukas-ev. für das älteste Ev.). Mit dem Beginn der kritischen Auffassung konzentriert sich die Untersuchung hauptsächlich auf die Frage, ob Markus ein *Epitomator* der beiden anderen Evv. sei (so zuerst der Engländer Owen, Büsching und mit besonderer Energie Griesbach seit 1783) oder ihre Quelle, welche letztere von Storr 1786 und Herder vertretene Ansicht trotz ihrer zeitweiligen Zurückstellung für die spätere Forschung von großer Bedeutung wurde.

2. Bald aber hatte man erkannt, daß die Benutzungshypothese nicht im entferntesten geeignet sei, alle Schwierigkeiten zu lösen, vor allem nicht die Frage, warum der später Schreibende eine ganz andere Ordnung eingeführt und woher er seine neuen von ihm eingefügten Stoffe genommen habe. So kam man auf die Vermutung, daß den Synoptikern eine oder mehrere gemeinsame Quellen zu Grunde liegen; freilich geriet man zuerst auf Irrwege, indem man die haretischen Evv., z. B. das Hebräerevangelium (Stroth, Lessing) oder Marcions Evangelium (Semler) für ursprünglicher hielt als die kanonischen, gerade so wie man auch jetzt in gewissen

hyperkritischen Kreisen das Bestreben hat, die wertlosen häretischen Evv. über die kanonischen zu stellen. Einen Umschwung nahm die Forschung, als i. J. 1804 Eichhorn seine Urevangeliumshypothese in abschließender Gestalt zum Vortrag brachte. Freilich verstand er unter dem Urevangelium nur einen syrochaldäischen Leitfaden, der den Evangelisten der apostolischen Zeit für ihre Wirksamkeit in die Hand gegeben worden wäre und eine kurze Zusammenfassung der ev. Geschichte enthalten haben sollte. Dieser sei die Quelle der 3 synoptischen Evv., deren Verwandtschaft und Verschiedenheit sich aus der verschiedenen Uebersetzung oder Behandlung des Urevangeliums durch die Evangelisten oder andere erkläre.

3. Einen ganz anderen Weg schlug Gieseler ein (1818). Er nahm einen festen aramäischen Erzählungstypus an, der sich in Jerusalem gebildet habe, von den Predigern des Evangeliums angeeignet und hauptsächlich von Paulus in den griechischen Sprachgeist übertragen worden sei. Obwohl sich dieser sog. *Traditionshypothese* einige Gelehrte (Sartorius 1820, Rettig 1824 u. a. neuerdings G. Wegel 1883 und in Ergänzung Gieseler's R. Weir 1897) angeschlossen, ist sie noch weniger als die Benutzungshypothese imstande, den Thatbestand zu erklären. Eine bis ins Einzelne gehende Untersuchung, der hier nicht nachgegangen werden kann, zwingt jeden Forscher zu der Annahme der Benutzung schriftlicher Vorlagen seitens der Evangelisten: die schriftstellerischen Gepflogenheiten der einzelnen Evangelisten, die ständig wiederkehrenden, bei jedem einzelnen Evangelisten charakteristischen Wortformen, die oft auf dasselbe Prinzip zurückgehenden Abweichungen minutiöser Art schließen das Zurückgehen auf eine lediglich mündliche Tradition für den Kenner absolut aus. Auch wäre das Johannesev. bei einer feststehenden mündlichen, auf die Apostel zurückgehenden Tradition undenkbar. Daß gewisse Erzählungen, Details u. s. w. der mündlichen Tradition zu verdanken sind, ist unleugbar, aber die synoptische Frage kann durch die Traditionshypothese nicht gelöst werden.

4. Einen entscheidenden Schritt that die Forschung, als man dem Nachweis führte, daß das Matthäusev. in der jetzt vorliegenden Gestalt nicht von dem Apostel Matthäus verfaßt, sondern die Bearbeitung eines Originals sei (de Wette, Sieffert 1832), und daß die berühmte Nachricht des Papias (*Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἠκούσας αὐτὰ ὡς ἦν θυνάτος ἑκάστος*) bei Eusebius (Hist. eccl. III, 39, 16) auf das Matthäusev. nicht passe (Schleiermacher 1832), sondern in der That ein hebräisches oder aramäisches, von Matthäus verfaßtes Urevangelium bezeuge; und als der Philosph Chr. H. Weisse (evangelische Geschichte 1838) die schon von Storr angebaute Erkenntnis von der Priorität des Markus vor Lukas und Matthäus wissenschaftlich tiefer begründete, da schien mitten in den Wogen der verschiedenartigen

Hypothesen eine feste Grundlage gewonnen, auf der sich alle weitere Forschung aufbauen konnte, eine Grundlage, die jedenfalls durch die mannigfaltigsten Discreditationen seitens ihrer Vertreter innerhalb der Tübinger Schule (z. B. durch die von ihrem Urheber Holtzmann (1863) selbst später zurückgenommene Hypothese eines Urmarcus u. a. m.) nicht erschüttert werden konnte.

5. Diese Zweiquellentheorie, d. h. die Erkenntnis, daß die erste Quelle der drei synoptischen Ebb. der hebräisch oder aramäisch geschriebene Matthäus (Urevangelium, Logia, apokryphische Quelle) und die zweite das — soweit es eine selbständige Geschichtsquelle bildet, auf petrinen Erinnerungen fußende — kanonische Markusev. ist, ist jetzt von vielen bedeutenden Evangelienforschern acceptiert. Neben Holtzmann, der trotz seiner nebenhergehenden Urmarkushypothese doch zu der Hauptfrage wertvolle Bausteine herbeibrachte (Die synoptischen Ebb. 1863), ist es vor allem Bernh. Weiss gewesen, der der synoptischen Frage seine Lebensarbeit gewidmet hat. Während man vor ihm, verführt durch den Titel *Λόγια*, unter dem Urevangelium sich lediglich eine Spruchsammlung gedacht hatte, wies Weiss zuerst (1861) in den Theol. Stud. und Krit., sodann in seinen umfangreichen, auf sorgfältigster Forschung beruhenden Commentaren zu Marcus und Matthäus 1872. 76, zuletzt in der Einleitung S. A. 1897) nach, daß die vorkanonische Quelle nicht nur Redestoffe, sondern auch Erzählungsstoffe enthalten habe und darum auch schon in Marcus zu finden sei, und suchte den Charakter dieser Quelle sowohl an den betreffenden Marcusstellen als auch an denjenigen Partien, welche das Matth. und Lucasev. (ohne Marcus) gemeinsam haben, genauer zu eruieren und ihren vermutlichen Wortlaut auch graphisch kenntlich zu machen. Auch Wendt (Die Lehre Jesu 1886) hat in Ablehnung an Holtzmann und Weiss eine erstmalige Rekonstruktion der „Matthäus-Logia“ unternommen, die aber wegen Ablehnung der Weisschen Anschauung bezüglich des Marcus fragmentarisch ausgefallen ist. Die Weisschen nicht genug gewürdigten Forschungen hat von neuem zur Geltung gebracht und in noch handiger Weise fortgeführt A. Reisch (i. d.). Auf dem Grunde der Beobachtung, daß die ältesten Handwritten namentlich der Acten II und Verheissen des A. T. ebenso wie die älteren Patristiker Evangelientexte darbieten, die von unseren kanonischen Texten teils gering, teils aber auch sehr bedeutend abweichen, hat er das hier vorliegende Material in seinen außerkanonischen Paralleltexten zu den Evangelien (Heft I—V. 1893—1897) in umfassender Weise zusammengetragen und kritisch beleuchtet. In den größeren oder geringeren Abweichungen vom kanonischen Text, in denen oft die verschiedensten Schriftsteller zusammenstreffen, findet er die Nachwirkungen des Urevangeliums und bringt dadurch zu der 1. 5. und 6. letzten Beobachtung von Holtzmann, welche Anstätze herbei zur Feststellung des Bestandes, in dem Wortlaute dieser alten hebräischen Quelle, die Michtigkeit der Zweiquellentheorie immer von

neuem wieder bekräftigend. Er war nach Wendt der zweite, der den Versuch gemacht, in seinen „Logia Jesu“ (dib're Jeschua' = *λόγια Ἰησοῦ* = Geschichten von Jesus) 1898 das Urev. nach seinem vollständigen Umfang und in seiner mutmaßlichen Form auf Grund der wissenschaftlich gesicherten Ergebnisse und seiner eigenen Forschungen herauszuschälen und in griechischer Sprache mit hebräischer Rückübersetzung darzustellen.

Daß die wissenschaftliche Behandlung der synoptischen Frage durch alle Negationen hindurch schließlich zu eminent positiven, die Thatfachen des Lebens Jesu neu konstatierenden Resultaten gekommen und besonders die letzte Phase derselben — wie ihre nähere Kenntnisnahme lehrt — die Richtigkeit der paulinisch-lutherischen Auffassung des Christentums bestätigt, ist eine erfreuliche Erscheinung des zu Ende gehenden kritischen Jahrhunderts, und es ist zu hoffen, daß das Rätsel der synoptischen Frage, in die einzubringen freilich nur wenige im Stande sind, je länger je mehr eine positive Lösung finden wird.

Außer der schon im Text angegebenen Literatur s. besonders Bagn, Einleitung in das N. Test. (1899), § 50 der feineren zu eingehender Würdigung der ältesten Überlieferung zurücklenkt.

Synteresis (auch Synteresis vom griech. *συνείρησις* = Bewahrung, Bewachung, Beobachtung), ein wissenschaftlicher terminus technicus der späteren Scholastik (Alexander Halesius, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Antoninus von Florenz), der in der letzten Zeit Gegenstand vielfacher wissenschaftlicher Verhandlungen gewesen ist, da er, wie jetzt feststehen dürfte, lediglich auf einem zufälligen Schreib- oder Gehörfehler beruht, indem man in einer Stelle des Hieronymianischen Kommentars zum Propheten Ezechiel (und zwar zu c. 1, 4—10, Hieron. comm. in Ezech. I, § 10 seq., bei Vallarsi opp. T. V. p. 10) statt *συνείρησις* fälschlich *συντήρησις* las. Hieronymus bespricht dort die Cherubim und bemerkt, daß die meisten nach platonischer Psychologie in dem Menschengesicht die vernünftige Seite (*τὸ λογικόν*), in dem Löwengesicht das Eiferartige (*τὸ θυμικόν*), in dem Stiergesicht den begehrliehen Teil (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) des Menschen symbolisiert finden, in dem Adlergesicht aber eine vierte Kraft oder Anlage, quam graeci vocant *σύν-ησιν*, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, post quam ejectus est de paradiso, non exstinguitur u. s. w. Schon im J. 1879 (Jahrb. f. protest. Theol. III) sprach Prof. D. F. Wipß auf sachlichen Gründen als Konjektur aus, daß statt der Lesart *συντήρησις*, welche Alexander Halesius vor Augen gehabt haben muß, in der fraglichen Stelle vielmehr *συνείρησις* zu lesen sei. Diese von ihm in der *Philosophie und Theologie* SS. XVII. S. 246. näher begründete und durch die *Philosophie* XIX S. 1 ff. gegen Dr. Siebeck in Gießen verteidigte Konjektur ist durch die handschriftlichen Forschungen des Dr. Erich Klostermann in Kiel

und seines Bekannten, des französischen Benediktiners Morin, lediglich bestätigt (vgl. Theol. Litt.-Zeitung 1898 S. 382). Von den bisher eingesehenen 13 Handschriften aus dem 9.–14. Jh. (2 im Vatikan, 2 in Florenz, 1 in Verona, 7 in Paris, 1 in Bamberg) läßt eine das betreffende Wort (wie alle griechischen Wörter) in der fraglichen Hieronymusstelle aus; von den 12 übrigen bieten 3 ganz deutlich *SYNEIAHΣIN*, 3 syneidesin, die anderen kleinere Korruptionen von *συνειδισιν*, aber keine läßt *συνηθισιν*, das durch Erasmus in unsere gedruckten Hieronymus-Ausgaben hineingekommen zu sein scheint.

Sachlich verstehen nun die genannten Scholastiker unter der Synteresis im Unterschied von der conscientia oder dem Gewissen das unfehlbare objektive, sittliche Bewußtsein, das auch dem gefallenen Menschen unverlierbar innewohnt und die Grundlage für die Urteile des Gewissens bildet, welches seinerseits die in der Synteresis gegebenen sittlichen Prinzipien auf die einzelnen konkreten Fälle appliziert. Thomas Aquinas nennt die Synteresis den *habitus naturalis primorum principiorum operabilium*, quae sunt naturalia principia juris naturalis, und schreibt ihm eine *rectitudo immutabilis* zu. Nach Duns Scotus ist die Synt. der im Intellekt vorhandene *habitus principiorum*, qui semper est rectus, während die conscientia der *habitus proprius conclusionis practicae* ist. Inwiefern dieser Unterscheidung eine Wahrheit innewohnt, ist in den Art. „Gefez“ Band II S. 770 und „Gewissen“ Bd. II S. 780 ff. näher ausgeführt. Vgl. Appel, die Lehre d. Scholastiker v. d. synt. 1891.

Synthetische Methode, s. Analytische Methode.

Synthetische Predigt, s. Analytische Methode.

Syntuche, Bhl. 4, 2, j. Evodia.

Synustasten, s. Dimörtien.

Syrakus, die bedeutendste Stadt Siziliens, wurde Reifestation des Apostels Paulus, Apg. 28, 12. Sie war damals schon im Verfall begriffen und ist jetzt eine unbedeutende Mittelstadt mit geringen Resten alter Herrlichkeit. Nur die großen Katafomben bilden eine Sehenswürdigkeit.

Syrien ist seit der griechischen Zeit die übliche Gesamtbezeichnung für das von aramäischen Stämmen besiedelte vorderasiatische Gebiet, welches die große Ebene zwischen dem oberen Euphratlauf bis zum Tigris im Osten umfaßt, an Assyrien grenzend im Norden bis zum kleinasiatisch-armenischen Hochland reicht, im Nordwesten das Gebiet vom oberen Euphratlauf westlich bis zum Taurus- und Amanusgebirge einschließt und sich südwärts bis tief nach Arabien hinein erstreckt. In dem späteren Gebrauch ist Palästina und die phöniciere und philistäische Mittelmeerküste in den Namen eingeschlossen. Im Neuen Testament ist Syrien für die römische Provinz Syrien mit der Hauptstadt Antiochia gebraucht; die Grenzbestimmungen dieser römischen Provinz sind immer fließende gewesen.

Die lutherische Übersetzung des Alten Testaments gibt das hebräische *Aram* in den meisten Fällen durch Syrien wieder. In der Völkertafel bezeichnet Aram einen Zweig der semitischen Stämme, welche zur aramäischen Völkerschaft gehören. Wahrscheinlich sind die von Mesopotamien (Haran) eingewanderten Aramäer gemeint. Daraus weist auch die Stelle 5 Mos. 26, 5 (Grundtext): „Mein Vater war ein Aramäer, dem Sterben nahe, als er nach Ägypten zog,“ welche an die Verwandtschaft Jakobs mit Nabor erinnert, dessen Heimat Haran war. Aram ist der Sohn Kemuels, der Enkel Nabors 1 Mos. 22, 21. Die vier Söhne Arams sind *Us*, Chul, Geter, Masch 1 Mos. 10, 23. Der Erstgeborene *Us* ist der Stammvater eines nach assyrischen Inschriften nördlich von Hauran zu findenden aramäischen Stammes. Zu Chul vergleiche man den Namen des Chule-Sees. Der Name Masch führt in das Gebiet des Mons Masius. Im Alten Testament werden sechs aramäische Gebiete näher bezeichnet. 1. Aram Naharaim, das heißt Zweisromland-Aram und umfaßt das mesopotamische Gebiet zwischen dem oberen Euphrat und seinem großen Nebenfluß Chabar mit der Stadt Haran. Die späteren Quellen legen dafür Padan-Aram, das heißt Gefilde Arams, einmal (Hosea 12, 13) Sodeh-Aram. 2. Aram-Damesek (Damasus), das damaszenische Aram, als Nachbarland auch schlechtlich Aram genannt, bab.-assyrisch Dimaschka (Timaschgi) — schon in den Amarnabriefen, hier als zum Lande Ubi, das ist vielleicht Hoba 1 Mos. 14, 15 gerechnet —, ägyptisch Timasku. 3. Aram-Soba (Soba) zwischen Hamath und Damasus. 4. Aram-Beth-Rechob, wozu die Ortsangabe Ri. 18, 23 näheren Aufschluß gibt. 5. Geschür in Aram (Geshur) 2 Sam. 15, 8, mit dem 1 Mos. 22, 24 genannten Maacha, beides im Hermongebiet zu suchen.

Zur Sprache vergleiche den Artikel Semiten A.

Von einer Geschichte Gesamtsyriens kann schon deshalb keine Rede sein, weil die verstreuten, zum größeren Teil nomadisch-aramäischen Stämme niemals zu nationaler Einheit zusammengeschlossen gewesen sind. Auch die Kultur der einzelnen Aramäergebiete ist entsprechend den grundverschiedenen äußeren Bedingungen — die Fruchtbarkeit der westlichen Palästina-Phönicien benachbarten Gebiete ist ebenso reich, wie die Hochebene westlich vom Euphrat arm ist — eine ganz ungleichartige gewesen. Inwieweit die neu entdeckte reiche Kultur der Hethiter (s. u.) zur Charakteristik der aramäischen Stämme beitragen wird, muß die Zukunft lehren. Die Entzifferungsversuche der zahlreich gefundenen Inschriften befinden sich noch in den allerersten Stadien des Anfangs. Die syrischen Gebiete sind naturgemäß Durchgangspunkte für den Handel gewesen. Das untere Orontesthal bezeichnet eine der hauptsächlichsten Durchgangsstraßen für den ägyptisch-babylonischen Verkehr. Eine andere Karawanenstraße führte vom palästinensischen Gebiet abwärts

am Rande der syrisch-arabischen Wüste nach Damaskus (Hi. 8, 11 als Beduinenträße er wähnt). Antiochia und Damaskus sind Handels- importen. Die Welt Herrschaftsbefreibungen der Agypter wandten sich nordwärts über Phönicien- Palästina dem Gebiet Mesopotamien zu, die assyrischen gingen auf Besitz der Mittelmeerküste. So waren die syrischen Gebiete in fortwährenden Kriegsnöten und in dem Kampf zwischen Assyrien und Agypten um die Hegemonie hat Palästina-Syrien die Kriegskosten bezahlen müssen.

Die Nachrichten über die ältesten Siege der Aramäer sind durchaus unsicher. Amos 9, 7 wird Kir als das Heimatland der Aramäer bezeichnet. Das wird eine zuverlässige Tradition sein, aber die Deutung von Kir ist ungewiß. Halévy sucht Kir in Südbabylonien. Nicht weit davon entfernt sich eine ansprechende Erklärung Hommels, welcher mit dem Parallelismus von Elam und Kir in Jes. 22, 6 Kir in der Nähe von Elam, dem schmalen Steppengebiet zwischen dem Tigris und dem elamitischen Hochland, vermutet. Sicher ist nach feinschriftlichen Quellen, daß in der bezeichneten Gegend im 8. und 7. Jahrhundert aramäische Stämme ansässig waren. Jedenfalls sind sie von Mesopotamien aus, wo Haran, Abrahams Heirat, ein Zentrum ihrer Macht und Kultur bildete, nach Westen weitergewandert. Nachdem im 12. Jahrhundert das gewaltige Hethiterreich zerstört worden war, haben sich in dem Gebiet Aramäer festgesetzt. Die assyrischen Inschriften haben den Namen Charti für das jenseits des Euphrats liegende syrische Gebiet, zuweilen mit Einschluß von Palästina, beibehalten. Von hier aus sind sie südlich weitergedrungen. Neuerdings sind in dem nordarabischen Teila aramäische Inschriften aus der Zeit um 600 gefunden worden.

Die nomadisierenden Aramäer Mesopotamiens erscheinen schon in ältester Zeit als Verbündete aller Feinde Babyloniens, ohne daß wir genauere Kunde haben. Die Notiz Hi. 3, 8 über einen aramäischen König Cusan-Nathaim von Aram-Naharaim, dem Israel acht Jahre habe dienen müssen, steht ganz vereinzelt da.

Einige Kunde von dem westeuropäischen Syrien geben die ägyptischen Inschriften. Agypten beginnt unter dem neuen Reich seine Macht nach Norden auszudehnen. Schon Thutmosis II. dringt durch Palästina-Syrien bis zum Euphrat vor. Thutmosis III. macht durch die Schlacht bei Megiddo das ganze Syrien westlich vom Euphrat von Ägypten abhängig. Unter den unterworfenen Ländern werden auch Damaskus und Hamath genannt. Der aus der Zeit Amenhoteps IV. und III. um die Wende des 15. Jahrhunderts Hamathen Nere, welche in Teil d. Amarna genannt werden, zeigen Ägypten noch im Besitz der Herrschaft über Syrien. Aber der Besitzstand dieser Gebiete ist zum Norden her von den Hethitern bedroht. Ramess II. muß nach langen Kämpfen auf das außerpalästinenische Gebiet verzichten, das er den Hethitern überläßt. Nunmehr beginnen die Einfälle von Osten her.

Assyrische Inschriften erwähnen zuerst Kämpfe Salmanassars I. (vor 1300) gegen Aramäer im nördlichen Mesopotamien. Unter Tiglathpilefar I. (vor 1100) spielen die Amlani, ein aramäischer Stamm, eine große Rolle. Ihr Gebiet lag in der Gegend von Karfenisch. Es folgt die lange Zeit des Niedergangs der assyrischen Macht. Die alttestamentlichen Berichte beschäftigen sich hauptsächlich mit dem Verhältnis des Nordreichs zum damaszenischen Syrien. Schon zu Davids Zeit ist ein damaszenischer König mit einem Hadadeser von Zoba, mit dem schon Saul Streit gehabt (1 Sam. 14, 47), verbündet. David unterwirft Damaskus, was zur Folge hat, daß der König Zoi von Hamath freiwilligen Tribut sendet (2 Sam. 8, 3 ff.). Doch schon unter Salomo ist Damaskus wieder unabhängig unter seinem Herrscher Reson. Nach ihm werden drei auf einander folgende Herrscher genannt, Hesion, der mit Abia von Juda verbündete Tabrimmon, und Benhadad (I.) 1 Kön. 11, 23 ff. Er besiegt den israelitischen König Baesa 1 Kön. 15, 20. Ein späterer Benhadad (II.) wird von Ahab zweimal geschlagen 1 Kön. 20.

In die Kämpfe Aahabs mit den Syrern greifen die assyrischen Berichte ein. Salmanassar II. (860—824) unternimmt im Jahre 864 einen Kriegszug ins Westland. Wegen die gemeinsame Gefahr verbünden sich Baada-Idri (b. i. Hadadeser) von Damaskus, Irchulina von Hamath und Ahab von Israel. Sie werden bei der hamathensischen Stadt Karfar besiegt. Die Kämpfe Aahabs mit Benhadad zeigen, daß das Bündnis Israels mit Syrien wieder auseinandergefallen ist 1 Kön. 22. Ahab fällt in der Schlacht bei Ramoth Gilead 1 Kön. 22, 35. Unter Joram setzen sich die Feindseligkeiten zwischen Israel und Syrien fort 2 Kön. 6—10. Hasael von Damaskus schlägt den mit Juda verbündeten Joram von Israel 2 Kön. 8, 28 bei Ramoth in Gilead. Israel wird so entkräftet 2 Kön. 10, 32, vgl. Amos 1, 3, daß es unter Hasael und im Anfang der Regierung seines Sohnes Benhadad (III.) ganz von Syrien-Damaskus abhängig ist 2 Kön. 13, 3 (22). Joas stellt Israels Unabhängigkeit wieder her 2 Kön. 13, 25, und sein Sohn Jerobeam II. erweitert seine Herrschaft über Damaskus und Hamath 2 Kön. 14, 28. Einen König Mari von Damaskus erwähnt der Assyrerkönig Namman-nirari III. (811—782), welcher auf seinem Zug gegen Westen das Hethitergebiet und Damaskus unterwirft. Unter Tiglathpilefar III. (745—727) geht die Selbständigkeit Syriens vollständig zu Grunde. Er unterwirft die Aramu am Euphrat und Tigris und setzt über sie einen assyrischen Statthalter, ebenso bei Jer. 50, 21; Ez. 23, 23 erwähnten Pekod (assy. Pukudu, Luther übersetzt einmal Hauptleute, das andere mal Heerführer). Schon auf seinen ersten Zügen werden In-i-lu von Hamath und Razunu (Rezin) von Damaskus unter den Tributpflichtigen erwähnt. Aus den alttestamentlichen Berichten Jer. 7, 1 ff.; 2 Kön. 16, 5 ff. erfahren wir, daß sich Rezin von Damaskus und Pekah

von Syrien gegen Ahas von Israel verbünden. Letzterer ruft die Assyrer zu Hilfe. Fragmentarische assyrische Berichte erzählen noch von dem Tod des Königs Pekah und von der Belagerung von Damaskus, in welches Rezin eingeschlossen ist. Nach dem biblischen Bericht 2 Kön. 16, 9 endet die Belagerung mit dem Fall von Damaskus und dem Tode Rezins. Damit hat das Reich Damaskus aufgehört zu existieren. Syrien hat nach dem Sturz des assyrischen Reiches nach einander unter chaldäischer (neubabylonischer), persischer, griechischer Herrschaft gestanden (s. Seleuciden), bis es im Jahre 64 zur römischen Provinz wurde und 635 n. Chr. in die Hände der Araber fiel.

Die Religion der syrischen Städte und Stämme erscheint von Babylonien und Ägypten aus beeinflusst, und zwar geht der babylonische Einfluß dem ägyptischen voran. Doch ist zu erwähnen, daß auch ein nicht zu unterschätzender religiöser Einfluß umgekehrt von Haran, dem uralten Sitz des Mondkultus, auf Nordbabylonien übergegangen ist. Die originalen Quellen über syrische Religion stammen aus verhältnismäßig später Zeit, von den in assyrischen Kriegsberichten überlieferten Namen und einzelnen verstreuten biblischen Angaben abgesehen. Aramäische Inschriften sind in Nimrud und Kujundschik auf Gewichten und Kontrakttafeln gefunden worden, sie gehören dem 8. Jahrhundert an. Wichtiger sind die aramäischen Inschriften, die zu Sendschirli am Fuß des Amanusgebirges (8. Jahrhundert) und zu Teima in Nordarabien (6. Jahrhundert) entdeckt worden sind. Die Lucian zugeschriebene Schrift *de Dea syria* (griechisch), aus nachchristlicher Zeit, beschreibt aus eigener Anschauung des Verfassers den Astartekult von Bamybe-Hierapolis. Ergänzend und bestätigend sind die in den Amarna-Inschriften enthaltenen hro-phöniciischen Namen. Von einem syrischen Pantheon kann nicht gesprochen werden, doch haben die Lokalkulte unter einander viel Ähnlichkeit gehabt.

Der oberste Gott des damaszenischen Syriens ist Hadad mit H auch in aramäischen Inschriften, assyrisch Adnu. Es ist der Ba'al von Damaskus. Er wird mit Radenkrone (als Stadtkönig), wallendem Haar und Bart abgebildet und trägt als Emblem den Donnerkeil. Die Assyrer gebrauchten für ihn daselbe Ideogramm, mit welchem sie ihren Wettergott Ramman (vgl. hebr. Rimmon) bezeichneten. Das wird auch sachlich zutreffend sein. Wahrscheinlich bedeutet der Name den Donnerer. Benhadad heißt Sohn des Hadad. Daneben findet sich auch der assyrische Ramman selbst bei den Aramäern verehrt. Hadad-Rimmon Sach 12, 11 ist eine Zusammenstellung beider Götternamen, eine Erscheinung, die in phöniciischen Kolonien häufig auftritt. Es zeigt die bewußte Identifizierung beider Götternamen. Außerst beachtenswert ist der auf den Sendschirli-Inschriften zweimal neben Hadad vorkommende Gottesname El, zum erstenmal nachweislich eine semitische Gottheit, welche El heißt. Eigentümlich ist der Name Saffariel auf einer aramäisch-assyrischen Bilingue:

Saffariel, d. h. El ist König der Könige. Die Göttin der Syrer ist die von Babylon bis Phönicien verehrte Astarte (Astarte). Sie heißt Athar, aber der Name findet sich nur in der Zusammensetzung Atargatis (abgesehen von dem einmal vorkommenden Namen Athar 'ozez 'Athar gibt Kraft'), bei Klefias Derteto. Die wahrscheinlichste Erklärung ist Athar, Mutter des Attes. Attes ist der syrische Tammuz-Adonis. Der Atargatiskult entspricht dem, was die Propheten von dem unsittlichen Astartekult berichten. Lucian gibt eine ausführliche Schilderung. Auch Atargatis ist Mondgöttin wie Astarte. Die Schutzgöttheit Gad- die Glückbringende findet sich in mannigfachen Namen. Jesajas 65, 11 eifert gegen den Kultus dieser Gottheit. Die sonst erwähnten Gottheiten lassen sich nicht erklären. Von den babylonischen Gottheiten sind Schamash, der Sonnengott, Sin, der Mondgott, Marbut, der Götterkönig, Bel, der Ba'al von Nippur, Nebo, der Priesergott und die babylonische Astar häufig in Namen zu finden, von den ägyptischen besonders Isis, Nisris und Hor. Die Astartekulte von Admor-Palmyra nach Inschriften aus nachchristlicher Zeit weisen eine Vermischung syrischer und arabischer Kulte auf. Der Götterkönig von Palmyra ist Ba'alschamän, der Herr des Himmels, ein Sonnengott. Dagegen sind Jarchibol und 'Aglibol (hol ist = phönici. ba'al, babyl. bel) die palmyrenischen Mondgötter, 'Aglibol mit dem Symbol des Halbmonds.

Die syrischen Kulte zeigen sich den phöniciischen nächstverwandt. Es ist ein sinnlicher polytheistischer Naturdienst. Die Götter sind die himmlischen Herren, die sich in den Naturerscheinungen gütig und zürnend bezeugen. Darum baut man die kleinen Tempel mit Vorkübe an Quellen und umgibt sie mit heiligen Painen. Heilige Bäume und heilige Steine bezeichnen den Ort, da die Gottheit sich wirksam erweist. Höhenkult hat sich am längsten in Syrien erhalten.

Syrische Bibelübersetzungen, s. Bibelübersetzungen Bd. I, S. 430 b und Festschitta.

Syrische Kirche und Mission. Aus der Apostelgeschichte ist bekannt, wie frühzeitig das Christentum in dem römischen Syrien, das damals die größte jüdische Diaspora hatte, Eingang fand. Neben Damaskus, wo Paulus predigte (Apg. 9, 20f.; 26, 20; Gal. 1, 17) wurde vor allem Antiochien (s. d.) ein Zentrum christlichen Lebens, wo die Jünger Jesu zuerst Christen genannt wurden (Apg. 11, 26) und die missionarische Wirksamkeit Pauli ihren Ausgang nahm (Apg. 13, 1 ff.). Auch in Ostsyrien und dem später gleichfalls dem römischen Reiche einverleibten Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa (s. d. und Abgar) war das Christentum spätestens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verbreitet. Hier fand später in den christologischen Streitigkeiten der Nestorianismus großen Anhang und selbst durch die persischen Könige Begünstigung, während dieselben (s. Persien) die mit dem griechischen Reiche noch in engerem Zusammenhange stehenden Katholiken vielfach

verfolgten. Der Monophysitismus wurde dagegen hauptsächlich im eigentlichen Syrien heimisch, und der Patriarch der Jakobiten (s. d.) führt noch den Titel „von Antiochien“. Als 635 Syrien unter die Herrschaft des Islams gefallen war, hat es zwar an einzelnen Bedrückungen der Christen unter den wechselnden Dynastien nicht gefehlt, aber im allgemeinen war ihre Lage nicht ungünstig und namentlich die Nestorianer erfreuten sich von Anfang an der Gunst der Kalifen. Auch die Mongolen waren den Christen und besonders wieder den Nestorianern günstig gesinnt; dagegen wurden von den Mameluken auch die letzten Eroberungen der Kreuzfahrer (s. Kreuzzüge) den Christen wieder entzissen (1291). Nachdem Syrien inzwischen nochmals von den Mongolen unter Timur erobert worden war, kam es unter Selim I. 1518 in die Hand der Osmanen und wurde dauernd dem türkischen Reiche einverleibt. Zu einer eigentlichen Christenverfolgung kam es aber erst wieder in unserem Jahrhundert (1860, s. u.). Etwa 200 000 Seelen fielen damals dem durch türkische Gewaltthäter noch angefehlten Fanatismus der Drusen zum Opfer.

Die gegenwärtige christliche Bevölkerung Syriens zerfällt in eine ziemlich große Anzahl von Kirchenkörpern, die sich meist sehr feindselig gegenüberstehen. Es gibt außer Jakobiten (etwa 150 000), Maroniten (s. d., etwa 200 000), und Armeniern Anhänger der griechischen orthodoxen Kirche, die unter den Patriarchen von Jerusalem und Antiochien (jetzt Beirut) stehen, und römisch-katholische Christen mit einem Patriarchen in Jerusalem und den beiden von der Propaganda gegründeten Nuntiaturen, der griechisch-katholischen (uniert-griechischen) Kirche, den sog. Melkiten mit einem Patriarchen in Damaskus und der syrisch-katholischen Kirche mit einem Patriarchen in Aleppo. Doch hat weder der abend- noch der morgenländische Katholizismus auf die zahlreiche heidnische Umgebung etwa 1 500 000 Mohammedaner, 80 bis 100 000 Drusen im Libanon und Hauran, 120 bis 140 000 Sonne und Mond anbetende Nofairis auf den Bergen um Antiochia, 60 000 Metawileh, ein schiitischer Nebenstamm, und Ismaeliten) eine missionierende Wirksamkeit auszuüben, vermocht.

Dagegen begann der amerikanische Board 1823 mit den Missionaren Pliny Fiske († 1826) und Levi Parsons († 1825 in Alexandria) in der Hafenstadt Syriens Beirut eine geeignete Missionsarbeit, die besonders in den Jahren 1832–40, wo die ägyptische Herrschaft eine freiere Bewegung erlaubte, sich häufig ausweitete, nachdem 1830 Had es Schidial als Erster um des Evangeliums willen den Märtyrertod erlitten hatte. 1834 wurde die erste Buchdruckerpresse in Syrien (Smyrna) errichtet, 1835 die erste evangelische öffentliche Mädchenschule in Beirut, 1837 die erste Pensionsschule für Knaben ebendort, der 1845 das Arbeitsseminar zur Heranbildung eingeborener Prediger von Dr. Simpson & Co. (beide 1877 nach Beirut verlegt) folgte. 1844 wurde die erste griechisch-katholische Mission, der Titel des Antiochener Bischofs Smith & 1857 begonnen

und 1865 von Dr. van Dyk vollendet. Sie ist jetzt in 32 verschiedenen Ausgaben veröffentlicht und hat eine sechsstellige Uebersetzung hervorgebracht. Eine verhängnisvolle Demüthigung erhielt das Missionswerk 1860 durch das Blutbad, das die Drusen, die von den Maroniten und Griechen aus dem Libanon verjagt werden sollten, statt dessen ihrerseits unter den Christen anrichteten. Doch führte es schließlich 1861 zur Einsetzung eines christlichen Gouverneurs, unter dem das Schulwesen einen neuen Aufschwung nahm. 1865 wurde eine höhere Töchterschule und 1866 eine Hochschule für Jünglinge, die neben einer theologischen auch eine medizinische Klasse hat und jetzt über 200 Schüler zählt, in Beirut eröffnet. Besonders machte sich um die Errichtung evangelischer Schulen in Syrien seit 1860 die Witwe eines englischen Arztes B. Thompson verdient, die ihr Leben der Erziehung mohammedanischer Mädchen widmete. Nach ihrem Tode 1869 führte ihr Schwager Mott das Werk fort, und jetzt bestehen schon 29 Tageschulen mit 3500 Kindern, dazu eine Blinden- und eine Normalchule. Auch das Kaiserstwerther Diakonissenhaus hat seit 1860 in Beirut ein Waisenhaus, seit 1861 ein Töchterpensionat, und der Einfluß dieser Schulen ist so groß, daß nicht nur die Griechen 1868 einen Erziehungsverein, sondern auch die Mohammedaner 1878 einen solchen zur Errichtung von Mädchenschulen gründeten. 1870 hat übrigens der amerikanische Board seine Mission den amerikanischen Presbyterianern abgetreten, die nunmehr auf 5 Haupt- und 91 Nebenstationen bei 5000 Anhängern 1860 Kommunikanten und in 152 Schulen 7539 Schüler und Schülerinnen hatten. Auch die schottische Kirche wirkt seit 1866, die Freikirche Schottlands seit 1870 in Syrien vorzugsweise auf dem Gebiete der Schule, die Libanonschulgemeinschaft (1852 gegründet) gibt etwa 80 000 Mark jährlich dazu her, und die Gesellschaft zur Beförderung weiblicher Erziehung im Orient unterhält seit 1863 für ihre Schulaner ein Lehrerinnenseminar in Schimlan.

In Damaskus begannen 1842 irische Presbyterianer und von 1845–77 auch Unierte Presbyterianer aus Amerika die Missionsarbeit, doch zählt die protestantische Gemeinde daselbst nur 126 Kommunikanten und 400 Anhänger. Dagegen stehen die von Frau Thompson 1868 dort gegründeten Schulen für Mädchen und Blinde in erfolgreicher Arbeit. 50 Stunden nördlich von Beirut in Laditje wirkt die durch den Engländer Lyde 1855 begründete und 1859 den reformierten Presbyterianern Amerikas übergebene Mission unter großen Hemmungen von seiten der türkischen Regierung besonders durch Jugendunterricht (1891 gab es in 36 Schulen 740 Schüler).

Zimmer größeren Einfluß gewinnt die ärztliche Mission in Syrien, deren Werk auch von der Regierung unterstützt wird. Kleinere Missionsmittelpunkte bilden noch die Städte Antiochien, Tarsus und Halep (Aleppo).

Syrisches Waisenhaus. Eine Pflanzstätte evangelischen Glaubens und Lebens im heiligen

Land, wurde am 11. Nov. 1860 vor den Thoren Jeruſalems zunächſt zur Erziehung von ſyriſchen Waiſen eröffnet, deren Väter in dem Drufenauſtand (ſ. Syriſche Kirche u. Miſſion) niedergemegelt worden waren. Der Gründer und die Seele dieſes für die Miſſionierung des heil. Landes im höchſten Grade bedeutungsvollen Hauſes war Johann Ludwig Schneller, am 15. Januar 1820 in Erpfingen auf der Rauhen Alb in armen Verhältniſſen geboren, der ſich durch eifernen Fleiß eine ſolche Fülle von Kenntniſſen namentlich in der heil. Schrift erwarb, daß er ſchon 3 Jahre nach der Konfirmation das erſte Schul-examen mit Auszeichnung beſtand und 1840 ſelbſtändiger Lehrer in Ganhloſen wurde. Seit 1843 Hausvater und Seelſorger der entlaſſenen männlichen Sträflinge in Baiſingen, erhielt er durch ſeinen Glaubens-eifer und ſeine „Stunden“ in weiteren Kreiſen bekannt gewordene Lehrer 1847 von Spittler (ſ. d.) einen Ruf als Hausvater und Lehrer an die Pilgermiſſionsanſtalt in Chriſchona bei Baſel, der er nunmehr 7 Jahre lang ohne jedes Gehalt alle ſeine Kräfte mit bewunderungswürdiger Selbſtverleugnung widmete. Seine Verlobung löſte dies Verhältniß, daſſir zog er 1854 mit ſeinem jungen Weib und 6 Miſſionsjünglingen nach Jeruſalem, um das von Spittler 1846 gegründete, aber nunmehr in Auflöſung begriffene Brüderhaus zu übernehmen. Doch konnte auch er daſelbe nicht auf die Dauer halten, da es an den nöthigen Mitteln aus der Heimat gebrach, und er entſchloß ſich deſhalb, einen ſelbſtändigen Beruf im heil. Lande zu ſuchen. 1855 haute er ſich im Nordweſten Jeruſalems von dem Vermögen ſeiner Frau ein Haus, das er aber zeitweiſe wegen räuberiſcher Überfälle verlaſſen mußte. Die Kunde von dem Blutbade auf dem Gibanon brachte ihn zu dem Entſchluß, ſyriſche Waiſenkinder zu ſich zu nehmen; unter großen Schwierigkeiten gelang es ihm, in Beirut und Sidon etliche Waiſen zu ſammeln. Aber ſchon im erſten Jahr erhöhte ſich die Zahl auf 41, und von da an ſchritt das Werk, von ſeinem gewaltigen Glaubens-eimut getragen, trotz vieler Schwierigkeiten und Verdächtigungen immer ſchneller vorwärts. Schnellers Ziel war die Gründung einer evangeliſch-arabiſchen Kirche im heil. Lande. Darum ließ er es nicht bei dem Unterricht der Waiſen bewenden, ſondern ſuchte ſie und andere vor allem zur Arbeit zu erziehen, errichtete Handwerkhütten zuerſt für Schneider, Schufter, Tüchler, Schloſſer, ſpäter auch für Drechſler, Töpfer, Buchdrucker und andere, in denen ſie bis zum vollenden 18. Lebensjahre lernen mußten. Bald trat auch eine Blindenanſtalt mit Blindenſchule, eigener Druckerei und großem Induſtrieſaal hinzu, während die Eröffnung eines kleinen Seminars, aus dem anerkannt tüchtige eingeborene Lehrer und Chriſtliche im Laufe der Zeit hervorgegangen ſind, den krönenden Abſchluß bildete. Bei dem 25-jährigen Jubiläum des Hauſes ſtanden den Hauseltern bereits 16 Gehülfen zur Seite, und waren 4 Prediger und Evangeliſten, 14 Lehrer, 21 Kaufleute, je 3 Chirurgen und Advokaten, 6 Drago-

man, 154 Handwerker, 103 Landbauern, 101 Diener und Tagelöhner zc. aus ihm hervorgegangen. Schneller aber verfolgte noch weitergehende Ziele. Von der Nothwendigkeit eines tüchtigen, chriſtlichen Bauernlandes für das heil. Land überzeugt, gelang es ihm durch Verwendung des deutſchen Kaiſers, 1889 einen großen Landbeſitz in der Nähe von Ramle zu erwerben, auf dem er die landwirthſchaftliche Kolonie Bir-Sâlem, d. h. Brunnen des Heils eröffnete. Ebenſo ſuchte er zur Konſolidierung einer evangeliſch-arabiſchen Gemeinde in Jeruſalem, in der ſich die aus ſeiner Anſtalt hervorgehenden Kaufleute und Handwerker zuſammenschließen ſollten, rings um ſein Haus her ein umfaſſendes Areal zu erwerben und hat dadurch die weſentlichſten Vorausſetzungen für das Beſtehen und Wachen dieſer Gemeinde geſichert. Endlich aber übergab er, um die Zukunft dieſer immer mehr gewachſenen Miſſionsarbeit ſicher zu ſtellen, ſein Werk in ſelbſtloſer und uneigennützigster Weiſe dem in Deutschland gegründeten „Evangeliſchen Verein für das ſyriſche Waiſenhaus in Jeruſalem“, der ſich alle 3 Jahre ein Kuratorium wählt, das aus ſeiner Mitte einen geſchäftsführenden Ausſchuß beſtellt. Er ſelbſt wurde nun Direktor des Waiſenhaus, deſſen Mitglieder bei ſeinem Tod auf 200 angewachſen waren, während in der ganzen Zeit ſeiner Wirkſamkeit 1½ Tauſend Männer und Jünglinge aus Judäa, Galiläa, Samarien und Syrien in dieſem Hauſe dem Evangelium zugeführt oder nahegebracht worden ſind. Zuletzt wurde auch noch ſeinem dringenden Wunſche entſprechend die Aufnahme armenischer Waiſenkinder beſchloſſen. Schneller ſtarb am 18. Oktober 1896; an ſeiner Stelle wurde vom Kuratorium ſein älteſter Sohn, Pfarrer Theodor Schneller, zum Direktor der Anſtalt beſtellt. Unter ihm erhielt ſie zu den ſchon beſtehenden Schulen (Elementarſchule für arabiſche Kinder, Fortbildungſchule, Blindenſchule und Seminar) noch eine Elementarſchule für die armeniſchen Waiſen.

Vgl. Vater Schneller, ein Patriarch der evang. Miſſion im heil. Lande von Ludwig Schneller, Paſtor in Köln. Leipzig 1898.

Syrophönicie bedeutet Mark. 7, 26 nichts anderes als Phönicien. Es war der amtliche Name des Landes für die römische Verwaltung, die jene Phönicier von den lybiſchen in Karthago unterſchieden wollte und deſhalb ihr Land Syria Phoenice nannte. Zu der Provinz, die ſo hieß zum Unterſchiede von Oſeſyrien, gehörten noch etliche Bezirke des alten Syriens bis nach Damaskus hin.

Syropulos (Sguropulos), Silveſter, ſehr angeſehener Theolog in Konſtantinopel in der erſten Hälfte des 15. Jahrh., fanatiſcher Gegner der Unionsbeſtrebungen zwiſchen Griechen und Lateinern, ſchrieb eine Geſchichte des Unionskonzils von Ferrara-Florenz 1438–39, an dem er theilgenommen hatte. Sie iſt 1660 im Haag erſchienen unter dem Titel: Vera historia unionis non verae etc.

Syrtre, eigentlich Sandbank, wird App. 27, 17 die an der Nordküſte von Afrika weiſ-

lich von Cyrenaica gelegene Bucht genannt, die nach Größe Syrte oder Thullicher Meerbusen heißt zum Unterschiede von der am westlichen Ende dieser Küstenstrecke gelegenen Kleinen Syrte. Beide waren der Schifffahrt sehr gefährlich, und die erstere bildete mit ihren vielen Sandbänken und Untiefen für das von Kreta kommende Schiff die nächste Gefahr.

Chrus (Chrus), in der Legende der Knabe von Joh. 6, 9, Schüler des Petrus, erster Bischof

von Pavia (Ticinum) 46–96, soll in der Lombardei, Ligurien, Noricum und Germania (Ost) das Evangelium gepredigt haben. Einige rücken ihn in das 4. Jahrhundert hinab.

Systematische Theologie, s. d. Art. Theologie, systematische.

Syzygien war die Bezeichnung einiger Gnostiker für die paarweise Zusammenfassung von Aonen, aus dem höchsten Gotte emanirten Geistwesen, zum Zweck neuer Emanationen.

T.

Tabaath, Stammvater einer Familie der Nethinim, Esra 2, 43; Nehem. 7, 46.

Tabath, eine Ortschaft, Richt. 7, 22, deren Lage nur durch das danebenstehende Abel-Mehola dahin bestimmt werden kann, daß es in der mittleren Jordanebene gelegen haben muß.

Tabea, genauer Tabitha, die aramäische Form des hebräischen Namens Tibeä (2 Kön. 12, 1), der Gazelle (Luther: Rehe) bedeutet, eine Christin in Tzoppe, deren Wohlthätigkeit gerühmt wurde, daher sich darauf gerichtete christliche Vereine nach ihr nennen, von Petrus auferweckt, Apg. 9, 36 ff.

Tabeal, dem Stamme nach daselbe Wort wie Tabeel (Güte Gottes), aber in der rev. Bibel sehr unglücklichweise in geirrteten, da die veränderte Aussprache beabsichtigt sein kann, um den Namen verächtlich zu machen (Taugeichts), der Vater eines nicht benannten Mannes, den die Syrer zum König an Ahas' Stelle machen wollten, Jes. 7, 6.

Tabel, ein jüdischer Beamter in Samaria, Esra 4, 7, s. auch Tabeal.

Tabera (deutsch: Brandstätte), die Station, wo ein Teil des Lagers der Israeliten vom Herrn verzeret wurde, 4 Mos. 11, 3; 5 Mos. 9, 22. Der Ort läßt sich so wenig bestimmen, wie die folgende Station „Lustgräber“.

Tabella pacis = instrumentum pacis, (s. d.)

Tabennä, Nilinsel, s. Pachomius.

Tabennatioten, s. Pachomius.

Tabernakel, tabernaculum, coenaculum, umbraculum, heißt das zeltartige Schuttdach, unter welchem die geweihte Hostie, seit dem vierten Jahrhundert in einem besonderen Gefäß, dem ciborium, aufbewahrt, am Altar des Herrn sich befindet. Aus einem Metall oder Stein verfertigt, zeigt

das Tabernakel vier Säulen, welche eine Kuppel tragen. Von dieser Form eines umgestützten Bechers trägt es auch den Namen κιβώριον, ciborium. Als die Gotik bestrahlt war, das Tabernakel künstlerisch nach ihrer Art auszugestalten, zeigte sich der Altaraufsatz bereits durch Bildwerke in Anspruch genommen. Daher wurde das Tabernakel als Sakramentshäuschen (s. d.) an der Evangelienseite des Altars, also an der nördlichen Chormwand freistehend oder als Sakramentschrein, an die Wand gelehnt und mit einem durchbrochenen Eisengitter verschlossen, meist mit Anwendung reicher künstlerischer Arbeit erbaut. Diese Abweichung von der älteren kirchlichen Praxis ist jedoch nie allgemein geworden. So machte sich, nachdem die Zeit der Gotik vorüber, die unbestrittene Meinung, daß das Heiligtum des Altars die geweihte Hostie sei, dahin geltend, daß sie in dem zur Monstranz umgebildeten Behältnis in einer Nische der Altarwand untergebracht wurde. Auf's neue erschienen die alten Formen, das säulengetragene Kuppeldach und der zeltartige kostbare Baldachin. Reichgeschmückte Vorhänge verhüllten im Dunkel (umbraculum, umbella) das Sanctissimum. Das Tabernakel ist vielfach von dem Kreuzförmigen, nicht selten auch von dem Bilde der Maria überragt. Die lutherische Kirche kennt gemäß ihrer Anschauung von dem rechten Brauch des Sakraments keine Verwendung des Tabernakels, doch hat sie daselbe, wo es durch edle Formen dem Altare zur Zierde gereichte, ebenso wie die Sakramentshäuschen schonend bewahrt, z. B. im Dom zu Braunschweig u. a. D.

Tabitha, s. Tabea.

Tabor (in der Bibel Thabor geschrieben), 1. ein Berg aus Kalkstein, der sich im Nordosten aus der Ebene Jesreel von drei Seiten

frei in Kegelform erhebt und mit seiner Höhe von 562 Metern etwa 400 Meter hoch über die Ebene emporsteigt, daher neben dem Karmel als Gleichnis für die Hoheit des chaldäischen Königs gebraucht, Jer. 46, 18. Er bot mit seinem reichen Pflanzen- und Baumbuchse ein schönes, den Schöpfer verherrlichendes Bild, Ps. 89, 13, und muß nach Jos. 5, 1 ein von Vögelfalkern gern besuchter Ort gewesen sein. In der Geschichte des Volkes wird er als Berg nur Richt. 4, 6. 12. 14 erwähnt in der Geschichte der Debora; aus der Darstellung geht hervor, daß er in der Nähe der Grenzen der Stämme Sebulon und Naphthali gelegen haben muß. Josephus dagegen bezeichnet ihn als Grenzgebiet der Stämme Sebulon und Jasschar, und als solches erscheint er auch Jos. 19, 22. Nur ist es ungewiß, ob hier der Berg gemeint sei, oder vielmehr eine Stadt, die manche Forscher mit dem v. 12 erwähnten Kislath-Tabor und dem v. 18 genannten Chesulloth (s. d.) als gleich betrachten. Dann würde wohl auch der Richt. 8, 18 genannte Thabor und das 1 Chron. 7 (6), 77 geradezu als Stadt bezeichnete Tabar dieselbe Ortschaft sein. Die Frage, ob eine solche Stadt auf dem Berge oder nur in seiner Nähe gelegen habe, hängt zusammen mit der anderen, ob der Labor der Berg der Verkürung Jesu sei, wie man seit Origenes lange Zeit allgemein angenommen hat. Diese Frage scheint allerdings schon deshalb verneint werden zu müssen, weil die evangelischen Berichte (Matth. 17, 1 und die Parall.) den Vorgang augenscheinlich in die Gegend von Cäsarea Philippi, also in das Ostjordanland verlegen. Aber außerdem ist der Labor, auch wenn auf seinem Gipfel, der weithin abgeplattet ist, keine Stadt gestanden hat, jedenfalls seit dem dritten Jahrhundert beseitigt und also irgendwie bewohnt gewesen, mithin als Ortschaft der Verkürung nach der biblischen Erzählung kaum denkbar. Josephus ließ diese Befestigung erneuern. Mit dem 6. Jahrhundert standen auf dem Labor, als auf dem Berge der Verkürung, Kirchen und Klöster, die von den Sarazenen zerstört worden sind. Dann haben diese neue Bauten errichtet, die wieder von den Kreuzfahrern belagert und schließlich vom Mamelukenfeldhern Bibars zerstört worden sind. Jetzt befindet sich auf dem Berge eine griechische und eine lateinische Kapelle mit etlichen Mönchswohnungen. — 2. Eine Stadt, 1 Chron. 7 (6), 77, s. R. 1. — 3. Eine Gasse, deren Ortschaft sich nicht bestimmen läßt, 1 Sam. 10, 3.

Labor (entweder tschechisch = Lager, Schanze, oder nach dem Berg Labor in Palästina), Stadt in Böhmen, Budweiser Kreis, bis 1452, wo sie von dem calixtinischen König Jobitehrad eingenommen wurde, ein Hauptst. der strengeren Hussiten (Laboriten). S. Bd. I S. 498 b und III S. 403 b. Ueber den Ursprung der Stadt durch die Hussiten herrscht eine doppelte Tradition. Vgl. hierzu Böttcher, Germ. s. S. 1415.

Laboriten, s. Hussiten u. Böhmisches Brüder.

Laborimmon, der Vater des ersten Königs Benhadad (s. d.) von Syrien, 1 Kön. 15, 18.

Tabu (eigentlich **Tapu** = streng bezeichnet, verboten) war ein Hauptmerkmal der polytheistischen Religionen, die deshalb nicht selten kurzweg als Tabureligionen bezeichnet werden, besonders wichtig im Leben der Neuseeländer auf Tahiti, Samoa, Hawaii, den Marjesas- und Tongainseln, und bezeichnete eine Art religiösen Bannes, die Auszeichnung einer Sache aus dem allgemeinen Gebrauch und ihre Erhebung zu einem heiligen Gegenstand, weil sich die Gottheit auf ihn niedergelassen hat. Daher ist alles von Natur tabu, was den Göttern, vor allem dem persönlichen Schutzgeist des einzelnen gehört, so die Tempel, die für die Frauen völlig verschlossen, für die zum Eintritt Berechtigten aber zu unzerleglichen Asten wurden, die Opfer, die Speisen, die in ganz besonderer Beziehung zum Schutzgott standen und von Tabuierten nicht berührt, sondern stets nur durch Vermittlung anderer genossen werden durften. Aber auch Menschen waren von Natur tabu, vor allem die Priester, bei denen der Kopf und das Haupthaar ganz besonders an diesem Charakter teilnahmen; dann aber auch der Häuptling und die Bornehmen, weil von göttlicher Abkunft, ebenso Kranke, weil von einem Geiste besessen, weshalb ihre Nähe gemieden und sie nicht selten dem Hungertode preisgegeben wurden. Leiden galten so sehr für tabu, daß schon ihr Anblick vermieden werden mußte. Auch die neugeborenen Kinder gehörten dem Gott an und waren streng tabu, ebenso die Wöchnerinnen, Schwangeren und Menstruierenden, während das Weib an sich, besonders das uneheliche, weil es in keinem so nahen Verhältnis zu den Göttern stand wie die Männer, in Wahrheit aber, weil die geheiligten Männer es nicht entbehren konnten, in der Regel noa war, d. h. gemein und dem allgemeinen Gebrauch erlaubt. Nur auf Tonga und Neuseeland teilten die Frauen der Bornehmen in vieler Beziehung die Taburechte der Männer. Aber auch hier war die von Weibern bereitete Nahrung den Männern verboten und umgekehrt, sie durfte nicht einmal mit demselben Feuer gekocht werden, und die Tabugebote richteten eine tiefe Kluft zwischen beiden Geschlechtern auf. Sie erschwerten überhaupt den Verkehr ungemein, da alles, was von Tabuierten berührt wurde, selbst tabu wurde, so daß z. B. der Häuptling über die Fluren hinweggetragen werden mußte, um ihre Tabuierung zu vermeiden. Dazu konnte das Tabu auch absichtlich auf andere übertragen werden, auf Personen, Gegenstände und Orte auf gewisse Zeit und für immer. Allgemeine Tabuzeiten begannen mit Annäherung eines großen Festes, eines Kriege, bei der Krankheit eines Häuptlings, wo allgemeine Stille herrschte, kein Boot fahren, keine Speise gekocht werden durfte, oder bei allgemeiner Landestruer. Ihre Dauer schwankte zwischen vielen Jahren und wenigen Tagen. Auch die partikulären Tabus, die nur einzelne Menschen oder Tiere oder Früchte betrafen, dauerten oft lange genug. Sie erfolgten oft aus rein weltlichen Motiven, weshalb manche Forscher das Tabu überhaupt aus dem Bestreben der Bornehmen ableiten

wollten, ihr Eigentum zu sichern oder sich sonst einen Vorteil zu verschaffen. So wurden Felsen heilig, solange die Ernte darauf stand; nach großen Schmelgereien wurde auf bestimmte Früchte oder Tiere (Schweine, Hühner) das Tabu gelegt, um ihre völlige Ausrottung zu verhüten. Natürlich verband sich damit oft auch großer Unfug. Das Tabu wurde von Priestern und Häuptlingen, besonders in den späteren, religiös zerrütteten Zeiten zu sehr egoistischen Zwecken gebraucht. Seine Ausrichtung wurde durch Titulbilder, d. h. Bilder der Schutzgötter in Menschen- oder Fischgestalt, oder durch Büschel von Bambuslaub, weiße oder rote Stäbe, je nach der in den einzelnen Gegenden verschiedenen Tabufarbe und ähnliches angezeigt, während seine Aufhebung nur unter verschiedenen Zeremonien und nur von solchen erfolgen konnte, die es auslegen konnten, zumeist von den Priestern und Vornehmen, oft auch nur von den ersteren. Selbstverständlich brauchte man auch immer tabufreie Leute, schon zur Versorgung der Tabuierten mit Speise, und dafür galten kriegsgefangene Sklaven, da sie aus dem Bann des Schutzgottes ihres eigenen Stammes herausgetreten und in denjenigen des Stammes, dem sie dann angehörten, nicht aufgenommen waren. Sie waren einfach einer Tabuverletzung nicht fähig. Dagegen wurde das von allen andern ernst bestritten, so der ungewohnte und unbewußte Tabubuch durch jeden Fall von den Göttern mit schweren Krankheiten und der bekannt gewordene von den Priestern und Häuptlingen mit Konfiskation des Eigentums, Verbannung, ja bei Tempelentheiligung, ob mit oder ohne Absicht, sogar mit dem Tod, in Hawaii mit dem Feuertod, und manche scheinbar hinterlistigen Überfälle der Eingeborenen auf europäische Schiffe erklären sich durch solchen unbewußten Tabubuch.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Tabuerei neben ihrer die irdie Bewegung auf neuen Bahnen des Lebens einleitenden Wirkung auch schlimme Folgen hatten und durch die Beherrschung des Eigentums, die Verhütung jeder Veräußerung, die weite Fälligkeit für die Zukunft den Handel weitestgehend gelähmt und sanitäres Mangelwesen erzeugte. Andererseits aber waren sie so tief und wenig mit verbotenen Vorstellungen verknüpft, daß die Priester sie ebenso ausrichten mußten, wie sie von einem wegen ihrer Stellung zum Tabu von den Eingeborenen angerechnet wurde. Es ist aber aus schon in oben angeführten Stellen, die in Neuseeland 1845 der neugezeigten Maori-Frau Makuta auf einer großen Versammlung der Maori-Stämme, daß die Frauen und das Tabu ein Ende haben mußte, und wurde die unbedingte Tabu von dem Gott der Erde auf das Tabu gebrochen verzeichnet, und es der Götter gelobte, hat in den Tabu-Stämmen der menschlichen Arbeit nicht zu neuen Fortschritten geführt.

3. Anst. Literatur II. Bb. Peschel, Kulturkunde. Rang Oberland, Anthropologie 6. Tabu. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Völker.

Tabulatur nennt man eine längst außer Gebrauch gekommene Tonchrift unter Verwendung von Buchstaben und Ziffern. Für die Orgelmusik wurde im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert allgemein die deutsche Orgeltabulatur verwendet, vereinzelt noch im siebzehnten Jahrhundert. Besonders wichtig sind die Lautenabakturen aus dem 16. Jahrhundert und dem Anfang des 17.; sie sind eine nur wenig erschlossene Fundgrube musikalisch oder historisch wertvoller Musikstücke. Die italienische Tabulatur fixiert durch Buchstaben die Griffe auf den einzelnen Saiten und verzeichnet darüber die Tonlänge; die spanische verwendet meist 27 durch die Buchstaben des Alphabets und einzelne Ziffern bezeichnete Griffe. Während erstere alle Töne umständlich, aber genau fixiert, begnügt sich die für den Schreiber überaus bequeme spanische mit affordischer Fixierung, die Ausführung im einzelnen dem Spieler überlassend.

Tachafsch wird nach alten Überetzungen von Luther 2 Mos. 26, 14 u. a. mit Dachs wiedergegeben, so daß danach Dachselle (s. d.) die äußerste Umhüllung der Stiefelspitze (s. d.) bildeten. Allein eben dies ist unwahrscheinlich, da sich kaum eine dazu hinreichende Menge von Dächsen am Sinai gefunden haben wird. Man denkt deshalb bei Tachafsch an den Dugong, eine im Roten Meere vorkommende Art von Seekühen, aus deren Leder noch von Beduinen Sandalen gefertigt werden. S. im übrigen den Art. Semisch.

Tachpeneš, s. Thachpeneš.

Tacitus, Publius (?) Cornelius unter den flavischen Kaisern in verschiedenen Ämtern tätig, im Jahre 97 Konsul, entsfaltete seit dem Tode Domitians eine reiche schriftstellerische Tätigkeit; der Biographie seines Schwiegervaters Agricola folgte seine Monographie Germania, deren ethnographisch-geographische Schilderungen bei den polnischen Verhältnissen der Zeit auf starkes Interesse rechnen durften und deren futuristisch-bildliche Bilder zugleich ein beschämendes Gegenbild gegen die römischen Sittenzustände boten. Weiter schrieb er Historie über die Geschichte der Kaiserzeit von Vaskas (69) bis Domitians Tod (96) in wahrscheinlich 14 Büchern, deren 5. die Expedition des Titus gegen Jerusalem erzählt, und endlich *Ab excessu divi Augusti Annales* in 16 Büchern, eine Geschichte der Zeit unter dem jüdisch-claudischen Kaiserhaus von 14–68 p. Chr.; beide Werke sind nur unvollständig erhalten; aus dem letzteren ist insbesondere der Bericht über den Brand Roms und die neronische Christenverfolgung im 15. Buche bemerkenswert. Auch der Dialogus *de oratoribus* gehört dem T. an. T. ist ein Meister der Geschichtsschreibung, in welcher er der psychologischen Pragmatik besondere Aufmerksamkeit zuwendet; seine rhetorische Schöpfung zeigt sich darin, daß er trotz des Vorfasses der Objektivität doch für die Auswahl, Gruppierung und Darstellung des Stoffes die bewußteste Lenkung auf das Gemüt des Lesers bestimmend sein läßt, der auch sein eigenartig gedrangter Stil dienen soll. Der Glaube

an eine göttliche Weltregierung ist ihm fremd; er liebt es daher, die düsternen Seiten der Menschen und Dinge hervorzuführen. Vgl. Schanz, Gesch. der röm. Litt. II, 1. S. 357 ff.

Taddel, Christian Ludwig, geb. 1706 zu Rostock, starb dort 12. Juni 1775 als Direktor der Justiz-Kanzlei und des Konjistoriums, geistlicher Niederdichter (f. Koch, Gesch. d. Kirchenlebes V, 552).

Tafel, Johannes Friedrich Immanuel, der eifrigste Vorkämpfer des Swedenborgianismus in Deutschland, war geboren 1796, studierte Theologie und wurde bei seiner spekulativen, mystisch gerichteten Anlage von Swedenborgs (f. d.) Gedanken gefesselt, so daß er aus Gewissensbedenken sein kirchliches Amt annahm. Als Bibliothekar an der Universität und später als Professor der Philosophie hat er bis zu seinem Tode (1863) in Tübingen gelebt. Er gab 21 Bde. lateinische Werke Swbgs. heraus, ebenso 15 ins Deutsche überlesete, sowie 8 eigne dogmatische Schriften. Neben theologischer widmete er sich auch philosophischer Verteidigung jenes Systems: Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus in ihrer Beziehung zur neueren Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Auch gab er eine Zeitschrift heraus: Magazin für die Neue Kirche.

Tafelgut, f. mensa capitularis und m. episcopalis.

Tafeln aus Stein und Holz werden außer den bekannten Gezekestafeln auch sonst erwähnt, Jes. 30, 8 u. ö., auch als Gleichnis für dauernde Bewahrung im Gedächtnis, Jer. 17, 1 und Spr. 3, 3.

Tafinger, D. Wilh. Gottl., schwäbischer Theolog, geb. 1691 zu Baiingen a. Enz, gest. 1757 als Konsistorialrat und Prälat in Stuttgart, Herausgeber des Württemb. Gesangbuchs von 1741. Mehrere ihm zugeschriebene Lieder desselben sind nur Überarbeitungen älterer. Vgl. Koch³, Bd. 5.

Tag heißt in der Bibel, wie in unserer Sprache, sowohl die Zeit der Helle, im Gleichnis die Lichtzeit des Heils, Röm. 13, 12, danach die Christen Kinder des Tages genannt werden, 1 Thess. 5, 5, 8, als auch der astronomische Tag von 24 Stunden, dessen Stunden-teilung freilich erst bei Daniel 4, 16 und 5, 5 und im N. T. erwähnt wird (f. Stunde). Deshalb bediente man sich in alter Zeit zur Bestimmung des Zeitpunktes am Tage der Tageszeiten (vgl. d. Art. Abend) und der sie kennzeichnenden Licht- und Lufterscheinungen, wie 1 Mos. 18, 1 oder der zu bestimmter Stunde vorgenommenen täglichen Geschäfte, wie Kap. 24, 11. Dieser Tag wurde, wie bei vielen alten Völkern, von Abend zu Abend gerechnet, 3 Mos. 23, 32 u. ö.; doch wurde der Abend, wo ein Tag begann, als der Abend des eben zu Ende gehenden Tages bezeichnet, wie an dieser Stelle der Anfang des auf den 10. Tag im 7. Monat fallenden Veröhnungstages als der Abend des 9. Tages. So begann der Sabbat am Freitag nach Sonnenuntergang. Der Sabbat ist der einzige Wochentag, der einen besonderen Namen führte; für den Freitag kommt nur Mark. 15, 42

der Ausdruck Vorabbat vor, weshalb sich nicht entscheiden läßt, ob dieses Wort und das gleichbedeutende „Rüsttag“ (f. d.) wie ein Tagesname regelmäßig gebraucht wurde. Die übrigen Tage wurden gezählt, wie auch die Monate in alter Zeit. In der Mehrzahl wurde das hebräische Wort Tag ganz regelmäßig zur Bezeichnung eines Zeitraumes gebraucht, und so erklärt sich, daß das Wort in der Einzahl noch viel häufiger, als es in anderen Sprachen auch geschieht, verwendet wurde, um einen bestimmten Zeitpunkt zu nennen, der für den einzelnen Menschen oder für das ganze Volk im guten oder im üblen Sinne besondere Bedeutung hat. So ist Hiob 3, 1 der Tag Hiobs sein Geburtstag. An anderen Stellen ist der Tag eines Menschen oder eines Volkes ein Tag der Entscheidung durch Veruchung und Unglück oder Sieg und Rettung, während die Mehrzahl des Wortes sehr häufig allerlei Zeitabschnitte, wie auch das ganze Leben eines Menschen benennt. Der Tag des Herrn aber, dessen Verkündigung sich durch die ganze Prophezie hindurchzieht und im N. T. als des Tages Jesu Christi neu aufgenommen wird, ist der Tag einer zeitlichen und ebenso der ewigen Gerichtsentcheidung, (f. Wiederkunft Christi). In diesem Sinne redet auch Paulus 1 Kor. 4, 3 von einem menschlichen Tage, wie wir von einem Landtage.

Tag, jüngster oder Tag des Herrn (wohl zu unterscheiden von der *συνάκη ημερας* Dffb. 1, 10), eine einzelnen im N. T., häufiger im N. T. vorkommende eschatologische Zeitbestimmung.

I. N. T. jôm jahveh nur in der Prophezie seit Joel. — Das Ziel des Bundes zwischen Jahve und seinem Volke ließ sich wegen der Sünde des Volkes und der Weltmacht nur durch das Gericht vollziehen; das Gericht, wie es je und je ergeht, kulminiert in dem (Gerichts-) „Tage Jahve's“. Darunter ist kein 24 stündiger Tag zu verstehen, sondern ein die diesseitige Weltperiode abschließender Komplex von göttlichen Gerichtsthäten ohne eine andere bestimmte Zeitvorstellung als die des Endes. Der Tag Jahve's (Jo. 1, 15; 2, 1) oder Tag des Jorues Jahve's (Zeph. 2, 3) oder der große und furchtbare Tag Jahve's (Mal. 4, 5 [3, 23]) ist demnach Bezeichnung des die endgiltige Entscheidung herbeiführenden theokratischen Endgerichts, das aber nicht nur über das Bundesvolk, sondern über alle Welt sich erstreckt (Zeph. 1, 14; Sach. 14, 9 cf. Ps. 59, 14). Es ist ein Tag der Angst und der Verdrängnis, ein Tag der Dunkelheit und der Wolkennacht (Zeph. 1, 15; Hab. 3, 3 ff.), an dem man rufen wird: ihr Berge, bedeckt uns und ihr Hügel, fallt über uns! (Hos. 10, 8). Er ist nahe und eilt unaufhaltsam herbei (Jo. 1, 15; Zeph. 1, 14 cf. Am. 5, 18 f.), wenn auch die Zeit seines Eintretens unbestimmbar ist (Mt. 7, 11 im Urtext). Bei Jerus. der Stadt Jerusalem und dem Tempel beginnt das Gericht (Ez. 9: 5, 8 cf. 1 Pt. 4, 17), aber es ist ein Gericht zur Sichtung, im Gegensatz zu dem Gericht über die heidnischen Weltmächte, das ein Gericht zur Vernichtung sein wird (vgl. das große

Gerichtsbild Jes. 24–27). Das Gericht über Israel ist nur Durchgangspunkt zum Heil; aus dem Gerichtsthürmen hervor geht ein *ἡννοῦσιμα*, die scheerith jisrael, der Rest befehrt sich (cf. den symbolischen Namen des Propheten jehannes Jes. 7, 3: *schear jaschub*) zu Jahve in der *scharith hajjamim*, mit der die Zeit des messianischen Heils beginnt: Der Tag Jahve's geht nach der Heilsoökonomie Gottes zunächst über in „die angenehme Zeit, den Tag des Heils“ (Mat. 4, 19; 2 Kor. 6, 2).

II. N. T. Als Jesus durch das ablehnende Verhalten seines Volkes (Joh. 1, 5. 11) gezwungen wurde, seiner Verfindung vom Reiche Gottes eine eschatologische Färbung zu geben, standen ihm aus der prophetischen und apokalyptischen Litteratur Ausdrücke zu Gebote, deren Bedeutung in das religiöse Bewußtsein des Volkes bereits übergegangen war; dazu gehören in erster Linie: „Das Kommen des Menschensohnes“ und „Tag des Herrn“. Demgemäß spricht Jesus von der *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (Mt. 24, 36) oder *ἡμέρα ἐκείνη* (Mt. 7, 22; Lk. 10, 12), ohne diesen Begriff weiter zu erläutern. Der „Tag“ behält die Gerichtsbedeutung wie im A. T., aber der Herr, dessen Tage die Entwicklung des ntl. Gottesreiches und der gesamten Menschheit entgegengeht, ist nicht mehr, wie durchgängig im A. T. und auch noch in der apokalyptischen Pseudepigraphischen Litteratur des Spätjudentums, Jahve, sondern der Menschensohn Joh. 5, 22. 27 cf. Am. 2, 16; Act. 17, 31. Er ist der *κρίτης* (Gal. 5, 9), und auf seinen Tag, die *ἡμέρα τοῦ κρίνου*, ist das Auge der Apostel ebenso unabwendbar gerichtet, wie das der Propheten auf den jom jahveh. Neben der gewöhnlichen Bezeichnung „Tag des Herrn“ findet sich in der apostolischen Litteratur wiederholt die vollere Ausdrucksweise „Tag unseres Herrn Jesu Christi“ (1 Kor. 1, 8; 5, 5; 2 Kor. 1, 14; Phil. 1, 6. 10; 2, 16 u. a.), daneben auch „jener Tag“ (2 Tim. 1, 12; 4, 8) und „der große Tag“ (Jud. 6). Nur vereinzelt wird der Tag näher charakterisiert als „Tag des Jornes“ (1 Tim. 2, 5) oder „Tag des Gerichts“ (1 Joh. 4, 17; 2 Pt. 2, 9). Man vergleiche im übrigen die Artt. Gericht, 3. letztes, jüngstes Gericht; Menschensohn; Wiederkunft Christi.

Tagaste, Stadt in Numidien, Geburtsort Augustins, s. d.

Tagereise steht 2 Mose 17, 1 für Station, jenseit im eigentlichen Sinne. S. Maße und Gewichte, Bd. IV, S. 491 b.

Tagewählerei nennt Luther 3 Mos. 19, 26 u. d. den Aberglauben, der einzelne Tage für glücklich oder unglücklich erachtet und in dieser Beziehung auf das eigene Thun oder das anderer Einfluß sucht und gewinnt. Daß neben vielen anderen Aen auch diese Art des Aberglaubens in Israel vorhanden war, beweist die Erwähnung von Zaubern, die einen Tag verfluchten, Gen. 3, 8. Nur beschränkt das hebraische Wort *qam*, das Luther meist so überliest, sicher nicht das Thun eines Tagewählers, sondern in einer der vielen Ausdrücke für Zauberei und Wahr-

sagerei, deren genaue Wiedergabe uns durch den Mangel genauerer Nachweise erschwert ist. Was diesen anlangt, so wird man am einfachsten bei der Erklärung der Rabbinen stehen bleiben, nach der er mit dem Worte *luqe* zusammenhängt und etwa bedeutet: beäugen, d. i. mit bösem Blick behexen. Andere denken an eine nirgend erwähnte Weissagung aus den Bewegungen der Wolken oder an eine Schilderung der Wahriager als näselnde Menschen, die unverständlich reden. Über das vom Tagewählen völlig verschiedene Tagesthalten, (Gal. 4, 10, s. Sabbat Bd. V, S. 704 a.

Tagewerke der Schöpfung, s. Schöpfungsbuch, Bd. VI, S. 75 a f.

Taglohn, Tagelöhner. Mit Ausnahme von Jer. 46, 21, wo die in Ägypten anässigen Soldnertruppen gemeint sind, die es sich auf Kosten des Landes wohl sein ließen, werden dem Urtext entsprechend nur solche von Luther als Tagelöhner bezeichnet, die, sei es Volksgenossen oder Fremdlinge, sich vorübergehend, namentlich zur Erntezeit, gegen fest ansgemachte Entschädigung in den Dienst eines anderen begaben. Auch zahlungsunfähige Schuldner sollten nicht als Leibeigene, sondern als Tagelöhner behandelt und ihnen bei ihrer Freilassung im 7. Jahre ihr verdienster Lohn angerechnet werden 3 Mos. 25, 40 f. 50. 52; 5 Mos. 15, 12 f. Sonst mußte der Lohn, wenn er gefordert wurde, noch vor Sonnenuntergang gegeben werden 3 Mos. 19, 13; 5 Mos. 24, 14 ff., und wie alle Überforderungen, so waren auch alle Lohnentziehungen und Willkürlichkeiten strengstens verpönt, Jer. 22, 13; Mal. 3, 5. Auch an den Früchten des Feierjahres sollten die Tagelöhner teil haben 3 Mos. 25, 6, dagegen stand es den Tagelöhnern eines Priesters nicht zu, vom Heiligen zu essen 3 Mos. 22, 10. Ubrigens konnte die freiwillige Vermietung auch gleich auf Jahre erfolgen, 3 Mos. 25, 52, weshalb der Prophet Jes. 16, 14; 21, 16 von den Jahren des Tagelohners als einer fest bestimmten und genau berechneten Zeit spricht, während der Tag des Tagelohners sprichwörtlich entweder als Bezeichnung mühevollen Lebens Hiob 7, 1 oder als Bild der ersehnten Ruhe dient Hiob 14, 6. Zur Zeit Jesu betrug der gewöhnliche Taglohn neben der Kost 1 Denar Math. 20, 1 ff. (= 65 Pf.; s. Geld bei d. Hebräern). Dies Gleichnis selbst aber versteht unter dem Taglohn wohl nicht das ewige Leben, sondern die schon auf Erden nicht vorerhaltene Entschädigung für alles Arbeiten in Gottes Reich, die auch solchen zu teil wird, die durch den Wein und die Genußung ihrer Arbeit sich selbst von dem Gnadenlohn des ewigen Lebens ausschließen.

Tahath, s. Thabath.

Tahab, der samaritanische Messias, s. Bd. V, S. 768 a.

Tahiti, zu den östlichen Gesellschaftsinseln (s. d.) gehörig, seit 19. Juni 1880 von Frankreich annektiert und der Mittelpunkt des französischen Polynesiens, weshalb hier auch der Katholizismus lange Zeit dem Volke aufgebrängt und die evangelische Mission auf alle Weise gehemmt wurde.

Doch wurden 1884 die Verhältnisse der evang. Kirche durch Dekret geordnet und neuerdings nicht nur der Zentralschule der Pariser Missionsgesellschaft in der Hauptstadt Papeete, die unter vortrefflicher Leitung über 300 Kinder aus Tahiti und den Nachbarinseln unterrichtet, sondern auch den anderen evang. Schulen trotz eifrigster Agitation der Römischen vom Generalrat eine Unterstützung bewilligt. Die Gemeinde der Hauptstadt ist sehr opferwillig und brachte 1895 bei etwas über 300 kommunionsberechtigten Mitgliedern 6300 Frks. für kirchliche Zwecke und 1750 Frks. für die Mission auf. Auf der ganzen Insel hat die Pariser Missionsgesellschaft in 23 Gemeinden etwa 5500 Christen (darunter 1500 kommunionsberechtigte) in Pflege, auf der Nachbarinsel Moorea in 9 Gemeinden 1400 Christen, während die Katholiken auf beiden Inseln kaum 1000 Seelen gewonnen haben.

Taipings, s. Sutsiuuen.

Tait, Archibald Campbell, Erzbischof von Canterbury, geb. 1811 in Schottland, 1856 Bischof von London, als welcher er auf Höfen predigte, Krankenhäuser besuchte, für die Verkommenen sorgte und über 7 Millionen Mark zur Erbauung von Kirchen und Schulen in den armen Distrikten von London zusammenbrachte, 1868 Erzbischof, der erste Schotte dieser Würde in Canterbury, ein Mann großer Toleranz in nebensächlichen Dingen und, obwohl Gegner des Traktarianismus und Ritualismus, ein Feind einschneidender Maßregeln. Er starb 1882. Sein Leben beschreiben Davidson u. Benham 1891.

Taf, eine hohe, der römischen Mitra in der Form gleiche Kopfbedeckung für die Bischöfe und höheren Kirchenfürsten der armenischen Kirche.

Takt, die (besonders für einen Prediger und Seelsorger unerlässliche) Eigenschaft, sein Verhalten in Wort und That den jedesmaligen Umständen und der Lage und Stimmung der Personen, mit denen man zu thun hat, so anzupassen, daß alles Verlegende und Disharmonische vermieden wird, oder das seine Sensorium für das jedesmal Angemessene, das teils angeboren ist, aber auch durch rechte Bildung des Herzens und Gefühls erworben bzw. gesteigert wird. An und für sich mehr dem ästhetischen als dem ethischen Gebiet angehörend, hängt der Takt doch mit dem letzteren eng zusammen, da er ein liebevolles Sichhineinsetzen in fremde Individualitäten und Stimmungen voraussetzt, wie man auch geradezu von einem sittlichen Takt in der Anwendung der sittlichen Gebote und Prinzipien auf die mancherlei konkreten Fälle des Lebens reden kann (vgl. Röm. 12, 2; Phil. 1, 10; Hebr. 5, 14 u. a. St.).

Talar (vestis talaris, tunica talaris, von talus, Knöchel, „bis an die Knöchel reichend“), Hausrock der katholischen Geistlichen, ein langer, weiter und faltenreicher, bis auf die Füße hinabgehender Rock, der seit 1428 nur von schwarzer Farbe sein durfte, im 16. Jahrhundert auch von Gelehrten, die nicht Geistliche waren, getragen und von der Sutane (s. d.) dadurch verschieden,

daß letztere eine anschließende Taille hat und erst nach unten hin weiter wird. Über den Talar der evangelischen Geistlichen s. „Kleidung, geistliche“ Bd. IV, S. 5.

Talaur-Inseln, nordöstlich von den Sangi-Inseln (s. d.), waren, als die Mission durch 4 Sendboten des Pastors Witteveen († 1854), auf dessen Anregung später (1860) die Ermelosehe Missionsgesellschaft sich bildete, 1859 auf ihnen begannen, ein Schauplatz wilden Blutvergießens und der Kopfsjägererei. Ohne viel erreicht zu haben, ging diese Arbeit mit dem Tode des letzten jener Sendboten 1886 zu Ende. 1887 bildete sich nun in Holland ein Komitee für die Sangi- und Talaur-Inseln, dessen Sendboten größere Erfolge erzielten, so daß jetzt auf 3 Stationen teilweise recht rührige Gemeinden sich finden und auch die Schule schnell aufblüht. Die Zahl der Christen wird auf 4000 angegeben.

Talavera, Fernando de, geboren 1445, Beichtvater Ferdinands V. und der Isabella von Kastilien, seit der Rückeroberung Granadas 1492 hier Erzbischof, erwarb sich um die Mission unter den Mauren Verdienste, besonders durch sprachliche Arbeiten. Er starb 1507.

Talent, s. Bd. II, S. 713 und Bd. IV, S. 492.

Talionis jus (Recht der Wiedervergeltung).

Als Grundsatz des mosaischen Rechtes wird 2 Mos. 21, 22 ff.; 5 Mos. 19, 21 strenge Wiedervergeltung aufgestellt, der Gestalt, daß die Reaktion des verletzten Rechtes in Form einer dem begangenen Unrecht qualitativ und quantitativ genau entsprechenden Sühne einzutreten hat. Daß dies Prinzip gerade in den 2 Mos. 21, 22 ff. erwähnten Fällen in abstrakter Außerlichkeit je verwirklicht worden wäre, ist nicht nachweisbar, im übrigen jedoch wirkte es sich durch die alttestamentliche Rechtspflege in herber Strenge aus, 4 Mos. 35, 31, 33, vergl. den Art. Blutrache. Danach ist erklärlich, daß man in Israel weder Grenz- noch Gefängnisstrafen kannte. Im neuen Bunde wird für das Verhalten des Christen das jus talionis abrogirt Matth. 5, 38 ff.; Luf. 9, 55 ff. und statt der alttestamentlichen Gesetzesordnung, welche trotz Limitationen und Ansätzen zum Gebot der duldbaren Liebe strenge Wiedervergeltung fordert, die Ordnung des Evangelii aufgerichtet, wonach das Unrecht zu tragen, auch dem Feinde die Liebe nicht zu verweigern und die Rache Gott allein anheimzustellen ist Röm. 12, 19; Hebr. 10, 30. Der Appell an die irdischen Hüter der Gerechtigkeit und das Rechtsuchen bei erlittenem Unrecht ist jedoch unter Umständen auch dem Christen nicht verwehrt; vergl. Pauli Verhalten Röm. 16, 37 und Luther: Großer Katechismus 8. Gebot. Mit der für vorläufigen Mord vorgesehenen Todesstrafe wahr ist auch die christliche Obrigkeit das jus talionis als Prinzip der Gerechtigkeitspflege in voller Strenge, und können die Bedenken und Einwände, welche dagegen erhoben worden sind, sich auf die Schrift nicht stützen. Vergl. Matth. 26, 52; Röm. 13, 4. Für das Verhältnis Gottes zum Menschen ist das Vergeltungsprinzip 1 Sam. 2, 30 ausgesprochen, vergl. Luf. 10, 16. Joh. 12, 48 und außerhalb der Sphäre der in Christo

unmännlichen Gnade bleibt es auch in voller Fülle von Bestand. Die Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes zeigt sich am erschütterndsten da, wo Sünde mit Sünde gekraßt wird, Röm. 1, 26, 28; Joh. 12, 40, vergl. die Artt. „Lohn“, „Strafe“.

Talisman, s. Amulette.

Talitha kumi, der nur von Markus 5, 41 aramäisch wiedergegebene Ruf Jesu, durch welchen er die Tochter des Jairus von den Toten wieder erweckte, „Mädchen, richte dich auf“ (τὸ κοριθαίον ἤγειρε). Die von den besseren neueren Ausgaben des Griech. N. T. bevorzugte Lesart kumi ist nur eine andere (spätere) Aussprache des aram. Imperativs kumi. T. k. ist auch der Name der von Kaiserwerther Schwestern geleiteten, gegenwärtig wirkenden Waisenanstalt für Mädchen in Jerusalem.

Talleyrand = Périgord, Charles Maurice de, berühmter französischer Staatsmann, geboren am 13. Febr. 1754 in Paris, gestorben am 17. Mai 1838 zu Balençay. Ein Unfall in früherer Kindheit machte ihn lahm und verließ ihn die militärische Laufbahn, für die er eigentlich bestimmt war. Er mußte sich nun — ganz gegen den eigenen Willen — dem geistlichen Stande widmen, ward 1780 agent général du clergé de France und 1788 Bischof von Autun. Eine freisinnige Denkweise machte ihn zum Mitstifter und bald (1790) zum Präsidenten der Nationalversammlung. Hier wirkte er für die Vereinigung des dritten Standes mit dem geistlichen, brachte den Antrag durch, alles Kirchengut in National Eigentum zu erklären, wollete Befolgung der Geistlichen und deren Verpflichtung auf eine neue kirchliche Verfassung. Pius VI. erließ 1791 den Bann gegen den freisinnigen Sohn der Kirche, der nun sein Bistum aufgab und ein unruhiges Diplomatenleben führte: Gesandter in England, Flüchtling in Nordamerika, Minister unter Napoleon I. Beim Staatsstreich des letzteren war er beihilflich. 1802 trat er fürs Konkordat zur Wiederherstellung des Katholicismus in Frankreich ein. Pius VII. entband ihn nun ehrenvoll von den geistlichen Weihen und löste den Bann. Als Belohnung für naat-mennliche Dienste erhielt er den Titel Prinz von Benevent (1806). Freisch war Talleyrand mit Napoleons Annexionsgelüsten nicht immer einverstanden. Seine seine Politik von recht verwundern Art entfaltete er auf dem Wiener Kongress zu Gunsten Frankreichs. — Egoismus, Geldsucht und ein gewisser Witz waren seine Haupteigenschaften. Sein diplomatischer Grundsatz war: la parole n'a été donnée à l'homme que pour déguiser sa pensée; auch suchte er möglichst mit fremden Interessen zu arbeiten. Von seinen Schriften ist u. a. zu nennen Correspondance diplomatique.

Titt: Bastide, Vie religieuse et politique de Talleyrand, 1838.

Talmage, Thom. de Witt, im Jahre 1832 geborener presbyterianischer Prediger am Brookline-Tempel, der durch seine geistvollen, aber sen-

sationellen Reden auch ein überfülltes Geschlecht noch immer elektrifizieren kann (Christlieb). Von seinen allwöchentlich in mancherlei Sprachen durch 600 Zeitungen veröffentlichten Predigten erschienen viele auch deutsch in Hamburg (Oden). Vgl. seine Predigt über „die Kampferpflanze ein Symbol Christi“ in den Pastoralbl. 1889.

Talmon, ein Pförtner, 1 Chron. 10 (9), 17 u. 8.

Talmud. 1. Wohl kein Buch ist so viel genannt worden und ist im Verhältnis dazu so wenig gekannt wie der Talmud. Sehr viele, die über ihn aburteilen, haben nie einen gedruckten T. in Händen gehabt, ja wissen nicht einmal, daß es zwei Talmude gibt, den palästinensischen (älteren, kürzeren) und den babylonischen (späteren, umfangreicheren). Auch die, welche das wissen, sprechen gewöhnlich vom T. in der Einzahl und meinen dann den babylonischen, welcher bei den Juden in weit höherem Ansehen steht und daher viel häufiger gedruckt worden ist.

Das Wort Talmud, vom hebräischen lamad „lernen“, bedeutet eigentlich: „das Lernen“; dann konfret: „die Lehre“, doctrina; drittens die der Zeit von etwa 200 bis etwa 500 n. Chr. angehörigen Erläuterungen und Zugabe zur Mishna (in diesem Sinne sagt man jetzt „Gemara“, und diesen, eigentlich ungenauen Sprachgebrauch behalten wir hier bei, um Verwechslung mit der vierten Bedeutung zu verhindern: viertens: die Mishna samt dem eben erwähnten späteren Material.

2. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil wurde, namentlich durch die Bemühungen Esras, das „Gesetz Moses“ das eigentliche Heiligtum des jüdischen Volkes; denn der Tempel war zwar wieder errichtet, stand aber hinter dem salomonischen wie an äußerer Pracht so an Bedeutung für das Volksleben weit zurück: einerseits fehlte die Bundeslade mit den Gesetzstafeln, andererseits wuchs die Bedeutung der Gottesdienststätten außerhalb Jerusalems, d. h. der Synagogen (s. d.). Viel mehr als vor dem Exile wurde das ganze Leben des Israeliten bis in die kleinsten Einzelheiten hinein durch das Gesetz bestimmt; alles drehte sich um die eine Frage „Erlaubt oder verboten?“ Der Buchstabe des geschriebenen Gesetzes galt als unveränderlich, und doch reichte dieses geschriebene Gesetz nach seinem einfachen Wortlaute nicht aus für die teils komplizierter gewordenen, teils sonst anders gewordenen Lebensverhältnisse viel späterer Zeiten. In manchen Fällen half man sich durch ad hoc gegebene Verordnungen; in Bezug auf viele Punkte bildete sich ein Gewohnheitsrecht (noch jetzt gilt der minhag, usus „Brauch“, „Sitte“, „Gewohnheit“, in Israel als rechtsbildend); im übrigen suchte man durch kasuistische Deutung der Worte, ja Buchstaben des geschriebenen Gesetzes diesem Anweisungen zu entnehmen über neue sei es wirklich im tatsächlichen Leben aufgetauchte, sei es theoretisch als möglich angestellte Fragen. So ermund neben dem „schriftlichen Gesetz“, der thorah schebe'al kehath, ein „mündliches Gesetz“, thora schebe'al peh, welches im N. T. als „Anfänge der Ältesten“ Matth. 15, 2; Mark. 7, 3. 5 er-

wähnt wird. Wie schon der Name zeigt, war dieses mündliche Gesetz lange Zeit nur als mündliches vorhanden. Auch Hilo und Josephus kannten es nur als solches, und es ist eine noch nicht sicher gelöste Frage, ob Jehuda der Fürst am Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts die Mishna aufgeschrieben oder seine Redaction nur in mündlichem Vortrage dargeboten hat. Sicher ist, daß die öffentliche Benutzung einer geschriebenen Sammlung des mündlichen Gesetzes damals und noch Jahrhunderte hindurch verboten war; wahrscheinlich aber haben die Schüler schon früh sich kurze, das Befehlen erleichternde Notizen (zum Teil in Form mnemotechnischer Zeichen) für den Privatgebrauch gemacht, vgl. E. Strack, Einleit. in den Th. 2, S. 49–55.

3. Wer zuerst den umfangreichen Stoff des mündlichen Gesetzes nach dem Inhalt zu ordnen unternommen hat, ist nicht bekannt. Gewiß ist, daß schon Rabbi Akiba, der bekannte Zeitgenosse des Bar Kochba und des römischen Kaisers Hadrian, eine solche Sammlung veranstaltet hat, und er ist nicht der erste gewesen. Auf seinen Schultern hat sein Schüler Rabbi Meir gestanden (im 2. Drittel des 2. Jahrh. n. Chr.), und dessen Arbeit hat die Grundlage für das Werk Jehudas des Fürsten gebildet.

4. Jehuda ha-nasi, d. h. „der Fürst“ oder „der Patriarch“, auch „Jehuda der Heilige“, gewöhnlich aber kurz „Rabbi“ (ohne Beifügung des Eigennamens) genannt, ein Nachkomme Hillels und des aus der Apostelgeschichte allgemein bekannten Gamaliel, hat wahrscheinlich 136–217 n. Chr. gelebt. Er war der Redaktor der uns erhaltenen Mishna. Mischnah (von dem im nachbiblischen Hebräisch häufigen schonah „lernen“, „lehren“) bedeutet eigentlich: „Unterricht“, „Lehre“, dann konkret den Gegenstand der Lehre, das traditionelle Gesetz, und zwar sowohl den einzelnen Lehrgang (in welchem Sinne auch das Wort Halacha (s. d.) gebraucht wird), als auch den Gesamtinhalt der Lehre eines der bis zum Ende des 2. nachchristl. Jahrh. wirkenden Gesetzeslehrer (thanna doctor mischnicus, Plur. thanna im), als auch drittens speziell die von Rabbi veranstaltete und (allerdings mit vielen Zusätzen und Veränderungen) uns erhaltene Sammlung von Lehrräsen und Aussprüchen, die auf das traditionelle Gesetz sich beziehen.

5. Die Mishna Rabbits ist eingeteilt in 6 Ordnungen („Titel“, Hauptabteilungen), deren Namen den Inhalt andeuten: 1. Zera'im, „Saaten“, Hauptinhalt: Landbau und Feldfrüchte; 2. Mo'ed „Feste“; 3. Naschim „Frauen“; 4. Neziqin „Beschädigungen“, Hauptinhalt: Zivil- und Kriminal-Recht; 5. Qodaschim „Heiligtümer“, Hauptinhalt: Opfer und Geweihtes; 6. T. haroth „Reinigkeiten“, euphemistischer Ausdruck für rituell Unreines. — Die Ordnungen bestehen aus je sieben bis zwölf, im ganzen aus 63 Traktaten, welche in Kapitel eingeteilt sind, deren es im ganzen 524, bezw. 525 gibt. Die Kapitel zerfallen in Paragraphen oder Mishnasätze. Man citiert die Mishna durch Nennung des Traktats mit Hinzufügung der Zahlen für Ka-

pitel und Paragraphen, z. B. Sanhedrin 10, 1. Die Reihenfolge der Traktate innerhalb der einzelnen Ordnungen ist in der Hauptsache durch den Umfang, d. h. durch die Zahl der Kapitel bestimmt.

6. Namen und Inhalt der Traktate. A. Zera'im. 1. Berakoth „Lobsprüche“ handelt von Lobsprüchen und Gebeten. | 2. Be'ah „Ede“, vom Uderwinkel (3 Moj. 19, 9 f.; 23, 22; 5 Moj. 24, 19 ff.) und überhaupt vom Armenrechte. 3. Dammai „Zweifelhaftes“, von Fröhen, über deren Verzehntetsein man in Zweifel ist. | 4. Kil'ajim heterogenea, unerlaubte Vermischungen von Dingen Einer Gattung, aber verschiedener Art (3 Moj. 19, 19; 5 Moj. 22, 9–11). | 5. Schebi'ith „siebentes Jahr“, vom Schuldfrühungs- bezw. Erlass-jahr (2 Moj. 23, 11; 3 Moj. 25, 1 ff.). | 6. Terumoth „Heben“ (4 Moj. 18, 8 ff.). | 7. Ma'aroth „Zehnten“ oder Ma'aser rishon „erster Zehnte“ (4 Moj. 18, 21 ff.). | 8. Ma'aser sheni „zweiter Zehnte“ (5 Moj. 14, 22 ff.; 26, 12 ff.). | 9. Challah „Teighebe“ (4 Moj. 15, 18 ff.). | 10. Orlah „Vorhaut“, nämlich der Bäume (3 Moj. 19, 23). | 11. Bikurim „Erstlinge“ (5 Moj. 26, 1 ff.; 2 Moj. 23, 19).

B. Mo'ed. 1. Schabbath „Sabbath“. 2. Erubin „Vermischungen“, von drei Mitteln, welche die Umgehung einiger besonders lästiger Sabbatslagen ermöglichen. | 3. Pesachim „Osterfeste“ (Mehrzahl wegen 4 Moj. 9, 13). 4. Sheqalim „Skel“ von der Halbfeststeuer (vgl. Neh. 10, 32 mit 2 Moj. 30, 12 ff.). 5. Foma „der Tag“, d. h. der Versöhnungstag (3 Moj. 16). | 6. Sakkah „Hütte“, vom Laubhüttenfest. | 7. Be'ah „Ei“ (nach dem Anfangsworte) oder Som tob „Festtag“, über das, was an Festtagen zu beobachten ist, auch über den Unterschied zwischen Sabbat und Festtag. | 8. Nish ha-shanah „Jahresanfang“. | 9. Ta'anith „Fasten“. | 10. Megillah „Rolle“, von der Verlesung des in Rollenform geschriebenen Estherbuchs am Purimfeste. | 11. Mo'ed qatan „kleines Fest“, von den Zwischentagen, d. h. von den Tagen zwischen den zwei ersten und den zwei letzten Tagen sowohl des Passah- als auch des Laubhüttenfestes. | 12. Chagigah „Festfeier“, was an den drei Hauptfesten (5 Moj. 16, 16 f.) zu beobachten ist.

C. Nashim. 1. Gemoth „die zur Ehe ratsehe verpflichteten Witwen“ (5 Moj. 25, 5 ff.). | 2. Ketuboth „Hochzeitsverschreibungen“. | 3. Nedarim „Gelübde“ (und ihre Aufhebung, vgl. 4 Moj. 30). | 4. Nazir „Nazirer“ (4 Moj. 6). | 5. Gittin „Scheidebriefe“ (5 Moj. 24, 1). | 6. Sotah „Das des Ehebruchs verdächtige Weib“ (4 Moj. 5). | 7. Niddushin „Verlobung, Antrauung“.

D. Neziqin. 1. Baba gamma „Erste Pforte“ (nämlich des Traktats Neziqin „Schädigungen“, der wegen seines großen Umfangs in drei „Pforten“ zerlegt ist), über Zufügung von Schaden (vgl. 2 Moj. 21, 33; 22, 5. 6). 2. Baba me'ia „mittlere Pforte“, über Nichts-freistigkeiten namentlich in Bezug auf Mo-bilien (Fund, Kauf u. f. w.). | 3. Baba batra

„Lepte Fiorte“, über Nichtsstreitigkeiten namentlich in Bezug auf Immobilien. | 4. Sanhedrin „Gerichtshof“, *amredior*, von Gerichtshöfen und Gerichtsverfahren, insonderheit vom Kriminalrecht. | 5. Maksoth „Schläge“, von den gerichtlich zuerkannten Schlägen (5 Mos. 25, 1 ff.). 6. Schebu'oth „Schwüre“ (3 Mos. 5, 4 ff.). 7. Edujoth „Zeugnisse“ (nämlich späterer Lehrer über Sätze älterer Autoritäten). | 8. Abodah zarah „fremder (daher unerlaubter) Kult“, speziell: Götzendienst. | 9. Pirke Aboth „Ausprüche der Väter“, Sammlung von Sentenzen zahlreicher Mischnalehrer (Hillels, Gamaliels, Rabbis u. s. w.). | 10. Horajoth „Lehren, Entscheidungen“, handelt von irrthümlich erfolgten religiösgeselligen Entscheidungen.

E. Nodafchim. 1. Zebachim „Schlachtopfer“ (3 Mos. 1 ff.). | 2. Menachoth „Speisopfer“ (3 Mos. 2 u.). | 3. Chullin „Profanes, Nicht-geheiligt“, handelt vom Schächten und von anderen, mit dem Genuß animalischer Nahrung zusammenhängenden Bestimmungen. | 4. Behoroth „Erstgeburt“ (2 Mos. 13, 2. 12 f. u.). | 5. Arachin „Schätzungen“ bei der Auslösung Gott gelobter Personen (3 Mos. 27, 2 ff.). 6. Temurah „Vertaufung“ eides geheiligten Gegenstandes (3 Mos. 27, 10. 33). | 7. Kerithoth „Ausrottungen“ von der im Pentateuch oft erwähnten Strafe der Ausrottung (karäth). 8. Me'ila „Vergreifung“ an Geheiligt (4 Mos. 5, 6 ff.). | 9. Tamid „Beständiges“, vom täglichen Morgen- und Abend-Brandopfer (2 Mos. 29, 38 ff.; 4 Mos. 28, 3 ff.). | 10. Midoth „Maße“, von den Maßen und der Einrichtung des Tempels und überhaupt des Heiligtums. | 11. Dinnim „Vogelnester“, vom Taubenopfer (3 Mos. 12, 8; 5, 1 ff.; 1, 14 ff.).

F. Teharoth. 1. Kelim „Geräte“, über die Arten von Unreinheit, welche bei Geräten vorkommen. | 2. Chaloth „Zette“, über die Unreinheit, welche durch einen Leichnam verbreitet wird und zwar nicht nur durch Berührung, sondern auch dadurch, daß etwas sich in demselben Obel („Zelt“, bedeckter Raum) befindet. | 4 Mos. 19, 14. | 3. Nega'im „Plecken“ d. i. Ausschlag (3 Mos. 13, 14). | 4. Parah „Kuh“, von der rosen Kuh und dem aus ihrer Asche bereiteten Sprengwasser (4 Mos. 19). | 5. Teharoth „Reinigkeiten“, von leichteren Verunreinigungen. | 6. Miama'oth „Tauchbäder“ (vgl. Mark. 7, 4). | 7. Niddah „monatliche Unreinigkeit“ des Weibes (3 Mos. 15, 19 ff.; 12. 8. Mathschirin „das [zum Unreinwerden] geeignete Waschen“ oder Madschin „Flüssigkeiten“, weil Speisen, Samen u. s. w. durch Vermischung von etwas Unreinem nur dann unrein werden, wenn sie selbst zuvor durch eine der sieben Flüssigkeiten (Wein, Honig, Öl, Milch, Tau, Blut, Wasser) naß geworden sind. | 9. Zabim „mit unreinem Fluße Befasete“ (3 Mos. 15). | 10. Tebul joim „der, welcher an demselben Tage ein Tauchbad genommen hat“ und danach noch bis Sonnenuntergang unrein ist (3 Mos. 15, 5 u.). | 11. Jazajim „Hände“, d. i. rituelle Unreinheit und Reinigkeit der Hände (Mark. 7, 2 u. u.). | 12. Uqzin „Stiele“, über die mit Stielen,

Schalen und Kernen zusammenhängende Verunreinigung.

7. Der palästinische Talmud. Es liegt in der Natur der Sache, daß jedes Gesetz, welches im tatsächlichen Leben angewendet wird, den wechselnden Ansprüchen dieses Lebens fortwährend angepaßt bleiben muß. Auch das mündliche Gesetz des Judentums erfuhr infolgedessen auch nach der Kodifizierung seines Hauptbestandes durch Rabbi mancherlei Veränderungen und zwar, entsprechend dem zäh am Alten festhaltenden Charakter des gesetzestreuen Judentums, zumeist durch Auslegung des Wortlautes des vorhandenen Gesetzes, sowohl des „schriftlichen“ (d. h. des pentateuchischen) als auch des mündlichen. Die begünstigten Diskussionen der nach Rabbi lebenden Gelehrten, der Amoräer (Sing. Amora „der Sprecher“), legen zumeist den Text der Mischna Rabbis zu Grunde. Sie sind in den beiden Talmuden gesammelt, und zwar die der in Palästina wirkenden Autoritäten im palästinischen oder, wie man gewöhnlich, aber minder gut, sagt, im jerusalemischen. Er umfaßt, von wenigem, was später ist, abgesehen, die Debatten des dritten und des vierten Jahrhunderts n. Chr. Falsch ist die Meinung, daß er schon von Rabbi Jochanan, der 80-jährig im J. 279 n. Chr. gestorben ist, redigiert worden sei. Die Drude, deren erster auf der am meisten erhaltenen Leidener Handschrift ruht (die folgenden geben einfach den Text der editio princeps wieder), bieten nur die vier ersten Ordnungen und einen Teil des Traktats Nidda aus der sechsten Ordnung. Ob die Gemara zu allen anderen Traktaten verloren gegangen ist oder ob eine Anzahl von Traktaten nie eine palästinische Gemara besessen hat, ist nicht ganz sicher, vgl. Strack, Einleit. 2, S. 63–65. Für den Christen ist der palästinische Talmud, weil er aus früherer Zeit stammt und die palästinischen Traditionen erhalten hat, von höherer Bedeutung; für den Juden der babylonische, weil der spätere und ausführlichere, also für die Kenntnis des Religionsgesetzes ergiebiger.

8. Der babylonische Talmud. Den in den Hochschulen Babyloniens sich häufenden Lernstoff zu sammeln und zu ordnen wurde schon durch dessen Umfang rätlich: das Gedächtnis bedurfte einer Stütze. Ein zweiter Grund lag in der Verfolgung der jüdischen Religion durch die Sassaniden Jesdegerd II und Piruz. Letzterer verbot das Versammenten von Lehrversammlungen und verbot dadurch die Juden in die Notwendigkeit, auf andere Mittel zur Fixierung des Lehrstoffes, d. i. des mündlichen oder traditionellen Gesetzes, zu fassen. — Rab Aschi, Schulhaupt in Sura (375–427), lehrte in vielbesuchten Versammlungen zweimal nach der Ordnung der einzelnen Mischnakapitel den ganzen, von den Amoräern zweier Jahrhunderte vorhergegangenen Talmud. Abina II, gleichfalls Schulhaupt in Sura, im letzten Viertel des 5. Jahrh. wirkend, hat vermutlich schon Teile der Gemara schriftlich ge-

macht. Die eigentlichen Vollender des babylon. Talmuds aber waren die Sabörter am Ende des 5. und in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (Sahora's, d. h. die Nachdenkenden, Brühenden, weil sie nicht mehr selbst direkt auf Grund mündlicher Tradition Ansprüche thaten, sondern das von den Amoraern Vorgetragene durchdachten und in feste, schriftliche Form brachten). — Von den 63 Traktaten der Mischna haben 37 babylonische Gemara; zu den anderen 26 hat es eine solche aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben (ein großer Teil ihres Inhalts war außerhalb Palästinas gar nicht anwendbar).

9. Zur Charakterisierung. Aus dem über das allmähliche Werden der Talmude, speziell des babylon. Talmuds, Gesagten ergibt sich, daß der Talmud nicht ein Gesetzbuch im modernen Sinne dieses Wortes ist. Unsere modernen Gesetzbücher sagen mit knappen Worten direkt, was geboten, bzw. was verboten ist. Der T. ist Rechtsquelle. Er ist ein Archiv, in dem zahllose Aussprüche und Geschnisse, die mit dem jüdischen Religionsgesetz eng oder lose zusammenhängen, in einer wenig systematischen Weise gesammelt sind. Er ist, wie man nicht übel gesagt hat, ein Sprechsaal, in dem die Stimmen von Jahrhunderten durcheinanderwirren; man kann auch sagen: wortgetreu berichtete oder doch in der Form direkter Rede mitgeteilte Debatten ohne Hinzufügung abschließender Resolutionen. Was wirklich als jüdisches Religionsgesetz, als Norm für das Leben, als Halacha zu gelten hat, kann nicht unmittelbar aus dem Talmud abgelesen werden. Es ist dem gesetzestreuen lebenden Juden der Gegenwart zuvörderst aus der Praxis des Lebens, dem Vorbilde der Eltern und der Älteren gewiß. In Fällen des Zweifels geben den ersten Aufschluß die „Codices“ oder Nachschlagebücher, namentlich der Schulchan Aruch von Joseph Caro (1488–1575) mit den späteren Ergänzungen und Kommentaren, das Buch Beith Joseph desselben Verfassers, die Arba'ah Turim des Jakob ben Ischer, der Mischneh Thorah des Moses Maimonides und das Talmudkompodium des Alfasi (Isaak ben Jakob aus Fes, 1013–1103); von diesen geht man zu den „Reisponen“, besonders der älteren Autoritäten (der Geonim), und schließlich untersucht man, was im Talmud über die Frage, sei es ausdrücklich gesagt, sei es angedeutet ist. In ähnlicher Weise vergleichen unsere Richter in Fällen des Zweifels die „Motive“, welche zugleich mit den Gesetzentwürfen veröffentlicht sind, in der Erwartung, aus ihnen die Absicht des Gesetzgebers zu erkennen.

Es ist also grundverkehrt, irgend einen einzelnen Satz, der sich im Talmud findet, ohne weiteres als „Lehre des Talmuds“ oder gar als „jüdisches Religionsgesetz“ zu bezeichnen und das ganze Judentum für ihn verantwortlich zu machen. Und zwar gilt dies sowohl für die einseitigen Ankläger des Talmuds, als auch für seine einseitigen Lobredner.

Außer der Halacha, die für den Juden das Wesentliche ist, enthält der Talmud auch Haggada, d. h. Erzählungen, Sentenzen und Bemerkungen verschiedenster Art, die zur religionsgesetzlichen Normierung der Einzelheiten des Lebens in gar keiner oder doch nur geringer Verbindung stehen, aber größtenteils an ein Bibelwort sich anlehnen, teilweise zur Charakterisierung der genannten Autoritäten dienen. Hier findet sich viel für den Christen Beachtenswertes, während die halachischen Diskussionen für ihn wesentlich nur als Bestätigung von Mark. 7, 1–23; Luk. 11, 37 ff. in Betracht kommen. — Viel kann auch der Christ aus dem Talmud lernen: Sprachen (Neuhebräisch, Aramäisch), Geschichte und Geographie, Kulturgeschichte und Sagenkunde u. i. w.

10. Handschriften. Leider sind, besonders im 13. Jahrh., seitens der Christen in falsch gerichtetem Glaubenseifer große Massen alter Talmudhandschriften vernichtet worden. Nur eine vollständige Handschrift des babyl. T. ist erhalten: München, cod. Hebr. 96, erst im J. 1365 geschrieben, die Grundlage des fleißigen Sammelwerkes von Raph. Rabinovicz, Diquq'el Sopherim, Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum, 15 Bände, München 1868–1885 (es umfaßt die Ordnungen I, II, IV und von V die Traktate Zebachim und Menachoth); als 16. erschien 1897 in Przemyśl der Traktat Chullin. Das älteste, sicher datierte Talmudmanuskript ist im J. 1123 geschrieben, enthält aber gegenwärtig nur einen Teil des Traktats Kerithoth (f. S. Schedter und S. Singer, Talmudical fragments in the Bodleian Library, Cambridge 1896 fol.). Andere Handschriften von Teilen des babyl. T. sind namentlich in München, Hamburg, Karlsruhe; Rom, Florenz; Oxford, Cambridge; Paris; New York. — Der Leidener Koder des paläst. T. ist schon erwähnt. — Von den Handschriften der Mischna ist die wichtigste (weil die sonst nur, und noch dazu unvollständig, aus dem paläst. T. bekannte palästiniische Rezension der Mischna enthaltend) der Koder der Universitätsbibliothek zu Cambridge Add. 470. 1, in genauem Abdruck herausgegeben von W. H. Lowe, C. 1883. Andere Handschriften namentlich in Berlin, Hamburg; Parma; Oxford. — Vgl. Estrach, Einleit. S. 67–72.

11. Ausgaben. Die Mischna ist zuerst 1492 in Neapel, fol., mit dem Kommentar des Maimonides gedruckt. — Der paläst. T. zuerst Venedig 1523/24 fol., dann Krakau 1609 fol., Krotoschin 1866 fol. u. Schitomir 1860–67 fol. — Vom babylon. T. druckten in den Jahren 1484 bis 1519 Josua Salomo Soncino und Gerichom Soncino in Soncino und in Pesaro 23 Traktate, von denen bis jetzt 20 in einzelnen Exemplaren aufgefunden sind. Die ersten vollständigen Talmudausgaben hat der Christ Daniel Bomberg in Venedig gedruckt: die erste 1520–1523, die zweite war 1531 vollendet. Wegen der greulichen Verstümmelungen durch die Zensur ist berichtigt die durch Marcus Marinus besorgte, Basel

1578–81, Fol. Von späteren Drucken seien hier erwähnt: Amsterdam 1644–48, 4^o und, wegen der beigedruckten Kommentare: Prag 1830–34 (G. Landau), Berlin 1862–68 (Eitenfelds Druckerei), Warchau und Wilna. — Vgl. Straß, Einl. S. 72–76, wo auch die gedruckten Sammlungen von Genjuräiden genannt sind. Da die in der Hauptsache genjurfreien ältesten Drucke unerschwinglich teuer sind, außerdem eine erhebliche Menge verhältnismäßig alten Handschriftenmaterials erst in der neuesten Zeit bekannt geworden ist, muß eine kritische Talmudausgabe für ein dringendes Bedürfnis erklärt werden.

12. Übersetzungen. a. Mišna. Mischna . . cum Maimonidis et Bartenorae commentariis integris. Quibus accedunt variorum auctorum notae ac versiones. . . Latinitate donavit ac notis illustravit Guil. Surenhusius. Amsterdam 1698 bis 1703. 6 Bde. Fol. [größtenteils Kompilation sehr ungleichen Werts]. Die beste Übersetzung verdanken wir dem weil. Ansbacher Stadtpfarrer J. J. Rabe, Dnolzbach 1760–63. Vokalisierte Text mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung in hebr. Lettern erschien in Berlin 1832–34. Von der durch A. Sammler, Berlin 1886, begonnenen neuen Ausgabe des vokalisierten Textes mit deutscher Übersetzung und deutschen Anmerkungen sind bis jetzt (Nov. 1898) erst zwei Ordnungen fertig: Zera'im, 1887, und Neziqin (durch David Hoffmann bearbeitet, sehr lehrreiche Anmerkungen), 1898. — b. Den paläst. T. hat ganz ins Französische überetzt M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois. 11 Bände (1 in zweiter Aufl.), Paris 1878–1890. Die lat. Übersetzung von 20 Traktaten steht in des Blasius Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd. 17. 18. 20. 25. 30, Venedig 1755 ff., Fol. — c. Eine vollständige Übersetzung des babylon. T. existiert noch nicht. Begonnen hat eine solche in neuester Zeit Laz. Goldschmidt, Der babylonische Talmud. . . Herausgegeben nach der ersten . . Ausgabe Venedig 1520–23 . . . möglichst sinn und wortgetreu überetzt und mit kurzen Anmerkungen versehen, Bd. I [Verathoth, Mišna zu Zera'im, Eshabbath] Berlin 1897. Von Bd. III sind bis jetzt 3 Lieferungen (Sukkah, Bezaah, Roschah-schanoch) erschienen. — Übersetzungen einzelner Traktate s. Nr. 14.

13. Hilfsmittel zum sprachlichen Verständnis a. Mišna. H. L. Strad und C. Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache und Literatur, Meisner (Berlin 1884) (S. 1–92 Abriss der Grammatik, mit besonderer Berücksichtigung der Mišna v. S. 93–132 Abriss der Literatur v. Str.). | Cal. Stein, Das Verbum der Mišna-sprache, Berlin 1888 54 S. | A. Heller, Die Verbalbildungen in der Mišna, Frankfurt a. M. 1891 (52 S.). | H. Sachs, Die Verbalformen der Mišna, Berlin 1897 111 S. | b. paläst. Talmud. Gust. Dalman,

Grammatik des jüdisch-paläst. Aramäisch, Leipzig 1894 (348 S.). || c. Babylon. Talmud. S. D. Luzzatto, Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud Babil. Deutsch von M. S. Krüger, Breslau 1873 (123 S.). | Isaac Rosenberg, Das aramäische Verbum im babylon. Talmud, Marburg 1888 (67 S.). | C. Levias, A Grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures XIII–XV, Chicago 1897 bis 1899. || d. Talmud im allgemeinen. Joh. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum, Basel 1640 Fol. | J. Levy, Neuhebräisches u. chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim u. Midraschim, Leipzig 1876–1889, 4 Bde. | M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, the Talmud . . and the Midrashic Literature, New York 1886 ff. | G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch über Targum, Talmud und Midrasch, Bd. I, Frankfurt a. M. 1897 180 S. Aleph–Jod, dazu 129 S. Lexikon der Abkürzungen von G. S. Händler. Schlussband soll 1899 erscheinen. | S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum. Bd. I [Grammatik] Berlin 1898 (349 S.). Bd. II [Lexikon] soll 1899 erscheinen.

14. Erläuterungen einzelner Traktate, teilweise auch mit Übersetzungen.

a. Mišna. Pirge Aboth. Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, comprising Pirge Aboth in Hebrew and English, 2. Aufl., Cambridge 1897 (192 u. 52 S.). | H. Straß, Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mišna-traktat, herausgegeben und erklärt [Text vokalisiert], 2. Aufl., Leipzig 1888, Hinrichs (66 S.). — || Verathoth. D. Lipschütz, Lehr- u. Übungsbuch für den ersten Unterricht in der Mišna, I, Hamburg 1867 (56 S.). | J. Rosenfeld, Der Mišnatraktat B. [Kapp. 1–4] überetzt und erläutert, Preßburg 1886 (64 S.). — || Zoma. H. Straß, J. der Mišnatraktat „Veröbungsstag“, herausgeg. u. erkl. [Text vokalisiert], Leipzig 1888, Hinrichs (40 S.). — || Abodas Zarab. H. Straß, A. Z., Der Mišnatraktat „Göbendienst“, hrsg. u. erkl. [Text vokalisiert], Leipzig 1888, Hinrichs (36 S.). — || Rosch ha-schanah. J. S. Gunning gab holländische Übersetzung und Erklärung in der Zeitschrift Theologische Studien, Utrecht 1890, S. 31 ff.; 179 ff. — || Eshabbath. H. Straß, Sch., der Mišnatraktat Eshabbath, hrsg. u. erkl., Leipzig 1890, Hinrichs (78 S.).

b. Babylon. Talmud. Baba mezi'a. A. Sammler, Dabath B. M. mit deutscher Übersetzung und Erklärung, Berlin 1876 Fol. (292 S.). — || Verathoth. V. Chiarini, Le Talmud de Babylone, traduit en langue Française, 2 Bde., Leipzig 1831 (434 u. 373 S.). — nur B. C. M. Pinner, Talmud Babil. Tractat V. Segenprüche. Mit deutscher Übersetzung . . , Berlin 1842 (238 S.)

Fol. — || Zebachij. Blasius Ugolini gab Text und latein. Übersetzung im Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd. 19, Venedig 1756 Fol. — || Chagigah. A. B. Stracane, A translation of the treatise Chagiga . . with introduction, notes . . , Cambridge 1891 (166 S.). — || Megillah. M. Rawicz, Der Traktat M. . . ins Deutsche übertragen, Frankfurt a. M. 1883 (117 S.) [sehr mangelhaft]. — || Massoth. H. S. Hirschfeld, Tractatus Macot cum scholiis hermeneuticis, glossario . . , Berlin 1842 (173 S.) [ohne Übersetzung]. || J. Coch f. unten bei Sanhedrin. — || Menachoth. Text u. latein. Übersetzung in Ugolini, Thesaurus Bd. 19. — || Soṭah. J. Chr. Wagenfeld, Sota. Hoc est liber Mishnaicus de uxore adulterii suspecta una cum . . excerptis Gemarae versione Latina et commentario perpetuo. Altdorf [bei Nürnberg] 1674 (1374 S.) 4°. — || Suttaf. Talmudis Babylonici codex Succa . . Latinitate donavit . . illustravit F. B. Dachs. Utrecht 1726 (580 S.) 4°. — || Sanhedrin. M. Rawicz, Der Traktat C. Ins Deutsche übertragen . . mit Anmerk., Frankfurt a. M. 1892 (563 S.). || Text u. latein. Übersetzung in Ugolini, Thesaurus, Bd. 25, Venedig 1762 Fol. || Joh. Coch (Cocejus), S. et Maccoth . . cum excerptis ex utriusque Gemara versa . . et illustrata, Amsterdam 1629, 4° (440 S.). — || 'Abodah Zarah. J. Chr. Ewald, 'Abodah Zarah oder der Götzendienst . . vollständig übersetzt, mit e. Einleitung u. Anmerk., Nürnberg 1856 (545 S.). || G. E. Ezard, Tractatus Talmudici Avoda sara . . caput primum [secundum] . . Latine redditum et . . illustratum, Hamburg 1705 [1710] 4° (48 u. 352 [Kap. 2: 593] S.). — || Roṣh ha-ichanah. M. Rawicz, Der Traktat M. . . ins Deutsche übertragen, Frankfurt a. M. 1886 (176 S.). — || Ta'anith. D. D. Straßkun, Der Traktat Taanit des bab. Talmud . . ins Deutsche übertragen [und erläutert], Halle 1883 (185 S.).

15. Monographien. a. Haggada. Aug. Wünsche, Der Jerusalemitische Talmud in seinen haggad. Bestandteilen . . ins Deutsche übertragen, Zürich 1880 (297 S.); Der babylon. T. in seinen haggad. Bestandteilen, Leipzig 1886—89, 5 Abtheilungen (1825 S.) [ziemlich flüchtig]. || Wilh. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde., Straßburg i. E. 1884. 90 (1035 S.); Die Agada der babyl. Amoräer 1878 (151 S.); Die Ag. der palästinensischen Amoräer, 2 Bde., 1892 (587 S.). 1896 (545 S.). Der Schlussband ist noch nicht erschienen. — || b. Theologie. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., Leipzig 1897 (XL, 427 S.) [zuerst 1880 mit dem Titel: System der althynagogalen palästinischen Theologie]. — || c. Zum Verständnis des Neuen Testaments. J. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae [zu Evv., Apg., Röm., 1 Kor.], in Opera omnia ed. J. Leusden, Franeker 1699 Fol., Bd. 2. || J. G. Meuschen,

Novum Testamentum ex Talmude illustratum, Leipzig 1736, 4° (1216 S.). || Chr. Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Test., Dresden 1733, 4° (1280 S.); Horae hebr. et talm. . . de Messia 1742, 4° (996 S.). || J. F. Wettstein, Novum Test. graecum, 2 Bde. Fol., Amsterdam 1751. 52. || Franz Delitzsch, Horae Hebr. et Talm., in: Zischr. f. die lutherische Theologie u. Kirche 1876—78. || Aug. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud u. Midraš, Göt. 1878 (566 S.) [einseitig zu Gunsten der Pharisäer]. || W. Eurenhaus, Βιβλος κατ'αλληγης in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata, Amsterdam 1713, 4° (712 S.). — || d. Zur Auslegung des Alten Testaments. P. J. Serpshon, The Pentateuch according to the Talmud. I: Genesis, London 1883 (531 S.). — || e. Geschichte. J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds . . , I: Histoire de la P. depuis Cyrus jusqu'à Adrien, Paris 1867 (486 S.). — || f. Geographie, La géographie du Talmud, Paris 1868 (XL, 468 S.) [nicht genügend sorgfältig]. || A. Berliner, Beiträge zur Geographie u. Ethnographie Babyloniens im Talmud u. Midraš, Berlin 1883 (71 S.). || H. Hildebrand, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886 (93 S.).

Ausführliche Belehrung gibt H. L. Strack, Einleitung in den Talmud. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage, Leipzig 1894, Hinrichs (VIII, 135 S.), welches Buch der vorstehenden, auf das Nötigste beschränkten Darstellung zu Grunde gelegt ist.

Tamburin = Handtrommel, s. d.

Tamid, f. d. Art. „Morgen- und Abendopfer“, Bd. IV, S. 673.

Tami-Injeln, zu Deutsch-Neuguinea (Kaiser Wilhelm'sland) gehörig, nur von 170 Eingeborenen bewohnt, sind und zwar speziell Bonam, seit 1889 von den Sendboten der Neuendettelsauer Mission besetzt; doch bringen die Erwachsenen der Predigt des göttlichen Wortes zur Zeit noch offenbare Verachtung entgegen.

Tammuz, f. Thammuz.

Tamulen. Die wichtigste und größte Provinz unter den 22 der Madraspräsidentschaft bildet das Land der Tamulen, das sich von der Hauptstadt Madras im Norden bis zur Südspitze von Indien erstreckt und im Osten den bengalischen Meerbusen, im Westen aber den Gebirgszug der westlichen Ghats zu seiner Grenze hat. Das eigentliche Herz dieses im allgemeinen von der Natur hochgegliederten und fruchtbaren Landes bildet der Tandschaur-Distrikt, wo der Kaveri mit seinen vielen und gewaltigen Nebenarmen ein Delta bildet, das auf künstliche Weise noch weiter ausgebeugt ist: die Vorratskammer der ganzen Madraspräsidentschaft, das sogenannte Wasserland, das besonders nach der Regenzeit, wenn der Nordost-Monjun seine Fluten ausgegossen und die zahllosen Kanäle

mit frischem Wasser gespeist hat, mit seinen ritzenden Reiskelnern und schmutigen Baumgruppen einen reizvollen Anblick darbietet. Daneben gibt es noch die Distrikte Trichinopoly im Nordwesten, Madura im Süden, das Vaterland der tamulischen Literatur und Paradies der Brahmanen, noch südlicher Tinnevel, der Hauptort der englischen Mission, im Westen Kolmbatur, von diesem ostwärts Salem, daran angrenzend Süd und Nord Arkad, wo sich besonders zahlreich Mohammedaner finden, und noch weiter nach Osten gegen die Küste hin Chingleput (Sengelpat). Endlich gehört zum Tamulenzland, das sonst ganz unter englischer Herrschaft steht, das kleine Ländchen Pudukotai, südlich von Tandjshaur, das sich unter einem eingebornen Radscha wenigstens noch einer schattenhaften Selbständigkeit erfreut. Im ganzen sind es über 15 Millionen Tamulen, die auf der ostindischen Halbinsel wohnen, während Ceylon noch ca. 725 000 Glieder dieses Volkes zählt.

Die Tamulen gehören zu den sogenannten Dravidischen Völkern: Tamil oder Tamila gleich Dravida, s. d.), die ihre Kultur dem Einströmen der alten Arier, der von Nordwesten her eingewanderten Eroberer Nordindiens, in den Süden dieses Landes verbannt. Wann diese Einwanderung stattfand, wissen wir nicht, doch wurde sie bald für die religiöse, soziale und politische Gestaltung des Tamulenvolkes entscheidend. Während die Ureinwohner, die sich dem Fremdling nicht beugen wollten, an ihren religiösen Vorstellungen festhielten und dem Dämonenkultus huldigten, bezw. jetzt noch huldigen, so besonders die Schanar (s. d.), brachten die Arier ihre Religion zur Herrschaft, wenn auch nicht ohne mannigfache Veränderung und Akkommodation an das Vorhandene (s. indische Religion, Brahmanismus und Sivaismus), so daß der jetzt bei den Tamulen herrschende Götzendienst mit seinen unzähligen Göttern und Göttinnen und seinen zwei großen Sekten, den Wischnuiten und Sivaiten, ein nichts weniger als einheitliches Religionsystem darstellt. Vielmehr drückten sich in ihm dargelegte philosophische Gedanken mit trübsamem Überglauben, und die Vertreter der brahmanischen Religion, besonders unter den Sivaiten, sind zugleich dem Dämonendienst eifrig ergeben. Im allgemeinen muß das tamulische Volk als vor anderen götzendienertlich bezeichnet werden. Wie seine Tempel zum Teil kolossale Bauwerke sind, ergreifende Zeugnisse seiner Opferwilligkeit und Kunstfertigkeit zugleich, wie hier auf Schritt und Tritt der Dämonenkultus sich andrängt, so beherrscht er auch sonst das ganze Leben und Treiben der Tamulen und von der Kindheit bis ins hohe Alter, vom frühen Morgen bis zum späten Abend ist es religiös geregelt und bestimmt. Aber freilich die Religiosität geht fast ganz in Zeremonien auf, und wo sie wirklich einmal den Willen ergreift und beherrscht, da wird sie erst recht zu einem Zerrbild wahrer Frömmigkeit, indem sie sich in verabschiedeten Zeremonien äußert und zu widerlicher Selbstgerechtigkeit und Selbstverherrlichung versteigt. Die bekannten Leistungen

der sogenannten Böhler unter den Tamulen sind so wenig nur ein verfeinerter Ausdruck wahren Sündenschmerzes und bußfertigen Ringens nach Versöhnung, daß sie vielmehr aus einem wahrhaftigen Hochmut entspringen, der sich die Gottheit dadurch dienstbar machen und ihr die Seligkeit abzwängen will. Wenn schon der Tamule überhaupt in der Sünde nichts weiter sieht als eine Verletzung oder Unterlassung zeremonieller Satzungen und Übungen, so wollen vollends jene Böhler von Schuld und Sünde nichts wissen, sondern träumen von einer Heiligkeit, vor der selbst der Himmel erschrickt. Und so müssen auch dem gemeinen Volk äußerliche kleinliche Werke dazu dienen, sich wenigstens eine niedere Stufe der Seligkeit zu erwerben. Denn Lohn oder Strafe ist unmittelbare Folge des menschlichen Verhaltens, und was hier nicht durch solche Werke gut gemacht wird, das wartet darauf in einer neuen Existenz der aus dem Leibe geschiedenen Seele. Der Brahmanismus hat die Seelenwanderung (s. d.) zum religiösen Dogma erhoben und damit vollends noch die Sittlichkeit getrübt und in ihren Zielen verkehrt.

Auch nach der so zitierten Seite hat die arische Einwanderung eine bedeutungsvolle Folge gehabt. Noch heute gelten diejenigen Nachkommen der Ureinwohner, die sich nicht freiwillig dem weißen Fremdling beugen und von ihm durch die Jahrhunderte hindurch unterjocht und geknechtet wurden, als die Verachteten und Ausgeschiedenen und bilden im Gegensatz zu den (ehemals 4) Kasten die kastenlosen Stämme. Es sind dies die Paler und die Barias oder Parrier, die letzteren neuerdings von der englischen Regierung mit Vorliebe Pandjshama genannt, d. h. der fünfte Mann, und ihrerseits auch wieder in 13 Hauptabteilungen oder Kasten zerfallend, wozu dann noch die von ihnen mit vornehmer Verachtung betrachteten Kasten der Saktilis (Lederarbeiter), Wedtiar (Totengräber und Abdecker) und Totis (die allen Unrat wegjassen) kommen. Die Barias stehen jetzt meist, soweit sie nicht dem Europäer dienen oder etwas eigenen Grundbesitz haben, in einem Hörigkeitsverhältnis zu den Grundbesitzern und haben ihre Höfen abseits vom eigentlichen Dorf im sogenannten Ticheri. Ist schon in gewöhnlicher Zeit ihre Lage meist recht gedrückt, so bedeutet die arbeitslose Zeit für sie ein beständiges Hungern, und sie schreden dann selbst vor gefallenem Vieh nicht zurück, was sie in den Augen der Kastenleute erst recht wieder verabscheuungswürdig macht. In neuerer Zeit läßt sich die englische Regierung die Hegung der Barias, namentlich durch Errichtung von Schulen, sehr angelegen sein, und vor allem hat die christliche Mission sich derselben fröhlich angenommen und auch schon reiche Erfolge in dieser Arbeit erzielt. Von den früheren Kasten (s. d.) sind jetzt eigentlich nur noch zwei übrig geblieben, die Brahmanen und die Sudra. Auch die letzteren haben sich im Laufe der Zeit und in Konsequenz des eigenmächtigen Stiebes der Kasten in eine große Anzahl von Unterkasten gespalten. So bilden die Wächer, die Barbieri, die Metall-

und Steinarbeiter, die Töpfer, die Weber zc. je eine eigene Kaste; selbst die Diebe und Räuber (Kasser und Maraver) haben ihre Kaste. Der edelste Repräsentant des indischen Volkstums, der zugleich den Brahmanen am ähnlichsten ist, ist die Kaste der Wollaler, der eigentlichen Ackerbauern, während die der Kaufleute, der Banicher oder Jettis, in deren Hand der ganze Handel ruht, am wohlhabendsten und einflußreichsten ist. Auch die Brahmanen, die übrigens gleichfalls verschiedene Kasten haben (Kao's, Ahtscharier zc.), sind durch die Macht der Verhältnisse zu recht verschiedenen Berufsarten gezwungen worden. Nur eine Abteilung ihrer Kaste bilden die Tempelbrahmanen und zwar sind sie gerade wegen ihrer Faulheit und Verlogenheit, ihrer raffinierten Völlust und Geldgier allenthalben verurtheilt. Andere verdienen sich ihren Lebensunterhalt durch Gesang und Deklamation in Häusern oder auf öffentlichen Festen oder sie fungieren als Hauspriester oder als Lehrer der Grammatik und Rhetorik, der Logik und Philosophie. Manche leben als Bettler von frommen Almosen, etliche treiben auch Ackerbau und Handel, die meisten aber suchen sich ihr Brot als Beamte der Regierung oder in den Schreibstuben der Kaufleute und nehmen hier manches von europäischer Bildung und Lebensweise an. Im allgemeinen stehen jetzt die Brahmanen keineswegs mehr an der Spitze des tamulischen Volkes, und nur die alles beherrschende Macht der Sitte und das religiöse Fundament ihrer Stellung läßt sie nach wie vor als erste Kaste gelten.

Eine besondere Nachtheile im sozialen Leben des Tamulenvolkes bildet die Stellung des Weibes, die besonders durch den Einfluß des Brahmanismus eine überaus verachtete geworden ist. Hat er doch mit seinem schrecklichen Dogma, daß die Geburt als Weib eine Strafe früherer Sünden sei, das Weib von vornherein mit einem sittlichen Makel behaftet und seine Verachtung zur religiösen Pflicht gemacht. Sie ist denn auch grenzenlos, und selbst das Gesetzbuch des Manu schildert das Weib als unerträglich schwach und wandelmütig, laßerhaft und verkehrt und stellt das Vertrauen zu ihm als größte Thorheit hin. Darum wird auch seine Erziehung und Bildung in furchtbarer Weise vernachlässigt. Selbst unter den Brahmanenfrauen können 96 Prozent weder lesen noch schreiben, und bei den anderen Kasten steigt die Zahl auf 99 und 100. Der tamulische Vater hat nur das eine Interesse, seine Tochter, deren Geburt ihm meist sehr unwillkommen ist, so bald als möglich zu verheiraten; denn nur dadurch erhält sie überhaupt die Möglichkeit, einst in den Himmel zu kommen. So werden schon die Kinder verheiratet, und 4—6 jährige Mädchen, die das Tali, das Zeichen des geschlossenen Ehebundes, am Halse tragen, sind bei den Tamulen keine Seltenheit. Aber auch in reiferem Alter werden sie einem Manne verbunden, den sie meistens erst am Hochzeitstage zum ersten Male sehen, und ohne jede Ausbildung ziehen sie feinerzeit in die Senana ein, in das indische

Frauengemach, in dem erst recht alles von ihnen fern gehalten wird, was den Geist veredelt und das Gemüt befriedigen könnte und nur kindisches Spiel und Getändel oder eiferjüchtiges Klatschen und Streiten oder geistloser Götzendienst die tödliche Langeweile des Tages unterbricht. Der Tod des Mannes aber macht sein Weib, auch wenn es ihn noch nie gesehen hat, Zeit ihres Lebens zur Witwe und damit zum Gegenstand mitleidsloser Verachtung und Verabscheuung; denn die indische Witwe gilt als Schmach des Hauses und als Quelle alles Unglücks, und wenn jetzt auch das brahmanische Gebot von der englischen Regierung beseitigt ist, daß die Witwe sich selbst auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes verbrenne, so ist damit doch nicht der Jammer ihres Lebens beseitigt und ihre Schmach getilgt.

Bei all seiner reichen Begabung, die uns besonders in seiner herrlichen Literatur (Kural) entgegenritt, hat das Volk der Tamulen doch niemals in der Geschichte eine hervorragende Rolle gespielt. Es hat niemals ein einheitliches Reich tamulischer Nation gegeben, sondern das Land war stets in kleine Reiche zerplittert, deren Fürsten sich gegenseitig bekämpften. Darum war es auch fremden Eroberern schnell preisgegeben, und nachdem sich im vorigen Jahrhundert noch die Franzosen und Engländer den Besitz desselben streitig machten, ist es nunmehr ganz in die Hände der letzteren übergegangen und fühlt sich nun auch unter dem englischen Regimente ganz wohl. Zwar haben ihm die Engländer eine große Steuerlast aufgebürdet, die von Jahr zu Jahr drückender wird; sie haben dem Volk der Tamulen auch wenig Anregung gegeben, sich im Kunstgewerbe zu vervollkommen, da sie es lieber sahen, wenn die Eingebornen auf das englische Mutterland angewiesen blieben, wohl aber haben sie ihrerseits den Tamulen alle Erwerbschancen und Fortschritte der Kultur in reicher Weise zur Verfügung gestellt, haben Straßen und Brücken, Bahnen und Kanäle gebaut, haben Post und Telegraphie eingerichtet und durch dies alles dem Handel zu ungeheurem Aufschwung verholfen. Auch haben sie Gerichtshöfe eingesetzt, in denen freilich die gute Absicht des Gesetzgebers nur zu oft durch die Beiseitlichkeit seiner heidnischen Organe und die Verlogenheit des rechtstuchenden Volkes vereitelt wird, und haben vor allem ein ausgebreitetes Schulwesen geschaffen, dem aber noch kein Schulzwang zur Seite geht. Auch die Schulen der Missionsgesellschaften werden von der englischen Regierung, soweit sie sich ihrer Aufsicht unterstellen, ansehnlich unterstützt, während sie in ihren eigenen Schulen keinen religiösen Unterricht zuläßt und auch sonst in religiöser Beziehung strikteste Neutralität zu bewahren sucht. Freilich schlägt gerade diese Neutralität nicht selten zur Beseitigung und Beförderung des Seidentums aus, das der englischen Regierung für Schule, Gerichtshof und Verwaltung seine gebildeten Organe zur Verfügung stellt, die ihre Macht und Stellung um so leichter in heidnischem Interesse ausnützen können, als die häufig wechselnden englischen Oberbeamten schon durch

ihre mangelnde Kenntniss der Sprache auf diese Organe angewiesen sind. Trotzdem reist sich in neuerer Zeit auch unter den Tamilen ein Streben nach Autonomie, das aber über fruchtlose Kongresse und papierne Proteile nicht hinauskommt. Der ganze Charakter des Volkes sieht einer großen nationalen Erhebung hindernd im Wege. Die Tamilen zeichnen sich zwar durch zähen Muth und große Familienliebe aus, und es versteht sich fast von selbst, daß der Bruder des Bruders Schulden deckt, aber an der Grenze der Verwandtschaft findet auch ihre Liebe fast immer ihre Schranke, und es geht ihnen jeder Gemeingeist und Patriotismus ab. Gerade die Kaste läßt kein Bewußtsein nationaler Zusammengehörigkeit aufkommen und spaltet das Volk in zahllose Aelme, die von den verschiedensten Interessen geleitet auseinander streben. Dazu kommt die Liebe des Tamilen zur Ruhe und seine beschauliche Art, die zwar den Widerwärtigkeiten des Lebens eine bewunderungswürdige Geduld entgegensetzt und unter dem Druck der Nothwendigkeit sich vorübergehend auch zu erstaunlicher Energie aufrafft, aber sich am liebsten einer ausschweifenden Phantasie und müßigen Speculationen hingibt und die Thatkraft lähmt. Auserseits eignet dem Tamilen auch ein klassifizierender Verstand, der sich in logischen Distinktionen nicht genug thun kann. „Seine poetischsten Anschauungen werden fast zu Rechenexempeln; man glaubt es bald mit dem phantastischsten, bald mit dem verstandesmäßigsten Volk zu thun zu haben“ (Graul). Aber dieser reichen und vielseitigen Begabung, zu der noch eine große Kraft des Gedächtnisses kommt, entspricht nicht der Charakter. Es fehlt an Festigkeit und Zielbewußtheit des Willens und an einem starken sittlichen Halt. Im Volk der Tamilen findet sich „bei den reichsten geistigen Anlagen eine vollendete Charakterlosigkeit“, und um des Vorteils willen fügt man sich in alles und scheut auch vor der schamlosesten Lüge nicht zurück. Die Unwahrhaftigkeit liegt auf ihrem ganzen Denken, Reden und Handeln, und ebenso durchdringt alle ihre Geschlechter und Kasten und Stände eine maßlose Fleischeslust, die sich oft mit dem Mantel der Religiosität umkleidet und dadurch nur noch schamloser und widerlicher wird.

Wie Ostindien überhaupt von früher Zeit her und dann wieder besonders seit dem Anfang dieses Jahrhunderts die christliche Mission anlockte (s. Indien, Missionen d. Ind. u. d. d. auch das Volk der Tamilen für zahlreiche Missionsgesellschaften zum Interesse geworden. Außer der Sengger Mission (Nahen, d. Ind. u. d. d. zu Leipzig), die hier das Erbe der alten dänisch-indischen Mission übernahm und Ende 1898 auf 35 Stationen mit 634 dazu gehörigen Orten und 182 Kirchen und Kapellen 17815 Getaufte zählte und über 28 Missionen, 22 Pastoren, 47 Katecheten und 10 Evangelisten, 324 Lehrer und 60 Lehrerinnen nebst 4 europäischen Lehrschwestern verfügte, arbeitet unter den Tamilen die S. P. G. und zwar hauptsächlich in

den Provinzen Tinneveli, Trichschinopoli und Süd-Artak (Arcot) und zählt etwa 40000 Getaufte. Unter den Schanars in Tinneveli wirkt die englische Kirchenmission (Church Mission) und hat zur Zeit etwa 48000 Getaufte. In anderen Provinzen wie auch unter den tamilisch redenden Bewohnern Travankors (s. d. und Nینگeltaube) arbeitet die Londoner Mission (12000 Getaufte); in der Provinz Madura vor allem der amerikanische Board seit 1834, der jetzt auf 12 Stationen und 283 Außenstationen 4000 volle Kirchenglieder und über 13000 Anhänger besitzt, in Nord-Artak die holländisch-reformierte Kirche in Amerika (s. Reform Church in Amerika 2 und Scudder) und hat jetzt 23 Gemeinden mit 6500 Getauften und Katechumenen. Die schottische Freikirche wie die staatskirchlichen Schotten betreiben besonders die Arbeit in den höheren Schulen. Die erstere unterhält in Verbindung mit anderen Missionen das große christliche Kolleg in Madras, das aber hauptsächlich von Heiden besucht wird. Auch die dänische Staatskirche arbeitet seit 1864 selbständig in Indien und hat jetzt 5 Stationen mit 700 Christen. Dazu kommen Wesleyaner, bischöfliche Methodisten, englische und amerikanische Baptisten und verschiedene Frauenmissionen. Im ganzen mag es etwa in Südindien und auf Ceylon 143000 getaufte evangelische Tamilen geben. Besonders bedeutungsvoll für die Christianisierung des Tamilenvolkes ist auch die wachsende Zahl von eingeborenen Lehrern, Katecheten und Predigern, unter denen es zum Teil ausgezeichnete Persönlichkeiten gibt, und die Entwicklung der christlich-tamilischen Litteratur, die jetzt auch schon eine Reihe von Erzeugnissen christlicher Tamilen umfaßt. Endlich wirkt auch die römische Kirche unter den Tamilen und zwar schon seit der Portugiesenherrschaft von Goa aus (1532—1740; Xavier (s. d.), Nobili (s. d.) und von 1700—1740 der gelehrte Jesuit Beschi); dann nach zeitweiligem großen Niedergang seit 1814 von Pondicherry aus durch Jesuiten und andere Priester, die in den Hauptstädten großartige Hochschulen einrichteten, im übrigen aber mehr durch den heidnischen Pomp ihrer Feilgeneste und den Glanz des Goldes, als durch das Wort Gottes Seelen zu gewinnen suchten. Nach ihrer eigenen Äußerung hat die römische Kirche jetzt in Britisch Indien und Barma 131717 eingeborene Christen, was eine Zunahme von 52% in den letzten 30 Jahren bedeutet, während die der protestantischen Mission in derselben Zeit 227% betrug.

Unter allen Hindus hat die Mission bei den Tamilen am meisten Eingang gefunden, Grund genug, daß sich gerade hier das indische Heidentum zu energischem Kampf aufgeregelt und allerlei Wege eingeschlagen hat, um der Arbeit der Mission zu begegnen (s. Indien, Mission, Bd. III, S. 435 b). Aber weder die indirekte noch die direkte Bekämpfung der Mission, weder die Versuche gebildeter Hindus noch die organisierte Gegenpredigt der Hindutratatgesellschaft hatte nachhaltigen Erfolg. Gerade in jüngerer Zeit (1898) hat, um nur eins von vielen Zeug-

nissen zu nennen, einer der angesehensten Vertreter des modernen Hinduismus, der vielgefeierte Swami Vivekananda, von der Macht der Thatfachen überwältigt, gesagt: „Im Vergleich mit anderen Völkern sind wir schwach, sehr schwach; wir sind träge, wir können uns nicht vereinigen, wir lieben uns nicht, wir sind ungeheuer selbstjüchsig. Betrachtet man die indische Volksreligion in ihrer gegenwärtigen Gestalt, so erscheint sie uns als eine Masse niedrigen Aberglaubens, verbunden mit den gräßlichsten Zeremonien, den abscheulichsten und unzuchtigsten Büchern, die jemals von Menschenhand geschrieben oder im Gehirne eines Menschen ausgehoben sind“ u. f. w. So fühlen gerade die erleuchteten Geister dieses Volkes selbst ihre schreckliche Ohnmacht und Armut und doppelt berechtigt ist darum die Hoffnung, daß das lautere Evangelium auch unter den Tamulen immer größere Macht gewinnen und einst noch das ganze Volk überwinden und erneuern wird.

Tandhelm, ein bei begründeter Opposition gegen die damalige Kirche in die tollsten Maßlosigkeiten verfallender Schwärmer, welcher von 1115 bis 1125 in den Niederlanden sein Wesen trieb. Als eine Art König auftretend, umgeben von einer Leibgarde, welche Fajne und Schwert vor ihm her trug, eiferte er (nach dem allerdings alleinigen Bericht seiner Gegner): die Kirchen seien als Bordelle (lupanaria) anzusehen; was die Priester am Altar vollbrächten, sei nichts; ihre Sakramente seien Besudlungen; erst durch die Heiligkeit und die Verdienste der Administrierenden erhielten sie Kraft und Wirksamkeit. Daher mahnte er von dem Empfang des Abendmahls ab und verhinderte die Zahlung des Dezem an die Kirchendiener. Sich selbst gab er als Gott aus, denn wenn Christus deswegen Gott sei, weil er den h. Geist gehabt, so sei er es nicht weniger, da er die Fülle dieses Geistes empfangen habe. Das Wasser, in welchem er sich gebadet, gab er dem Volke zu trinken als Heilmittel für Leib und Seele. Auch eine Verlobung mit der Jungfrau Maria soll er gefeiert haben. Die Folge solchen Treibens sei, fügten seine Gegner hinzu, daß jemand für um so heiliger gelte, je mehr er die Kirche verachte. Anfangs predigte Tandhelm an der Meeresküste und fand besonders unter dem niederen Volke und bei den Frauen Beifall und Anhang; später drang er in die Städte vor, namentlich nach Utrecht. Auf Beschwerdeführung des dortigen Klerus an den Erzbischof von Köln (bei Seb. Tengenack, *Collectio veterum monumentorum contra Schismaticos*, Ingolst. 1612, p. 368; Act. SS. Junii I, 845) schritt dieser zwar ein, aber ohne Erfolg. Hiernach wandte sich Tandhelm nach Antwerpen und fand hier noch mehr Zustimmung, weil der einzige Priester der Stadt im Konkubinat lebte. Es war daher alle verdächtige Gegenwirkung vergeblich. Endlich im Jahre 1125 ward Tandhelm von einem Priester erschlagen. Aber auch nach seinem Tode hielt sich das Volk von der herrschenden Kirche fern, so daß man den h. Norbert (s. d.) zu Hilfe rufen mußte, dem es mit seinem Prämonstratensern gelang,

die Abtrünnigen zurückzuführen. Vgl. Vita Norberti, 36; Hahn, *Gesch. der Keker im Mittelalter*, Stuttgart 1845. I., S. 459; Gieseler, *Kirchengesch.* II. S. 581 f.

Tancred von Bologna, ein berühmter Kirchenrechtslehrer des Mittelalters. Geboren um 1185 zu Bologna, lehrte er später in derselben Stadt, wurde 1226 Archidiaconus und starb zwischen 1234 und 1236. Honorius III. beauftragte ihn, für die Anwendung der finsternen alten Dekretalsammlung in Gerichten und Schulen zu sorgen. Daß Tancred selbst der Verfasser dieser Sammlung gewesen sei, bestreitet u. a. Savigny. Nicht uninteressant ist, daß Tancred Mitglied der Kommission war, die den Dominikus heilig gesprochen haben wollte. Als wirklich echte Schriften Tancreds sind zu nennen: *Ordo iudiciarius*. — *Summa de matrimonio*, eine theoretische Darstellung, anschließend ans 4. Buch der Dekretalen. Ein *Apparatus* zu den drei alten Dekretalsammlungen gehört ebenfalls diesem „decretorum magister“ an. Im „*Provinciale*“ gibt er ein Verzeichnis aller Bistümer nach Provinzen. Die *Summa de poenitentia* ist von Raymundus.

Litt.: v. Savigny, *Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter* V, S. 115 ff.; Bethmann-Hollweg, *Civilprozeß* V, S. 115 ff.

Tandschau, früher Hauptstadt eines großen tamulischen Königreichs und Sitz von teilweise sehr mächtigen Rajas, wovon heute noch der „Königspalast“ wehmütiges Zeugnis gibt, in dem die Witwen des letzten Rajas, der 1855 ohne männliche Erben starb, wohnen und von der englischen Regierung unterhalten werden, ist jetzt der Mittelpunkt einer sehr fruchtbaren, von 2¼ Millionen Einwohnern bewohnten gleichnamigen Provinz und besitzt eine gewaltige Sivapagode mit einem 250 m hohen, mit Skulpturen bedekten Turm, dem größten Südinbens. Hier wirkte lange Zeit der „Königspriester“ Christ. Friedr. Schwarz (s. d.), dessen Denkmal in der „Christuskirche“ noch heute an seine fruchtbare Thätigkeit erinnert. Die Früchte seines Werks erntete freilich nicht die luth., sondern die englische Kirche. Erst in der Mitte dieses Jahrhunderts schloß sich ein kleiner Teil lutherisch gesinnter Christen ihrer alten Mutterkirche wieder an. 1858 wurde T. Station der Leipziger Mission und gehört jetzt nach rascher Entwicklung zu den bedeutendsten dieser Gesellschaft. 1897 hatte sie über 1000 Seelen in 33 Ortschaften mit 12 Gottesdienstlokalen, darunter die schöne „Trösterkirche“ in T. selbst, 1 Missionar, 1 Landprediger, 43 Katecheten, Lehrer und Missethe. Besonders blüht dort das Schulwesen (16 Schulen mit 525 Schülern). Neben einer Knaben-Elementar- und Mittelschule mit Kostschule gibt es auch eine solche für Mädchen unter der Leitung einer deutschen Lehrerin (Diakonissin), eine Art Pensionat für die Töchter aus vornehmen Sudrafamilien und eine Pflanzstätte evang. Lehrerinnen aus den Eingeborenen. Außerdem arbeitet die Ausbreitungsgesellschaft, die Mission der Wesleyaner und der römischen Kirche in Tandschau.

Tanganjika, der westlichste der 3 großen

Seen im Innern von Ostafrika, aber am ersten entdeckt, da auf Grund der den Missionaren Krapp und Rebman von Arabern und Eingeborenen gemachten Mittheilungen die englische königliche geographische Gesellschaft die beiden Offiziere der ostindischen Armee Burton und Speke zur Erforschung jener Seen aussandte, die am 13. Februar 1858 den Tanganjika erreichten. Nach ihnen bemühte sich Livingstone seit 1867 eingehend um die Erforschung seiner Ufer und wurde in Udsibji (Udschidschi), einem Hafen- und Marktplatz am Ostufer, am 10. November 1871 von Stanley (s. d.) aufgefunden, der nun mit ihm und dann wieder 1877 allein den Tanganjika erforschte. Bei einer Länge von 630–50 km wechselt seine Breite zwischen 30 und 80 km, während seine Tiefe etwa 2–300 m beträgt. 826 m über dem Meerespiegel erhaben, ist seit 1873 sein Wasser, das bei klarem Himmel eine wunderbar tiefblaue Farbe zeigt, in beständigem Fallen begriffen, und von Mai bis Oktober bringt der Südpassat seine Wogen in brausender Aufregung. Die Mündung ist durch den deutsch-englischen Vertrag (1890) dem deutschen Kolonialbesitz in Ostafrika zugetheilt, während der Westen dem Konqoniat wüd der Süden England gehört. Im Nordosten liegt das noch kaum erforschte Gebiet von Urundi, südlich davon Udsibji, ein Mittelpunkt des arabischen Sklavenhandels, der von dem Westgebiet des Sees seine Ware bezieht, seit 1896 aber auch Sitz einer deutschen Militärstation, wieder südlich das Land Kaimende mit der 1879 von Belgien gebauten, 1886 aber wieder aufgegebenen Station Karama, die nun von den katholischen Missionaires d'Afrique (Pères blancs) des Cardinals Lavignerie besetzt ist, die überhaupt mit vielen Kräften und großer Energie am Tanganjika und zwar auch an der Westküste (Mpala) arbeiten. Von evangelischer Seite wirkt dort, durch Livingstone veranlaßt, die Londoner Mission seit 1878, nachdem ihre Sendboten unter großen Mühen das Reich des mächtigen Unjamweishäuptlings Mirambo passiert hatten, in dessen Hauptstadt Urambo sie 1879 eine Station errichteten. Die Verhältnisse waren aber wegen der völligen Isolierung und des übermächtigen Einflusses der Araber für die Londoner, denen es auch an der rechten Oberleitung fehlte, äußerst schwierig, und bis 1897 hatte dies „Schmerzenskind der zentralafrikanischen Missionen“ erst 3 Stationen im Süden, die sich alle noch im Anfangsstadium befinden, und 8 Getaufte. 1897 trat die Londoner Mission ihre Station Urambo in Unjamweini an die Brüdergemeinde ab, weil sie trotz 18 jähriger Arbeit noch keinen Vertrag einer christlichen Gemeinde erbracht hatte und völlig isoliert war. Doch in dort eine Schule von 60 Kindern und regelmäßig kommen etwa 3–400 Heiden zum Sonntagsgottesdienst. Auf dem Tanganjika steht der Londoner Mission seit 1883 ein Stahlboot „Der Weizenstern“ und seit 1885 ein Dampfer „Good News“ zur Verfügung. Ein weiterer Dampfer „Hedwig von Bismann“ wird im Interesse der Antisklavereibewegung zur Zeit nach dem Tanganjika ge-

bracht und wird namentlich auch der dort sehr interessierten katholischen Mission zu gute kommen.

Tanna, eine Insel der Neuseeländer, auf denen seit den Tagen J. Williams (s. d.) viel Märtyrerblut geflossen ist und manche eingeborene Lehrer ausgespiessen wurden, gehörte mit ihren 10 000 Eingeborenen lange Zeit zu den unzugänglichsten Gebieten, und auch jetzt ist erst die Hälfte derselben in Berührung mit der Mission gekommen. Nach verschiedenen vergeblichen Versuchen ließen sich 1858 Presbyterianer-Missionare dort nieder, unter ihnen auch John Paton (s. d.), mußten aber schon 1862 wieder fliehen. 6 Jahre später wurde die Arbeit wieder aufgenommen und zu den Stationen Kwamera, Port Resolution und Weasifi ist neuerdings eine auf der Nordwestküste von J. Paton, dem Sohn des Obigen, gegründet, gekommen. Es beginnt sich unter den Heiden zu regen, und die persönliche Sicherheit der Missionare ist kaum mehr gefährdet. Das N. E. ist in den Kwameradialekt übersezt, auch in die Weasifisprache schon etliche Theile der Schrift, und in 10 Schulen genießen über 350 Eingeborene christlichen Unterricht, etwa 20 sind auch schon getauft.

Tanne, s. Cyperse.

Tannenberg, Schlacht bei (1410), s. Deutschorden.

Tanner, 1. Adam, Jesuit, geb. 1572 in Innsbruck, trat 1591 in den Orden, wurde 1596 Professor in Ingolstadt, dann in München, theilte sich 1601 in Vertretung des erkrankten Bretter (s. d.) an dem Regensburger Religionsgespräch (s. d.) de norma doctrinae christianae et de controversiarum religionis iudicio gegenüber den Lutheranern Agid. Hunnius und Gebr. Heilbrunner und veröffentlichte über diese Disputation mehrere Streitschriften. Später dozierte er in Wien Theologie, ward dann Kanzler der Universität Prag, zuletzt wieder Professor in Ingolstadt und starb 1632 in Ulten bei Salzburg. Sein Hauptwerk ist *Universa theologia scholastica, speculativa, practica* 1626 f., worin er sich u. a. gleich Fr. Spee gegen Hexenprozesse aussprach, was den Ingrim der Inquisitoren erregte und ihn beinahe um ein ehrlches Begräbniß gebracht hätte. — 2. Thomas, anglikanischer Theolog, geb. 1674, seit 1732 Bischof von St. Asaph (Wales), gest. 1735 in Oxford, Verfasser der werthvollen *Bibliotheca Britannico-Hibernica s. de scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saec. XVIII. initium floruerunt* (herausg. von Wilsen, London 1748).

Tanucci, neapolitanischer Minister, geboren 1695 in Stia (Kasana), gestorben 1783 in Neapel. Bernardo Tanucci zeigte als Minister Karls III. von Neapel (Sohn der Königin Elisabeth von Spanien) ein warmes Verständnis fürs Volk und für die Aufgaben des Staates. Die Übermacht des Klerus im Königreich Neapel, wo 120 000 Geistliche waren, zu brechen und die mannigfachen „dinglichen, bittlichen und persönlichen Freheiten“ der katholischen Kirche daseibst zu beschneiden, betrachtete Tanucci als seine Hauptaufgabe. Karl III. konnte damit

zufrieden sein. Er selbst hatte übrigens den vormaligen Professor des Staatsrechts zu Pisa 1734 „entbedt“. Nach was dann der frühere Advokat zum Staatsrat, General-Überintendant der Posten, schließlich zum Premierminister gestiegen. Beiseit von einem ehrlichen monarchistischen Patriotismus ließ er durch den Abbé Genovesi die Notwendigkeit einer Abhilfe jener kirchlichen Machtbefugnisse nachweisen und brachte Benedikt XIV. zu einem einschränkenden Konkordat. Die Steuerfreiheit des Klerus und die bischöfliche Gerichtsbarkeit wurden erheblich verringert. Der Eintritt ins geistliche Amt sollte, um einer Überzahl von Klerikern vorzubeugen, erschwert werden. Bald kam es durch Tanuccis Einfluß noch weiter. Päpstliche Bullen sollten nur bei landesherrlicher Bestätigung gültig sein; Kirchenstrafen, erteilt wegen Königstreue, waren hinfällig; Gütererwerbungen wurden möglichst gehindert; zehn Geistliche sollten höchstens auf tausend Seelen kommen. Die Staatseinnahme konnte sich dementsprechend verdreifachen. Seit 1759, wo Karl den spanischen Thron bestieg, leitete der nunmehr Marquis gewordene Tanucci die Regenschaft für den neunjährigen Sohn Karls III., Ferdinand. Nachdem es ihm gelungen war, 1767 die Jesuiten zu vertreiben, wurde er von Clemens XIII. genannt, bestieg aber Benevent und Ponte-Corvo. 1777 endlich wurde er gestürzt. Lateinische und italienische Verteidigungsschriften hat er hinterlassen.

Litt.: Coletta, Storia del reame di Napoli 1834. W. Oken, III. 8. 2. S. 416 ff.

Tanz. Die jetzt bei den abendländischen Kulturvölkern herrschende Sitte des Tanzens beider Geschlechter mit einander ist dem ganzen Altertum fremd und erst am Ausgang des Mittelalters von Frankreich aus verbreitet. Noch jetzt bestehende Nationaltänze wie die Taranella der Italiener, der Fanbango der Spanier, der Schwertertanz der Schotten zeugen am besten die ursprüngliche Bedeutung des Tanzes, wie derselbe uns auch im biblischen Altertum begegnet. Dient das Lied mit Wort und Ton dem Ausdruck innerer Gefühle, so soll der Tanz dasselbe leisten mit seiner Mimik, an welcher der ganze Körper, nicht zum wenigsten das Gesicht, beteiligt ist. Pred. Sal. 3, 4 stellt den Tanz der Klage gegenüber, ein sicheres Zeichen, daß derselbe immer als Ausdruck der Freude gilt. In Israel war er der religiös geheiligten Volksfeste dienstbar gemacht. 2 Mos. 15, 20 äußert sich die Freude des Volkes über Pharaos Untergang in Gesang und Tanz der Mirjam und aller Weiber. Sauls und Davids Siege über die Philister werden durch Tanz der Weiber mit Gesang und begleitender Musik gefeiert, 1 Sam. 18, 6, und David hält es nicht unter seiner Würde, der Freude über Wiedererlangung der Bundeslade durch Tanz Ausdruck zu geben, 2 Sam. 6, 14, vergl. Richt. 9, 27; 11, 34. Wenn die Gesetzgebung den Tanz auch nicht zu einem Bestandteil des israelitischen Kultus gemacht hat, so wurde doch im 2. Tempel wenigstens einmal im Jahre und zwar am Laubhüttenfest getanzt cf. 3 Mos. 23, 39 ff. und Joh. 7, 37 ff. Mit der

Freude des Wasserscherpessens verband sich ein Fest, bei welchem der Frauenvorhof nach dem Abendopfer illuminiert ward und die Männer mit Fadelntanz sich belustigten, während die Frauen von erhöhtem Podium zuschauten — cf. Delitzsch, Geschichte der jüdischen Poesie S. 316. — Die hebräische Sprache ist reich an Ausdrücken für den Tanz, teils dessen zitternde, taumelnde, drehende und hüpfende Bewegung bezeichnend wie chahal, chagag, gäl, gäl, pasas, teils nur die Freude veranschaulichend wie tachag, und daß Freude und Tanz auch für die religiöse Vorstellung des Israeliten in engem Zusammenhange stehen, dafür zeugt sonderlich Jer. 31, 4, 13 und der Schluß des Psalters, der eine Aufforderung zum Lobe des Herrn mit Pfauen und Reigentanz enthält Ps. 150, 4. — Im N. Test. wird der Einzeltanz Matth. 14, 6; Mk. 6, 22, der Reigentanz Luk. 15, 25 erwähnt, und die Gleichnisse des Herrn Matth. 11, 17 deutet gleichfalls auf die Anschauung der engen Verbindung von Freude und Tanz.

Aus der Geschichte des Tanzes ist weiter zu erwähnen, daß, wie schon im klassischen Altertum der Tanz vielfach Mißbilligung gefunden — vergl. Cicero pro Murena cap. 6: nemo fere salta sobrius —, auch in der christlichen Kirche Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus den Tanz verwerfen, was freilich nicht hinderte, daß ein christlicher Kaiser — Justinian — eine Tänzerin — Theodora — zu seiner Gemahlin erhob. Religiöse Tänzer gehören noch im Mittelalter zur Erdebeutung des Volkslebens, ja sie treten Ende des 14. und 15. Jahrhunderts am Ober- und Unterhein so zahlreich auf, daß sie mit ihrem religiösen Paroxysmus eine förmliche Krankheit der Tanzwut hervorrufen, gegen welche der heilige Veit als Schutzpatron angerufen ward (Veitstanz). Luther unterscheid scharf zwischen dem zünftigen, unschuldigen Tanz, bei welchem sich Glaube und Liebe nicht austanzen lassen, von dem weltlichen, der Unsitlichkeit und Unzucht fördert — vergl. Auslegung des 6. Gebots. Von Melancthon ist bekannt, daß er gelegentlich getanzt habe. Der Pietismus rechnete in der Mehrzahl seiner Vertreter den Tanz nicht zu den Adaphora, sondern zu den verbotenen sündlichen Dingen, so daß der Prediger Graßel in Altenburg 1697 und auch andere Geistliche diejenigen vom Abendmahlsgenuß ausschlossen, welche nicht gelobten, ein für alle mal dem Tanz zu entsagen, während Spener selbst gemäßigter urteilte, und bekannte: „Wo ich aus Gottes Wort zur Überführung des Gewissens darthun sollte, daß Tanz und Schauspiel an sich selbst sündig seien, bekenne ich, daß ich damit aufzukommen mir nicht getraute. Daher ich nichts anderes dagegen aufzubringen wüßte, als den Verlust der edlen Zeit, die Gelegenheit zum Bösen und den jetzigen allgemeinen betrübten Zustand, da wir auch sonst erlaubte Ergötzlichkeiten billig zu mäßigen haben.“ Vergl. Hovhach, Bil. Jac. Spener und seine Zeit, 2. Aufl. Berlin 1853, Bd. II. S. 126.

Tänzer, f. Dansatores.

Tao ist der Name des Grundbegriffes in dem System des chinesischen Religionsphilosophen Lao-tse (geb. um 604). Die ursprüngliche Bedeutung ist nach Remusat „Vernunft“, nach Stan. Julien „Weg“. Jedenfalls ist in dem Wort die Bezeichnung des „Absoluten“ enthalten, wie es in Gott, Welt und Mensch für das reine Wissen sich entfaltet. Im Unterschied zu dem metaphysischen Inhalt des altindischen „brahmā“ ist Tao vorwiegend ein ethisches Prinzip, von Anfang an seiend und in der sittlichen Weltordnung sich ausgestaltend. Tao ist der anfangslose und endlose schöpferische Grund aller Dinge, Tao ist das höchste Ziel aller menschlichen Entwicklung; wer Tao erkannt hat, kann im Tode nicht untergehen.

Taoismus hängt nur äußerlich und lose mit dem System des Tao zusammen, wie Lao-tse es ausgestaltet hat. Die Mystik Lao-tses war zu tiefsinnig, als daß sie hätte im Volke weite Verbreitung finden können. Spätere Zeiten begnügten sich, durch magischen Zirkelsatz sich in die schweigenden Abgründe des Seins zu versenken. Die Priester und Zauberer des Tao beanspruchten vermöge ihrer geheimen Kräfte die Macht über die Natur. Ein im 15. Jahrhundert geschriebenes Buch von drei Handlungen und der Wiedervergeltung verdrängte das schwer verständliche Lao-tse, es wurde der Sittenkodex des Taoismus, während das Buch vom geheimen Segen, das gegenwärtig in allen drei Religionen Chinas gebraucht wird, den Weg zur Naturbeherrschung mitteilen sollte. Der Taoismus stellt also das entartete System des Lao-tse mit den Auswüchsen der Magie und Wahrsagerei, sowie mit den zahllosen Zuträgen des nationalen Heroen- und Naturkultus dar. Es ist neben dem metaphysischen Buddhismus und dem erbischen Confucianismus das naturalistischste Religionsystem im Reiche der Mitte. Das Pantheon des Taoismus ist verwirrend reichhaltig. Beim Betreten des Tempels erblickt man drei ungeheure Bilder des San Ching, eine dreifache Verkörperung des Lao-tse, entsprechend den drei Bildern des Buddha. Der zweitöchste Gott ist Yu Hoang Shang Ti, genannt der edelsteingleiche allerhöchste Gott, neben dem Sonnenplattener San Ching gleichsam der Vordirektor des Weltalls. Die Sterne des Himmels, vor allem die fünf Planeten, werden verehrt. Der Drachenkönig ist die Personifikation des Wassers in seinen verschiedenen Gestalten. Zu Ehren des Zeugungsgottes werden feierliche Prozessionen veranstaltet. Die Familiengötter genießen einen besonderen Kultus. Es gibt kaum ein Haus in China, in dem nicht die Tafelchen der Ahnen fänden, die Glück und Leid des Hauses in ihrer Hand haben. Überall gibt es Götter, welche den verschiedenen sozialen Ständen vorgeeignet sind. Die Studenten verehren Wan-Chang, den Gott der Literatur, die Soldaten Kwant, den Kriegsgott, die Kaufleute Tschang, den Gott des Reichthums. Den Feldbau der Welternte bildet eine Bande von Leuten, welche den furchtsamen Chinesen vorgeliebt in Anrufung erhalten. — Der Tao-

ismus hat Priester, Mönche und einen Papst. Die Hauptbeschäftigung der Priester, die fast durchweg auf einer sittlich tiefen Stufe stehen, besteht in allerlei magischen Verrichtungen, sowie in einem schwunghaften Handel mit Amuletten. Sie dürfen heiraten, aber ihr Stand ist nicht erblich. Die Mönche halten die strenge Regel des Lao-tse aufrecht, Gößtat, Weltlußt und Pflege der Andacht. Die Päpste des Taoismus residieren seit dem 1. Jahrh. n. Chr. unter dem Titel „Himmlicher Meister“ in der Provinz Schiang-hsi. Sie werden durch das Los aus ihrem Stamme gewählt. Sie sind zwar angeblich himmlisch erleuchtet, aber politisch bedeutungslos: einen Kulturkampf gibt es also in China nicht.

Der Taoismus ist neben der offiziellen Religion des Kung-tse die Volksreligion. Alle ungebildeten Chinesen sind Synkretisten: sie nehmen aus den drei Religionen des Reiches das, was sie anspricht; der Taoismus liegt ihrem Verständnis und Bedürfnis am nächsten. Die Gebildeten blicken mit Verachtung auf den Aberglauben des Taoismus, ohne seine Verbreitung und seine Beliebtheit hindern zu können.

Tapeinose (*tapeinosis* eig. Erniedrigung) = Kenose, s. d. Art. u. „Stände Christi“.

Tapez, griechisches Wort für Teppich (so rev. Bibel) braucht Luther Josef. 27, 16 zur Bezeichnung eines buntgewirkten Stoffes, der zu Kleidern, aber auch zu Teppichen verwendet wurde.

Taphat, eine Tochter Salomos, 1 Kön. 4, 11.
Tappe, Luthers Ausdruck für breite, plumpe Hände oder Füße, 3 Mos. 11, 27.

Tarajius, Patriarch von Konstantinopel, vorher Staatssekretär, von der Kaiserin Irene wegen seiner Bilderfreundlichkeit, obwohl er Laie war, 784 auf den Patriarchensstuhl erhoben. Seinen Bemühungen ist das Zusammentreten des die Bilderverehrung wiederherstellenden Konzils in Konstantinopel (786) zu danken. Vgl. hierzu Bd. I S. 454. — So lau pflegte seine Haltung war, als der jugendliche Konstantin seine rechtmäßige Gemahlin verstieß, um eine andere zu heiraten, so tapfer wehrte er sich gegen die Verletzung des Minderrechts durch kaiserliche Soldaten. Er starb 806 — „ein Mann des Gebets und der Zuht, der Versorger der Armen und Wittwen, hoch gerühmt als Wiederhersteller der Orthodoxie“ (Bilderverehrung), im Orient wie im Occident als Heiliger verehrt. Tag: 25. Febr.

Targumim sind die jüdischen Übersetzungen der Bücher des A. T. (ausgenommen Daniel, Esra und Nehemia) in das Syriaraische. Über den Ursprung des Namens Targum gehen die Meinungen weit auseinander: er wird aus dem Assyrischen, dem Arabischen, sogar aus dem Griechischen abgeleitet oder als indoeuropäisches Lehnwort betrachtet.

Der wichtigste Zweig des Aramäischen drang schon frühzeitig von Norden nach Süden vor (vgl. 2 Kön. 18, 26) und verdrängte nach dem Exil, besonders seit dem Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr., allmählich das Hebräische als Volkssprache; um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. war es in

Palästina allgemeine Landessprache. Daneben behauptete sich das Hebräische als Sprache der Schule und zuletzt, etwa seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, nur noch als Kultussprache. Wohl muß es nach Luth. 4, 17 ff. zur Zeit Christi im ganzen auch vom Volke noch verstanden worden sein; indessen ist jedenfalls schon früher die Sitte aufgekommen, dem Vorleser des Gesetzes und der Propheten einen Dolmetscher (meturgeman) beizugeben, der schwierige Wörter und Wendungen in die Landessprache übertrug. Daraus wurde dann eine fortlaufende Übertragung der einzelnen Verse, die zugleich die Gestalt der Erläuterung annahm, Unverständliches erklärend, Mißverständliches aber oder Unergänzt Erregendes beseitigend. So wurden vor allem, um den Gottesbegriff von allem Menschlichen rein zu erhalten (vgl. schon die LXX), die Anthropomorphismen und Anthropopathien beseitigt. Gott hat keine Seele, kein Angesicht u. s. w.; er kommt nicht und wohnt nicht, er weicht und sieht nicht, sondern es ist offenbar vor ihm; was man ihm thut, Gutes oder Böses, pflegt man nur „vor“ ihm zu thun; und oft tritt an seiner Statt die *memra* oder die *shechina* ein (vgl. die schriftlichen T.). Nach dem Talmud (i. d.) galt der Wortlaut des Pentateuchvortrags im 2. Jahrh. n. Chr. als feststehend; aber schon im mündlichen T. wird doch auch ein veränderliches, von der Entwicklung der theologischen Überlieferung abhängiges Element anzunehmen sein.

Im Talmud wird ein schriftliches Targum zu Hiob in Verbindung mit Gamaliel I. (Abgesch. 5, 34 ff.) erwähnt. Man könnte danach vermuten, daß zuerst die im Gottesdienst nicht gelesenen Bücher übertragen worden sind, während das T. zu Gesetz und Propheten in der Synagoge mündlich vorgetragen werden mußte und nicht gelesen werden durfte. Doch haben wir wieder ein so altes Targum zu Hiob, noch sonst so alte Hagiographentargume. Auch Targume zu Gesetz und Propheten kennen Origenes und Hieronymus, der doch einen berühmten targumischen Lehrer hatte, nicht; denn in Palästina haben sie nie öffentlich gegolten und in der jer. Gemara werden Stellen aus ihnen nur erwähnt, um sie zu tadeln. Dagegen erhielten sie in den seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. blühenden Schulen in Babylonien öffentliche Geltung. Die babylonischen T. schließen sich wörtlicher an den h. Text an und gewähren der Haggada viel geringeren Raum als die uns erhaltenen palästiniischen. Die letzte Hand wird an sie in Babylonien gelegt worden sein; aber Tradition und Sprache weisen auf Abstammung aus Palästina. Ob sie einer auf den Wortlaut mehr Wert legen und die Haggada beschränkenden (mehr gelehrten) Reaktion gegen die übliche Art des Targums ihre Entstehung verdanken, wie meistens angenommen wird, oder ob sie im Gegenteil der ursprünglichen Art näher stehen, wie dies wieder Dalman vertritt, ist kaum sicher zu entscheiden, und darum hier ein zurückhaltendes Urteil geboten. Ihre gegenwärtige Gestalt haben die babylonischen T. kaum vor dem 4., vielleicht erst

im 5. Jahrhundert, die palästiniischen noch später erhalten. Als Niedererschlag einer langen Entwicklung sind sie reiche Quellen für die Erkenntnis der jüdischen Theologie. Im ganzen setzen sie unseren hebräischen Text voraus; aber manche Übersetzung weist doch auf andere Lesart. Nur besitzen wir von ihnen leider noch keinen kritisch gesichteten Konsonantentext und noch weniger eine einheitliche und befriedigende Vokalisation.

A. Die babylonischen Targume.

1. Das Thoratargum oder Targum Onkelos. Nach bab. Meg. 3a hat der Prophet Onkelos das Targum zur Thora „ge sagt“; aber aus der entsprechenden Stelle des jer. Talmud (Meg. 1, 9) geht hervor, daß hier eine Verwechslung mit dem griechischen Übersetzer Attilas (Aquila) vorliegt, wie denn auch Onkelos nur Verderbung von Attilas ist. Der Verfasser des T. war also schon den babylonischen Juden nicht mehr bekannt. Es ist wortgetreu, nur nicht slavisch wörtlich, wie der griechische Aquila, schiebt zuweilen einzelne erklärende Worte und Sätze ein (z. B. Lev. 18, 5: leben im ewigen Leben st. leben), verwandelt mitunter den bildlichen Ausdruck in den eigentlichen, gestaltet geographische Namen für die Gegenwart um, läßt schwierige hebräische Worte stehen, beseitigt (s. o.) die Anthropomorphismen und mildert Stellen, welche die Ehre der Patriarchen zu schmälern scheinen. In den gesetzlichen Stücken findet sich hier und da Halacha (s. d.), in den poetischen 1 Mos. 49; 4 Mos. 24; 5 Mos. 32 und 33 (nicht aber 2 Mos. 15) starke Paraphrase, jedoch ohne haggadische Fabeln, z. B. 1 Mos. 49, 11: Er läßt Israel sich wenden zu seiner Stadt, schließt baut seinen Palast, Gerechte umgeben ihn u. s. w., oder B. 27: In Benjamin's Lande wird die Schechina wohnen, in seinem Besitzum wird das Heiligtum erbaut werden, morgens und abends werden die Priester Opfer bringen, oder B. 15 mit vollständiger Umkehrung des Sinnes: (Jaschar) erobert die Grenzen der Völker und zerstört ihre Wohnungen, und die übrigen werden seine Diener und Fröner. — Die Sprache unterscheidet sich deutlich von der des jer. und bab. Talmud und steht dem biblischen Aramäisch näher, vielleicht mit etwas babylonischer Färbung. Ausgaben: Bologna 1482. Neue Ausgabe (nach der ed. Sabionetta 1551) von Berliner, mit Erläuterungen, 2 Bde., Berlin 1884.

2. Das Prophetentargum (Josua bis kleine Propheten), dem Jonathan ben Uzziel, einem Schüler Hillels, zugeschrieben bab. Meg. 3a, eine Angabe, die vielleicht ebensowenig Wert hat, als die über Onkelos. Die daraus im bab. Talmud citierten Stellen werden dem R. Joseph ben Chijja (aus dem 4. Jahrh.) in den Mund gelegt, ob als Verfasser oder Kenner, ist schwer zu entscheiden. Dieses Targum berührt sich oft nahe, ja wörtlich mit Onkelos und folgt in den geschichtlichen Büchern im allgemeinen der Weise desselben; in den prophetischen dagegen wird der Übersetzer zum freien Umschreiber, setzt für die Bilder oft recht prosaisch die gemeinte Sache,

macht Zusätze und fügt reichliche Haggada ein. Als Beispiel, zugleich als Zeichen, wie das Targum sich mit dem lebenden Messias abfindet, diene Jes. 53, 4—7: Darum wird er für unsre Sünden bitten, und unsre Missethat uns um feinetwillen vergeben werden; wir aber waren als geschlagen geachtet, vor Jehobah geplagt und gemartert. Und er wird sein Haus bauen, das jetzt wegen unsrer Sünden entweiht und wegen unsrer Missethat dahingegeben ist, und durch seine Lehre wird der Friede über uns wachsen, und wenn wir seine Worte halten, werden unsre Sünden vergeben werden. Wir alle waren zerstreut wie die Schafe, jeder ging auf seinem Wege (ins Exil), aber Jehobah's Wohlgefallen war es, unsrer aller Sünden um feinetwillen zu erlassen. Als er bat, wurde er erhört, und noch ehe er seinen Mund aufthat, wurde er angenommen. Die stärksten Völker wird er wie Lämmer zur Schlachtung geben und wie Schafe, die vor dem Scherer verstummen. Vor ihm wird niemand den Mund aufthun, ein Wort zu reden. (Auch 53, 12: weil er seine Seele dem Tode preisgegeben hat, redet nur vom Kampf mit den Abtrünnigen.) Erster Druck in der rabb. Bibel, Venedig 1518; aus dem codex Reuchlinianus hgg. von Lagarde, *Prophetæ chaldaice*, Lpz. 1872.

B. Die palästinischen Targume.

1. Das Thoratargum in zwei Formen:

a) Die vollständige heißt in der Bomberg'schen Bibel Targum Jonathan, was wohl nur aus falscher Auflösung von *ʿn* (X. Jeruschalmi) entstanden ist; jetzt gewöhnlich Pseudojonathan oder Jeruschalmi I genannt. Es verhält sich zu Onkelos wie Midrasch zum schlichten Wortverständnis, bietet wohl viel Ursprüngliches, zeigt aber auch die Jahrhundert auf Jahrhunderte sich mehrenden Bucherungen in Legenden, nationalen Sagen, Hymnen, ethischer und metaphysischer Haggada und weit ausgebildeter Engellehre (z. B. nach 1 Mos. 3 die Thora, das Eden für die Frommen, das Gehinnom für die Sünder vor Anfang der Welt geschaffen, oder 1 Mos. 45, 14 Joseph und Benjamin weinend, jener, weil er die Zerstörung des Heiligtums Benjamin's (Jerusalem), dieser, weil er das gleiche Schicksal des Heiligtums Joseph's (Silo) voraussieht). So ist es alt und jung zugleich. 5 Mos. 33, 11 z. B. sollen die Hasser des Hohenpriesters Nochanan v. d. des Johannes Hyrkanus, 135—106 v. Chr.) nicht vor Gott bestehen, was auf vordr. Zeit zu weisen scheint, während 2 Mos. 26, 9 die sechs Sedarim der Mischna, 4 Mos. 24, 19 die sündige Stadt Konstantinopel, 1 Mos. 21, 21 sogar Frau und Tochter Mohammeds genannt werden.

b) Neben diesem vollständigen Thoratargum sind Fragmente zu etwa 850 Versen des Pentateuch erhalten. (Jeruschalmi od. Z. II.) Ob das Bruchstücke eines selbständigen Targums sind oder Glossen zu einem der vorstehenden oder zu einem nicht mehr vorhandenen, läßt sich z. B. nicht feststellen. Sie tragen denselben Charakter wie Jeruschalmi I, scheinen aber älter zu sein. Beide Z. sind gedruckt in der Londoner

Polyglotte, Bd. 4; die Fragmente auch in der Bomberg'schen Bibel. — Auch von einem dritten jer. Pentateuchtargum hat man einzelne Stellen aufgefunden.

2. Bruchstücke eines oder mehrerer Prophetentargume finden sich in rabbinischen Citaten und als Randglossen in Handschriften (z. B. in codex Reuchlinianus), sie sind fast haggadisch.

3. Die Palästiner haben auch Targume zu den Hagiographen. Die zu den 5 Megillot sind ganz haggadisch, besonders das zum Hohenlied, und über alle Mäßen das zweite zu Esther. Die zu Hiob und den Psalmen schließen sich meist an den hebräischen Wortlaut an; dem zu den Sprüchen liegt die Peshitta zu Grunde. Auch die Chronik hat ihr Targum, Daniel, Esra und Nehemia haben keines. Auch hier alter Stoff (z. B. Ps. 68, 19 dieselbe Wiedergabe wie Eph. 4, 8) und Zeichen sehr später Zeit (Ps. 83, 7 die Ungarn erwähnt). Erster Druck (ohne das erst im 17. Jahrhundert entdeckte Z. zur Chronik) in der rabb. Bibel Venedig 1518, wieder abgedruckt (mit Chronik) von Lagarde, *Hagiographa chaldaice*, Lpz. 1873.

C. Auch die Samaritaner haben ein Targum zum Pentateuch, sehr wörtlich, aber von wenig Sprach- und Sachverständnis zeugend. Der Text ist sehr schlecht überliefert, hgg. von Brüll. (Das sam. Targ. zum Pent. 1873 ff.) und von Petermann (Pent. Sam., Berlin 1872. 82—85).

Die Litteratur s. bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 119 ff. und bei Strack, Einl. in das A. T., 5. Auflage. Zusammenfassende Darstellungen außer in den alttestamentlichen Einleitungen bei Nestle, Art. Bibelübersetzungen jüd.-aramäische in *S. R. G.* 3 III, 103 ff., Wobbe, die alttestamentliche Litteratur 1868, S. 255 ff.; Schürer a. a. D.; Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 168 ff.; Weber, Jüdische Theologie 1897, S. XVI ff.; Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aramäisch 1894, S. 8 ff. 21 ff. vgl. Meyer, Chrestomathia targumica 1888; Kaufisch, Gramm. des Biblisch-Aramäischen 1884, § 2—5.

Tarnow, Paul und Johann, Oheim und Nefte, zwei hervorragende luth. Theologen Mecklenburgs, beide in Grevesmühlen geboren, der erstere 1562, der letztere 1586, beide als Professoren der Theologie in Rostock gestorben, der erstere 1633, der letztere 1629. Paul T., welcher, nachdem er verschiedene wichtigere Schulämter bekleidet hatte, 1604 Nachfolger des David Chyträus Ordinarius wurde, schrieb u. a. de sacros. ministerio 1624 (gegen Rom), de sacros. Trinitate 1625 (gegen Socin.), sowie einen noch jetzt beachtenswerten Kommentar zum Ev. Joh. 1629. Johann T., welcher bei Joh. Buxtorf in Basel Orientalia studiert hatte, vertrat seit 1614 als Nachfolger von Luc. Baumfester jun. vornehmlich die alttestamentliche Exegese. Er edierte zahlreiche Commentare über alttestamentliche Bücher, namentlich über die kleinen Propheten, und galt lange als einer der größten Exegeten. Im Gegensatz zu der überhandnehmenden Zeitrichtung auf einseitig dog-

matische und konfessionelle Schriftauslegung übte und verfolgt er die selbständige historisch-grammatische Exegese. In seinen *exercitationes biblicae* (Kost. 1619), in welchen er eine Anzahl dogmatisch wichtiger Schriftstellen behandelte, wies er freimütig mit Namensnennung Auffassungen von Luther, Chemnitz, Hunnius als terwirdig ab. Dies Wagnis, welches anfänglich sehr von Joh. Gerhard nicht mißbilligt ward, veranlaßte doch eine Anzahl sächsischer Theologen, bei der Rostocker Fakultät eine Anklage gegen ihn zu erheben und mit weiteren Schritten beim Landesherrn zu drohen. Sein Oheim verteidigte ihn kräftig. Doch sah er sich genötigt, in einer zweiten Auflage der Schrift (1621) wenigstens die Namen der bekämpften Autoritäten wegzulassen; und fortgesetzte Anfeindungen haben dazu beigetragen, daß sein Leben vor der Zeit sich verzeigte. Überhaupt standen die beiden Tarnows, im Einvernehmen mit der ganzen Rostocker Fakultät, ohne vom luth. Bekenntnis abweichen zu wollen, in ziemlich starker Opposition gegen die in Jena, Leipzig, Wittenberg herrschende theologisch-lutherische Richtung. Johann L. verfaßt 1619 Prinzipien bürgerlicher Toleranz; Paul L. bekämpfte die einseitige Wertschätzung äußerlicher Kirchlichkeit als Hauptursache der kirchlichen Schäden (Rektorsrede de novo evangelio 1624). In dem Rathmannschen Streit (s. d.) war die Rostocker Fakultät die einzige, welche in einem wahrscheinlich von Paul L. verfaßten Gutachten Rathmanns Aufstellungen zwar nicht der Form, aber der Sache nach als unanständig vertrat. — Näheres siehe bei K r a b b e, Kirchl. und wissensch. Leben Rostocks S. 46 ff.; T o l u d, Geist der luth. Theol. S. 153 ff.; akad. Leben II, S. 102 ff.; Lebenszeugen S. 165 ff.

Tarragona. 1. Erzbisthum in Spanien, als Metropolitaniß bereits um 680 in der Geschichte des westgotischen Reiches erwähnt, umfaßt zur Zeit die 6 Suffraganbisbthümer: Barcelona, Gerona (Gerunda), Lerida (Llerda), Tortosa (Dertosa), Urgel, dessen Bischof in Gemeinschaft mit Frankreich die Oberhoheit über die Pyrenäenrepublik Andorra ausübt, und Bich (Ansa, Vique) mit rund 1 1/2 Millionen Seelen.

2. Stadt mit gegen 30000 Einwohnern, Sitz des Erzbischofs (s. o.), hat außer vielen anderen Kirchen eine große Kathedrale im Übergangsstil vom romanischen zum gotischen, von 1120 an erbaut, ein Priesterseminar, eine Normalsschule für Lehrer, sowie reichhaltige Überreste aus der Karthager- und Römerzeit. L. soll der Geburtsort des Pontius Pilatus gewesen sein. Von den in L. abgehaltenen Synoden ist die von 516 besonders wichtig, deren can. 2 und 3 den Klerikern verboten Zins zu nehmen, can. 8 die jährlichen bischöflichen Visitationen oder Sendgerichte (s. d.) besonders einschärfte als alte kirchliche Praxis (*antiquae consuetudinis ordo*) und can. 12 die Ausübung des Spolienrechtes als Diebstahl erklärte. Erwähnt seien noch die Synode von 1234, die den Laien das Bibellesen verbot und die Auslieferung aller romanischen Bibelübersetzungen forderte, die von 1242, die gegen die

Waldeiser, und die von 1591, die gegen das Benefizialunwesen Stellung nahm.

Tarschisch, s. Tarsis.

Tarsis oder **Tarsis**, bez. Tarschisch 1. ein Sohn Javans, 1 Moje 10, 4, der 1 Chron. 1, 7 Tarsisa heißt. — 2. Ein Sohn des Bilhan aus Benjamin, 1 Chron. 8 (7), 10. — 3. Ein persischer Fürst, Esth. 1, 14. — 4. Eine Stadt, Judith 2, 13, mit der Tarsus gemeint ist; ihre Bewohner, die Tarser, werden 2 Makk. 4, 30 erwähnt. — 5. Sehr häufig findet sich endlich dieser Name im Urtext des A. T. und in der revidierten Uebersetzung als Bezeichnung eines fern übers Meer gelegenen Landes, daher von Luther mit den Worten: „aufs Meer“ wiedergegeben Jon. 1, 3; 4, 2; Jes. 66, 19 (Seiden am Meer); Ps. 72, 10 (Könige am Meer); Jer. 10, 9 (auf dem Meer her; hier erscheint Tarsis als Hauptunbort des Silbers, wie Ez. 27, 12 von Eisen, Zinn und Blei, weshalb hier auch (38, 13) seine Kaufleute als reich erscheinen). Besonders Interesse nimmt Tarsis an dem Untergang von Tyrus (Jes. 23, 1. 6. 14) und nach Vers 10 desselben Kapitels gereichte ihm diejer zu einer gewissen Befreiung. Es war demnach L. eine unter der Herrschaft ihrer Mutterstadt stehende Kolonie von Tyrus und allgemein wird es für die von den Griechen *Tarxosós* (Tartessus) genannte, im südlichen Spanien zu suchende phöniciische Kolonie gehalten. Nach Strabo führte schon der Strom Bätis (Guadalquivir) den Namen Tartessus, jedenfalls hieß so das im Süden seines mittleren und unteren Laufes gelegene, mit phöniciischen Ansiedelungen besetzte Land und wohl auch schon der Hauptort desselben, die zwischen den Mündungen des Guadalquivir gelegene Stadt, die aber ziemlich früh untergegangen zu sein scheint. Sie wurde von den Phöniciern auf ihren großen Tarsischiffen (Jes. 2, 16; Ps. 48, 8; s. Urtext) aufgesucht und diente nicht bloß dazu, den Markt von Tyrus mit ihren Erzeugnissen (s. d.) zu bereichern, sondern bildete auch den Ausgangs- und Mittelpunkt für den phöniciischen Handel mit der nord- und westafrikanischen Küste und mit den atlantischen Küsten Europas. — Wegen der besonderen Größe der eigentlichen Tarsischiffe wurde dieser Name auch auf nicht nach Tarsis bestimmte große Handelschiffe übertragen, wie auf die nach Ophir (s. d.) bestimmten Schiffe Salomos und Josaphats (1 Kön. 20, 22; 22, 49 im Urtext). Daß Salomo oder Josaphat selbst, wie es nach 2 Chron. 9, 21 und 20, 36 scheinen könnte, Tarsis als Ziel ins Auge gefaßt haben sollten, ist unwahrscheinlich. Es scheint hier Tarsis im weiteren Sinne einer fernern Gegend gebraucht und somit Luthers Uebersetzung: „auf dem Meer“ zutreffend. — 6. Name eines Edelsteins. 2 Moj. 28, 20; 39, 13; Ez. 1, 16; 10, 9; Hohel. 5, 14; Dan. 10, 6, den Luther mit Türkis übersezt (s. Edelsteine).

Tarsia, s. Tarsis 1.

Tarsis, Stadt in Cilicien (s. d.), die als Besitz der Seleuciden Judith 2, 13 erwähnt wird, wie ihre Bewohner 2 Makk. 4, 30 (s. Tarsis 4), Sitz einer jüdischen Gemeinde, Ge-

burt- und zeitweiliger Wohnort des Apostels Paulus, s. Paulus der Apostel, Bd. V, S. 189 und 191.

Tarische, s. Schild.

Tasobrugiten, eine seit dem 4. Jahrh. erwähnte galatische Sekte, nach Theodoret großtischen, nach Epiphanius montanistischen Charakters, welche Sakramente und äußeres Kirchenwesen insgemein verwarf und über Christus doketisch lehrte. Ihr Name wird hergeleitet von *ταχος*, Nagel, Pfahl, und *δοκρυός*, Nase, weil sie beim Beten zum Reichen des Schweigens die Finger gleich einem Pfahle an die Nase legten oder nach Ps. 140, 3 (Vulgata) in den Mund steckten. Die Sekte bestand trotz Verbois ihrer Zusammenkünfte bis ins 9. Jahrh. Vgl. Meyer und Welte, Bd. 10 S. 643. und Heid, Geich. des Montanismus 1883.

Tasmania, oder Bantiemensland, Australiens südöstliche Insel, nur durch die Baitstraße von der Küste Victorias getrennt, 1642 von dem Holländer Tasman entdeckt, seit 1803 von England besetzt, ein fruchtbares Bergland mit herrlichem Klima und einer Ausdehnung von 1233 Quadratmeilen, war ursprünglich von etwa 6–8000 Eingeborenen bewohnt, die den Australiern sehr nahe standen. Sie waren von schlanker Statur und graulich schwarzer Hautfarbe, wollhaarig und gingen von etlichen Zieraten abgesehen ganz nackt. Ihre Wohnung bestand in elenden Hütten oder hohlen Baumstämmen, die dort einen ungeheuren Durchmesser hatten, ihre Nahrung vorzugsweise aus Fischen und Muscheln. Sie zerfielen in zahlreiche Stämme, verehrten Geister und besaßen einen harmlosen friebfertigen Charakter, ja waren ein „Volk mit Anlage zum Fortschritt“ (Nagel). Aber die Habgier der Weißen war ihr Verderben. Sie wurden auf das grausamste und schonungsloseste von ihnen behandelt und eine Verbrecherkolonie bei ihnen angelegt. Erst 7 Jahre nach der Besitznahme durch England wurde festgestellt, daß auch die Ermordung eines Eingeborenen als strafbar gelten sollte, und als diese endlich sich zu erbittertem Kampfe aufrufen, begannen förmliche Schlächtereien und Menschenjagden und damit eine rapide Abnahme des Volks. Schon 1815 zählte man nur noch 5000 Eingeborene, denen man ungeheuer Weiber und Kinder wegtraubte, 1835 aber nach dem Kriege gar bloß noch 111. 1847 wurden sie auf die nordöstlich von Tasmanien gelegene Flindersinsel deportiert, wo sie 1854 bis auf 16 Seelen zusammenge schmölzen waren. Zuletzt wurde dieser kleine Rest, um das an diesem Volk begangene Unrecht zu sühnen, am Ostler Cove an der Ostseite der Insel angesiedelt und hier unter dem Schutz eines Protector of the Aborigines mit allen Lebensbedürfnissen von der Regierung versehen. Aber alle starben rasch dahin. Dem 1869 in Hobart gestorbenen letzten Tasmanier William Lance (s. Bild s. Nagels Völkertunde, Bd. II, S. 98) folgte 1876 als letzte ihres Stammes überhaupt im Alter von 73 Jahren die Tasmanierin Trucanini. Nicht länger als die Dauer eines Menschenlebens hat der Todeskampf dieses merkwürdigen Volkes gewährt.

Tassilo II. von Bayern, richtiger wohl mit Riezler als Tassilo III. zu bezeichnen, geboren 742 als der Sohn Datilos und Hiltruds, der letzte Agilolfingerherzog Bayerns, 788 abgesetzt, gestorben später. Schon als Vierzehnjähriger kämpfte er im fränkischen Feldzuge gegen den Langobarden Aistulf. Der bekannte Abt Sturm von Fulda brachte ein freundschaftliches Verhältnis Tassilos zu Pipins Sohn Karl zuwege, während vorher Papst Paul I. vergeblich zwischen Bayern und Franken vermittelt hatte. Tassilo vermählte sich mit Liutpirt, Tochter des Langobardenkönigs Desiderius. Von 772 an sorgte Tassilo für eifrige Christianisierung in dem den Slaven wiederentzogenen Kärnten. Klostergründungen gingen reichlich von ihm aus. 777 stiftete er Kloster Kremsmünster, wo der „Tassilofelsch“ (s. d.) sich befindet. Auch sollen Mattise, Chiemsee, Wessobrunn ihm ihre Entstehung verdanken. Von Tassilo berufene Synoden fanden statt zu Nibheim, Dingolfing, Neuding, wobei der Bund zwischen Kirche und Staat befestigt werden sollte. Bald geriet Tassilo mit Karl in schweren Konflikt; u. a. entzog er dem Freisinger Bischof Besigungen, weil dieser mehr zu Karl hielt. Der Papst drohte mit dem Banne. 787 ausdrücklich von Karl abhängig geworden, von Liutpirt aber zum Vertragsbruch verleitet, wird Tassilo ins Kloster St. Goar geschickt, dann nach Zimmeges und Lorsch. Die Sage läßt ihn geblendet werden, worauf er von Engeln zum Altar geleitet worden sei. Litt.: Riezler, Gesch. Bayerns 1893. — Allg. D. B. XXXVII S. 409 ff. W. Anden, II. 2. 4. S. 127 ff.

Tassilofelsch, ein zu Kremsmünster befindlicher, angeblich vom abgesetzten Herzog Tassilo (s. d.) geschenkter Kelsch (um 780). Die vergobete, teilweise von Silbereinlage durchzogene Kupfermasse ist auf ihrer ganzen Oberfläche reich geschmückt. Christus, Evangelisten, Heiligenbrustbilder und Drachengebilde sind angebracht. Der Knauf, teilweise mit kleinen Edelsteinen besetzt, ist durch einen verschiebbaren Kugeling von der Kuppe getrennt. Die Höhe beträgt 9,5 cm. Zum erstenmale trägt hier ein christlicher Kelsch eine Inschrift; sie weist auf den Schenkgeber und seine Gemahlin: Tassilo dux fortis Liutpirc virgo regalis.

Tasso, Torquato, neben Ariost der gefeiertste italienische Dichter des 16. Jahrhunderts, geb. 1544, durchlebte in Begleitung seines aus politischen Gründen aus seiner Heimat Sorrent verbannten Vaters, Bernardo Tasso, eine schöne Jugendzeit. Frühzeitig widmete er sich der Poesie und erwarb sich durch sein Rittergedicht „Rinaldo“ die Zuneigung des Kardinals Luigi von Este. Er nahm seinen dauernden Aufenthalt in Ferrara, wo er bald bei dem Herzog Alfonso sowie bei dessen geistreichen Schwestern, Lucrezia und Eleonore, in hoher Gunst stand. Das Ritterleben mit all seinem blendenden Glanz wirkte auf sein leicht entzündbares Gemüt mächtig ein und begeisterte ihn zu der Idee seines Lebenswerkes, des Epos „Goffredo“, wie anfänglich die Aufschrift lautete, oder „das befreite Jerusalem“. Nachdem sich sein Verhältnis zu

dem Kardinal gelöst, lebte er an dem Hofe des Herzogs Alfons ganz der Poesie und 1575 vollendete er seine Dichtung, ohne dieselbe jedoch schon jetzt der Öffentlichkeit zu übergeben. Während der Jahre 1575—1593 unterwarf er sein Epos, um allen strengen Regeln der Kunst Genüge zu leisten, einer völligen Umarbeitung; allein indem er zu verbessern glaubte, tilgte er fast alles, was seinem Jugendwerk einen eigenartigen Reiz verliehen hatte. Mittlerweile hatte sich auch sein Leben gar traurig gestaltet. Sein unbezähmbarer Subjektivismus, sein schrankenloser, bald himmelhochjauchender, bald in die tiefsten Tiefen der Schwermut sich verkenfender Sinn, seine auf nervöser Basis beruhende Unstetigkeit und Launenhaftigkeit machten ihn tief unglücklich und schließlich am Hofe unmöglich (vgl. Goethes großartiges Seelengemälde „Torquato Tasso“). 1577 steigerte sich seine Gemütskrankheit so, daß er aus Ferrara floh; allein schon 1579 trieb ihn seine Sehnsucht wieder zurück. Am Hofe hatte sich indessen vieles verändert; Tasso fand sich gekränkt, beleidigt, zurückgesetzt, und er unterließ es nicht, seiner tiefen Erregung in scharfen Worten Luft zu machen, was Herzog Alfons veranlaßte, den unglücklichen Dichter als wahnsinnig in dem St. Annenhospital verwahren zu lassen. Allmählich besserte sich dort sein Zustand, es wurde ihm wieder mehr Freiheit gelassen, und 1586 überließ Alfons den mittlerweile berühmt gewordenen Dichter seinem Schwager, dem Herzog Gonzaga von Mantua. Bald regte sich in Tasso neuer Lebensmut, zumal als er in Rom einen Gönner in dem Kardinal Hippolyt Aldobrandini (später Clemens VIII.) fand. Auf dessen Betreiben sollte er im Frühjahr 1595 die feierliche Dichterkrönung auf dem Kapitol empfangen, allein während des vorübergehenden Winters schwand seine Gesundheit mehr und mehr, und er starb bereits am 25. April 1595. — Unter Tassos Dichtungen ist bei weitem am bedeutendsten sein oben erwähntes „Befreites Jerusalem“ (Gerasaleme liberata), welches 1593 völlig umgearbeitet, unter dem Titel „Erobertes Jerusalem“ (Gerasaleme conquistata) erschien. Anknüpfend an die Türkenkriege des 16. Jahrhunderts wollte er in demselben das begeisterte Kreuzzugs-Rittertum in glanzvollem Gewande zur Darstellung bringen. Allein er, der Subjektivist, war kein Epiker; den Hauptgestalten seines Werkes, wie Gottfried, fehlt die natürliche Lebenswärme. Viel glücklicher war er in der Usmalung der frei von seiner Phantasie erschaffenen Episoden und der in ihnen handelnden phantastischen Persönlichkeiten wie namentlich der schönen Zauberin Armida, in denen wir die unmittelbarsten, eigenartigen Schöpfungen seines eigenen reichen Geisteslebens bewundern. Die letzten Ausgaben des italienischen Originals veranstalteten Drelli 1838 und Spagnotti 1895, die besten deutschen Übersetzungen Gries 14. Aufl. 1880 und Stedtfuß 4. Aufl. 1847.

Tasi (Täsi), **Her m.**, der erste Reformationsprediger in Schleswig-Holstein, geb. 1490 in Husum. Als Bilar dafelbst lernte er Schriften

Luthers kennen und ward sofort von ihnen gewonnen. Ein Bürger der Stadt ließ ihm 1522 in seinem Hause eine Kapelle herrichten, in welcher er predigte, der Andrang der Einwohner in Husum war aber so groß, daß er seine Kanzel unter freiem Himmel aufschlagen mußte. 1526 predigte Tasi auch in Flensburg als der erste das Evangelium, beteiligte sich 1528 daf. an der Disputation mit dem Wiedertäufer Melch. Hoffmann, ward 1539—44 Propst von Nordstrand, 1540 auch Kircheninspektor für Husum und unterschrieb als solcher die Kirchenordnung Bugenhagens (1539), um sie dann in Schleswig-Holstein einführen zu helfen. Er starb 1551. Vgl. Krafft, Husumische Kirchenhistorie 1730 S. 102 ff.

Tatian, christlicher Apologet und Gnostiker des 2. Jahrhunderts, in Assyrien geboren, ob syrischer oder griechischer Abstammung, ist zweifelhaft. Griechisch gebildet, hatte er sich eine gründliche Kenntnis der griechischen Literatur angeeignet und war infolge regen religiösen Interesses auch tief in Philosophie, Mythologie und Mythenwissenschaften eingebrungen. Seine nach Wahrheit und Reinheit dürstende Seele erlangte jedoch in den Bildungselementen und in dem religiösen Synkretismus der griechisch-römischen Welt keine Befriedigung. Was er suchte, fand er in der „barbarischen“ Weisheit des Christentums, für welches ihn in entscheidender Weise Justin gewann, dem er um 150 in Rom begegnete. Vorhin ein wandernder Rhetor, ward er als Zuhörer und Verehrer Justins gleich diesem jetzt ein Apologet des Christentums und christlicher Sophist. Bald nach seiner Bekehrung (um 152—53) rechtfertigte er in dem apologetischen *λόγος τοῦ τοῦ λόγου λόγος* seinen Uebertritt. Berührt er sich in dieser Verteidigungsschrift stoßlich des öfteren mit den Apologeten des Justins, so schreibt er doch ganz aus seiner persönlichen Eigenart heraus, die rigoristisch in jeder Beziehung mit dem Alten gebrochen hat. Wie religiös, so hatte er den Bruch auch wissenschaftlich und ästhetisch vollzogen. Auf Seite des Heidentums erblickte er in Mythologie, Gottesdienst, Philosophie und Wandel nichts mehr als Korruption, Hohlheit, Widerspruch und Gemeinheit; in Christentum und Kirche entzündete ihn die schlichte Wahrheit und Wahrschaffigkeit, die Treue, Reinheit und Demut. Im Vordergrund der Wertschätzung des Christentums stand ihm, entsprechend seinem religiösen Ernste, das Heilsgut der Gottesgemeinschaft, das er nach dem allgemeinen Zuge der Zeit allerdings wesentlich logisch vermittelt sah. Aus Gott, der schlechtthin überweltlichen Geistnatur, entspringt zunächst der Logos, der Schöpfer der Weltmaterie wie der alle Geschöpfe belebenden Weltseele (*πνεῦμα ὕλη*) und der Bildner der Kreaturen. Die menschliche Natur war ursprünglich zu enger Vereinigung mit Gott ausgerüstet durch das Bild Gottes, den Heiligen Geist, den Diener des Logos, welcher letzterer im heiligen Geist dem Menschen gewissermaßen hypostatisch einwohnte. In dieser Verbindung mit Gott wurzelte die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit. Durch den Fall, der von himm-

lischen Geistern, die zu Dämonen wurden, ausging, verlor der Mensch seinen seligen, irdisch-überirdischen Wohnort, und die vom Heiligen Geist verlassene Seele sank immer tiefer in das Hölische hinab: zurückblickend ein geringer Rest des Gottesbildes und eine dunkle Sehnsucht nach Gott. Die Rettungsmöglichkeit blieb mit der Willensfreiheit, die, zurechtgewiesen durchs Wort der göttlichen Offenbarung, bewegt von der Sehnsucht der Seele, beflügelt von dem Streben nach Beherrschung des Hylischen, das Band mit dem Heiligen Geiste wieder knüpfen und so die Vereinigung mit Gott wieder erreichen kann. Nach dem Märtyrertode Justins (zwischen 165 und 167) begann Tatian sich der Kirche durch gnostische Lehren zu entfremden; im Jahre 172, wie Eusebius berichtet, führte diese Entfremdung zu völliger Scheidung. Auf seine Abwege geriet Tatian infolge enträtlicher (s. Enkratiten) Schroffheit, die ihn die asketische Richtung bis zur Verwerfung der Ehe, des Wein- und Fleischgenusses neigern ließ. Indem er diese sittlichen Grundsätze metaphysisch zu begründen strebte, verfiel er dualistischen Ideen in der Entgegensetzung von Geist und Materie und in der Trennung des Demiurgen vom Welterschöpfer. Auch Doketismus wird ihm nachgesagt. Die außerkirchliche Wirksamkeit Tatians, die ihm eine besonders angenehme Stellung unter den Enkratiten gab, bewegte sich in Ostirien. Die Christen, in denen seine häretische Entwicklung und seine gnostischen Anschauungen zum Ausdruck kamen, sind verloren gegangen. Noch in Rom verfaßte er das Buch der Probleme (*ἱστορίων προβλημάτων*), in dem er das Undeutliche und Verhüllte der Heiligen Schriften aufwies; sein Schüler Rhodon beabsichtigte, diese Schrift zu widerlegen. Späteren Datums ist das Buch Tatians über die christliche Vollkommenheit (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα κατατισμοῦ*). — Aus der Zeit der östlichen Wirksamkeit stammt die für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons wichtige Arbeit Tatians, das sog. Diatessaron, eine Evangelien-Harmonie, die aus unseren vier Evangelien zusammengestellt war. Ob das Diatessaron in syrischer oder griechischer Sprache abgefaßt ward, ist noch eine Streitfrage; seinem Inhalt nach ist es durch die Forschungen Prof. Th. Zahn im wesentlichen wieder bekannt gegeben. Es beginnt mit dem Prolog des Evangelium Johannis, läßt die Geschlechtsregister des Mariäus und Lukas aus, ebenso alle auf die Abstammung Christi aus dem Samen Davids bezüglichen Stellen. Bis ins 5. Jahrhundert reicht bei den Syrern der kirchliche Gebrauch dieses „Evangeliums der Gemeinften“; dann aber setzten die Bischöfe die allseitige Benutzung des „Evangeliums der Genannten“ durch. Noch im 4. Jahrhundert erhielt Ephraim Syrus (s. d.) einen Kommentar zum Diatessaron. Die Abfassung und die kirchliche Geltung des Diatessaron lassen erkennen, daß zur Zeit Tatians unsere vier Evangelien reiblicher waren und in allgemeiner Anerkennung standen, daß aber der Begriff vom neutestamentlich Kanonischen noch nicht ausgebildet

war. Literatur: Beste Ausgabe von Tatians Oratio ad Graecos v. E. Schwarz, in den Gebhardt-Harnadischen Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 1888. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon, Bd. 1, 1881. A. Harnack, Tatians Diatessaron und Marcions Evangelienkommentar, in Zischr. f. Kirchengesch. Jahrgg. IV. Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrh., Teil 1 die Apologie Tatians, 1878. Daniel, Tatianus der Apologet, 1837. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griech. Philosophie, 1893. Cassels, the diatessaron of Tatian, in The Nineteenth Century 1895, pag. 665—81.

Tatti, s. Sanfiovino 2.

Tau fiel im heiligen Lande oft in so reichlicher Menge nieder, daß er einem gelinden Regen gleich kam, Richt. 6, 38 u. ö. Er ergießt in der heißen Zeit den Regen und wurde deshalb als eine wertvolle Gottesgabe angesehen, 1 Moie 27, 28 u. ö., wie sein Ausbleiben als göttliche Strafe, Hagg. 1, 10 u. ö. So ist er in der Bibel ein vielgebrauchtes und sofort verständliches Gleichnis für allerlei reichlichen Gottessegnen leiblicher und geistlicher Art, Hof. 14, 6 u. ö., mit besonderer Hervorhebung des göttlichen Thuns ohne menschliches Zutun, Mich. 5, 6 u. ö. An der einzigen Stelle, wo er auch Bild des schnellen Dahinschwindens ist, Hof. 13, 3, bringt Luthers Übersetzung das nicht zum Ausdruck (reb. Bibel: „der Tau, der frühmorgens vergeht“).

Taub heißt im häufig gebrauchten Gleichnis der Mensch, der Gottes Wort nicht hören will, Jes. 42, 18 u. ö., und seinerseits wieder Ps. 58, 5 mit einer Gisthänge verglichen wird, die sich dem Einfluß des Reichwunders entzieht. Wie andere Gebrechliche und Schwache wird der Taube unter den besonderen Schutz des Weises gestellt, 3 Mos. 19, 14. Nur im N. T. werden Taubstumme erwähnt, Mark. 7, 32, auch als unter dämonischem Einfluß, Kap. 9, 25.

Taube, als Felsentaube, Jerem. 48, 28 u. ö., wie als Holztaube in Palästina sehr häufig, wurde als einziges geflügeltes Haustier überall auch gezüchtet und zwar in topfartigen Nestern aus Lehm, die an den Häusern oder auch in Menge an turmartigen Taubenschlägen angebracht waren. Die Jes. 60, 8 erwähnten Fenster der Tauben sind die mit Gittern versehenen Luft- und Fluglöcher dieser Türme. Daß man auch weiße und farbige Tauben kannte, beweist Ps. 68, 14, wo von Tauben die Rede ist, die wie Silber und grünliches Gold schimmern. Die Turteltaube, ein Zugvogel, Jer. 8, 7 u. ö., wurde zahlreich gefangen, aber auch als Haustier gezüchtet, woher sich die Benennung Israels als Turteltaube Gottes, Ps. 74, 19, erklärt. Wie stark die Taubenzüchtung betrieben wurde, beweist die Verwendung des Taubenmistes als eines Nahrungsmittels, nach Josephus an Stelle des fehlenden Salzes, in Hungernöten, 2 Kon. 6, 25. In der dichterischen Sprache dient die Taube als Bild der Schnelligkeit,

Ps. 55, 7 u. ö., wie der Furchtsamkeit, Hos. 11, 11, aber auch der Sanftmut und lieblichen Unschuld; so namentlich im Hohenliebe, wo die Geliebte wiederholt als Taube angedeutet wird, Kap. 2, 14 u. ö., und ihre und ebenso des Geliebten Augen mit Taubenaugen verglichen werden, Kap. 1, 15; 5, 12. Dagegen war den Propheten das Gurren der Tauben ein Gleichnis für menschliches Klagen und Seufzen, Jes. 59, 11 u. ö. Im N. T. wird gleichnißweise nur der arglosen Vertraulichkeit der Taube gedacht, Matth. 10, 16. In der Opfergesetzgebung erscheint die Taube mit der Turteltaube wesentlich als das Opfer des Armen, das er an Stelle des nicht vorhandenen eigentlichen Opfertieres darbringt 3 Mos. 5, 7 u. ö., und zwar stets in zwei Exemplaren, weil eins davon die Stelle der zu verbrennenden Fleischstücke des eigentlichen Opfertieres ersetzen mußte. Nur für einige Opfer zum Zwecke der Reinigung waren Tauben allgemein vorgegeschrieben, 3 Mos. 12, 6 u. ö. Doch war der Verbrauch im Tempel groß genug, um ein förmliches Verkaufsgeschäft im Vorhof durch Taubenkrämer zu ermöglichen, Matth. 21, 12 u. ö. Bei der Taufe Jesu diente die Taube als Versinnbildlichung des Geistes Gottes, Matth. 3, 16 und Parallelen, weshalb sie das Sinnbild desselben auch in der christlichen Kunst geblieben ist (s. d. Art. Columba). Doch bezeichnet sie gelegentlich auch Christus selbst oder auf Grabdenkmälern die den Körper verlassene Seele.

Taube, D. Emil Heinr., positiver Unionstheolog, geb. 1819 zu Giebenwerda, trat nach theol. Studien in Halle (Tholud) 1844 ins geistliche Amt, ward 1849 Pfarrer in Unterbarmen, dann auch Superintendent der Eph. Elberfeld-Barmen, 1864 Sup. und Konsistorialrat in Bromberg, 1883 Gen.-Sup. der neugebildeten Provinz Westpreußen, erst in Königsberg, seit 1886 in Danzig, gest. 1892. Unter den Schriften des besonders als Prediger und praktischer Ergeet hochbegabten Mannes sind hervorzuheben: Praktische Auslegung der Psalmen, 5. Aufl. 1897; Gottes Brunnlein hat Wassers die Fülle, Predigten über freie Texte im Anschluß an das Kirchenjahr, 2. Aufl. 1883; Predigten über das 1. Buch Moie, 3. Aufl. 1897.

Taubenhäus, J. Columbarium.

Tauber, Rapar, ein angesehener Wiener Bürger, wurde einer der ersten Märtyrer der Reformation. Während sein Vorleben in völliges Dunkel gehüllt ist, fließen die Nachrichten über seinen Lebensausgang sehr reichlich. Nachdem bis zum Jahre 1524 die evangel. Lehre in Wien ohne Hinderung verflüht worden war, wurde in diesem Jahr, auf Betreiben des Erzherzogs Ferdinand, ein Kegergericht eingesetzt, unter dem Vorsitz des Bischofs, welches als einen der ersten Tauber vor seine Schranken zog. Nach langen Verhandlungen wurde dieser dazu verurteilt, öffentlich, von der Kanzel des Stephansdomes aus, seine „Irrtümer“ zu widerrufen; außerdem sollte er ein ganzes Jahr lang in einem Kerker sein Unrecht bereuen, während seines weiteren Lebens stets ein an sein Oberkleid genähtes Kreuz tragen

und auch noch von der weltlichen Obrigkeit mit einer Geldstrafe belegt werden. Als aber der Tag des Widerrufs erschien, zu dem feierliche Vorbereitungen getroffen waren, verweigerte ihn Tauber mit aller Entschiedenheit, worauf er von neuem in den Kerker gesetzt und nach einer letzten Verhandlung des Kegergerichts der weltlichen Obrigkeit zur Bestrafung übergeben wurde. Am 12. September erlitt er mutig und unerschrocken den Märtyrertod. Ob T., wie eine zeitgenössische Quelle behauptet, in schwerer Anfechtung während der Kerkerhaft einen Selbstmordversuch gemacht, steht dahin, jedenfalls überwand er die ihn bedrohende Verzweiflung und legte in seiner Todesstunde ein gutes Bekenntnis ab, weshalb ihn auch Luther unter die vornehmsten Märtyrer des Evangeliums zählt.

Tauber übersezt Luther 5 Mos. 14, 13 ein Wort, das offenbar verschrieben ist für das 3 Mos. 11, 14 an derselben Stelle stehende, das nach den alten Übersetzungen den Geier bezeichnet.

Taufbecken, s. Taufstein.

Taufbekenntnis (Taufsymbol). Wahrscheinlich schon in der spätpapstlichen Zeit, jedenfalls aber von der ersten Hälfte des 2. chr. Jahrhunderts an wurde den zur Taufe Kommenden ein bestimmt formuliertes Bekenntnis abgefordert. Da nun der Herr befohlen hatte, daß die, welche seine Jünger werden wollten, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes getauft werden sollten, war es ganz natürlich, daß das „Taufbekenntnis“ sich an diesen Befehl anschloß. Das Bedürfnis also, daß der Neubekehrte den Glauben, welcher Vorbedingung der Taufe war (s. den Art. Taufe), vor oder bei Empfang der Taufe bekenne, hat aus der Taufformel das Taufbekenntnis hervorzuwachsen lassen, welches schon in frühchristlicher Zeit eine mehr oder weniger stereotype Form angenommen hat. Dieses Bekenntnis hat sich von Anfang an nicht auf den Wortlaut des Taufmandats beschränkt, sondern sich nach der am nächsten liegenden Richtung hin entwickelt, nämlich in Hinsicht auf die wichtigsten Offenbarungssätze der Trinität. Tertullian führt um 200 unter den Beispielen für kirchliche Bräuche, die allgemein als berechtigt anerkannt seien, auch dies an, daß die Taufkandidaten bei dem Empfang der Taufe auf die an sie gerichteten Fragen ein beträchtliches mehr antworten, als was der Herr im Evangelium, nämlich durch das Gebot der Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, angeordnet habe. Was dem Taufkandidaten und von ihm bezeugt als traditio und redditio symboli wurde, hat, wie jetzt wohl als bewiesen angenommen werden darf, zunächst in Rom eine feste Gestalt gewonnen, und dies sog. alt-römische Symbol muß nach äußeren wie inneren Gründen schon vor dem Jahre 150 entstanden sein. Den Wortlaut desselben siehe in dem Art. „Neurömisches Glaubensbekenntnis“, IV, S. 777.

Dies Symbol hielt die römische Kirche in höchsten Ehren, führte seine Entstehung direkt

auf die 12 Apostel zurück und ließ es von Petrus nach Rom gebracht sein: „es darf dem Symbol nichts entzogen und nichts hinzugefügt werden“ (Ambrosius). Diese Ansicht von dem ursprünglichen Ursprung des Symbols gehört aber erst einer späteren Zeit, wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert an, da die zahlreichen provincialkirchlichen Taufbekenntnisse, die zwar alle von dem altrömischen Symbol abstammen, aber doch zum Teil nicht unerheblich von ihm abweichen, auf eine gewisse Freiheit der Symbolbildung schließen lassen, die später durch die Legende von dem apostolischen Ursprung des Symbols ausgeschlossen wurde. — Wie verhält sich nun zu diesem „altrömischen“ Taufbekenntnis dasjenige Glaubensbekenntnis, welches in unserem lateinischen Konfessionbuch von 1580 unter dem Titel Symbolum Apostolicum als das erste der *Tria symbola catholica seu oecumenica* zu lesen ist und dessen deutsche Übersetzung alle Kinder unserer Kirche aus Luthers Katechismus lernen? Die Beantwortung dieser Frage ist erst neuerdings durch die Untersuchungen ermöglicht, die der sog. Apostolikumsstreit in den Jahren 1892 und 1893 veranlaßt hat, wenigstens das hies obwaltende Dunkel noch bei weitem nicht völlig gelichtet ist. Die Schwierigkeit besteht darin, aufzuklären, wie es geschehen konnte, daß etwa von der Mitte des 8. Jahrhunderts an in der katholischen Kirche das gegenwärtig mit Ausnahme der griechischen Kirche allgemein im kirchlichen Gebrauch befindliche „apostolische Glaubensbekenntnis“ aufkommen konnte, welches in 7 bezw. 8 Punkten von dem altrömischen, so übereinstimmend und heilig gehaltenen Taufbekenntnis abweicht.

Sorgfältige Untersuchungen haben ergeben, daß das apostolische Glaubensbekenntnis in seiner heutigen Gestalt das Taussymbol der iudgallischen Kirche war und zwar nachweisbar um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Von Südgallien zog das Symbol in das Frankenreich ein, weshalb es auch als fränkisches Taufbekenntnis bezeichnet wird, und kam durch die Beziehungen der Karolinger zu Rom in die Welthauptstadt, wurde dort rezipiert und gelangte von Rom aus in alle Länder des Abendlandes, so daß man es seit dem 9. Jahrhundert das *neurömische* Symbol nennen kann.

Wie war solche Verdrängung bezw. Vertauschung des alten Bekenntnisses durch das gallische Taussymbol möglich? Infolge der arrianischen und der damit zusammenhängenden weiteren Lehrscheidungen kam es im 4. Jahrhundert zu der zweiten taufbekenntnisbildenden Epoche der alten Kirche, aus der das nicänische und konstantinopolitanische Symbol (s. die betr. Artikel) hervorgegangen ist. Als nun am Ende des 5. Jahrhunderts der Übergang, welcher arrianische Christen waren, in immer größeren Scharen nach Italien und Rom kamen, sah sich die römische Kirche in die Notwendigkeit versetzt, ihr altes Symbol, welches dem Gegenstand zwischen Orthodoxen und

Arianismus gegenüber neutral war, bei der Taufe aufzugeben und dafür das nicänische, später das Symbol von Konstantinopel in den liturgischen Gebrauch aufzunehmen, um schon bei dem Initialritus ihre abweichende Stellung zu dem Arianismus zum Ausdruck zu bringen und den orthodoxen Glauben zu bekennen. Dabei blieb es zwei bis drei Jahrhunderte hindurch, eine Zeit, die lang genug ist, um es zu erklären, daß das alte Taufbekenntnis aus dem Gedächtnis entschwand, nachdem es im liturgischen Gebrauch fallen gelassen war. Als dann aber in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Gefahr des Arianismus fast ganz überwunden war, verschwand auch das Bedürfnis nach einem Kampf-Bekenntnis in der Taufliturgie; dazu kam, daß das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel immer gespannter wurde, während auf der anderen Seite die römische Kirche in immer größerer Abhängigkeit von dem mächtig aufblühenden Frankenreich und dem großen Frankenkönig geriet. Dadurch waren die Vorbedingungen zu der zweiten Vertauschung des Taufbekenntnisses gegeben. An Stelle des Konstantinopolitanum trat nun nicht das alte Bekenntnis — das war vergessen —, sondern das Symbol, welches die Franken im kirchlichen Gebrauch hatten.

Die Frage, ob das fränkische (gallische) Symbol, das ja ebenso wie alle anderen provincialkirchlichen Taufbekenntnisse eine Tochter des alten römischen Bekenntnisses war, schon bei seiner Rezeption in Rom als mit apostolischer Autorität bekleidet auftrat, oder ob erst später aus die zur Herrschaft gelangte Tochter übertragen wurde, was bei Ambrosius, Rufinus u. a. von dem alten Symbol zu lesen stand, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden, wie denn in dieser ganzen Frage noch recht häufig Kombination und Schlussfolgerung ersehen muß, was an geschichtlich feststehenden Thatsachen fehlt. Vgl. die Art. „Apostolicum“, „regula fidei“, „Symbol“. Literatur außerdem unter den obengenannten Artikeln: Th. Zahn, Das apostolische Symbolum, 2. Aufl. 1893; A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892; Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum 1893.

Taufbrunnen, siehe Baptisterium.

Taufbücher, s. „Kirchenbücher“.

Taufbund siehe die Artikel „Taufe“, „Kinder-taufe“, „Konfirmation“.

Taufe (*baptisma*; baptismus). Nachdem Jesus in seine Herrlichkeit eingegangen war (Joh. 7, 39), findet sich sofort bei den Aposteln und in der gesamten urchristlichen Kirche, der jüden- wie der heidnischchristlichen, als feststehend und allgemein anerkannt, daß die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe zu vollziehen sei. Mtg. 2, 38. 41; 8, 12 f.; 9, 19 u. a.; Röm. 6, 3; 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 27, und der äußere Akt der Taufe wird auch da noch ausdrücklich vorgegeben, wo der weitestehende Gehalt der christlichen Taufe, die Gottesmitteilung, ungeschweizt und ohne Veranlassung in Mtg. 10, 44 ff. 11, 15 f. Diese

Verpflichtung, die Menschen durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen, wird in der evangelischen Überlieferung nicht darauf zurückgeführt, daß auch Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit zwar nicht in eigener Person, aber durch seine Jünger taufte (Joh. 3, 22, 26; 4, 1f.), sondern erst auf die Weisung und den Befehl des Auferstandenen und Herrherrlichten (Mt. 28, 18ff.; Mk. 16, 15f., vgl. den Art. „Taufformel“); hier haben wir die Stiftung der spezifisch christlichen Taufe, während jene eine vorbereitende Bapsttaufe war ähnlich der Johannistaufe (vgl. d. Art.).

Jesus fand nicht bloß vom Täufer her das Symbol der Taufe vor. Waschungen als Sinnbild der Sündenreinigung finden sich nicht bloß auf dem Gebiet der alt. Religion in den lebendigen Illustrationen (*παντιχοι*, cf. 2 Kön. 5, 14; Hebr. 9, 10; 6, 2; Mt. 7, 4; Luk. 11, 38), sondern auch in den heidnischen *lavacra* (cf. Tertull. de bapt. 5). Die Anwendung des reinigenden Elements des Wassers als Sinnbild der Reinigung der Seele von der Befledung durch die Sünde lag nahe. Was Jesus aber als Symbol vorfand, hat er durch seine Einsetzung zum Sakrament (vgl. d. Art.) erhoben; der symbolische Charakter der Handlung ist in dem durch Christi Einsetzung ihr zu teil gewordenen sakramentlichen nicht vernichtet, sondern als in einem höheren aufgehoben und verwahrt.

In dem Taufbefehl bezeichnet Jesus das „Taufen“ (*παντιζειν*) in Verbindung mit dem „Zehren“ (*οἰδαίνειν*) als denjenigen Akt, durch welchen alle Völker zu seinen Jüngern gemacht werden sollen (zu beachten ist jedoch, daß *οἰδαίνειν* hier nicht = *κηρύσσειν* ist; das allgemeine *κηρυγμα* ist die Grundlage und Voraussetzung für das *μαρτυρεῖν* = *μαρτυρίας ποιεῖν* Joh. 4, 1, welches in die beiden Akte des *παντιζειν* und *οἰδαίνειν* zerfällt). Es handelt sich bei dem zu Jüngern (sc. Christi) machen (*μαρτυρεῖν*) nicht um Herstellung eines subjektiven Verhaltens, sondern um die Hineinverlegung in ein objektives Verhältnis, nämlich in die Heilsgemeinschaft zwischen dem Erlöser und den Erlösten; der Initialritus dazu ist nach Jesu Willen und Befehl die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*). Das *ὄνομα*, der Name Gottes, bezeichnet hier, wie überall, von dem *ὄνομα θεοῦ* die Rede ist, den Gott der Heilsoffenbarung (s. d. Art. Name Gottes), und das *παντιζειν* *εἰς* (taufen auf den Namen) gibt das Verhältnis an, welches zufolge der Taufhandlung zwischen dem Täufling und dem *ὄνομα* hergestellt wird. Die mystisch-spekulative Vorstellung von einer realen Einsetzung in die wesenhafte Trinität als die *materia coelestis*, welche mit dem Taufwasser eine reale sakramentliche Einigung eingehe, ist durch den Wortlaut des Taufmandats nicht zu begründen; vielmehr erscheint die Taufe hier als der heilbegründende Akt, mittels dessen das in dem dreifachen *ὄνομα*

ausgedrückte Heilserhältnis Gottes zur Erlösten Menschheit für den einzelnen in Geltung und Wirklichkeit gebracht wird. Demgemäß ist das Verhalten des Menschen in und bei der Taufe ein rein rezeptives oder passives: „die Taufe ist nicht unser, sondern Gottes Werk“ (Luther).

Sobald nun Jesus ein Tausen anordnet, welches nicht allein auf den Namen des Vaters, von dem das Heil seinen Ausgang und Ursprung genommen hat, und nicht nur auf den Namen des Sohnes, der das Heil zustande gebracht hat, zu geschehen habe, sondern auch auf den Namen des Heil. Geistes, der das Heil zueignet und aussteilt, ergibt sich von selbst, daß die apostolische Taufthätigkeit erst nach und auf Grund der Ausgießung des Heil. Geistes zur Ausübung gelangen konnte und also das Taufmandat „auf den Tag der Pfingsten gemeint war“ (Wengel). Erst die außerordentliche Geistes-Taufe zu Pfingsten ermöglichte das *παντιζειν* *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Matth. 3, 11; Mt. 3, 16); nunmehr ist an den Empfang der Taufe die Gabe des Heil. Geistes (*δοῦναι τοῦ ἁγίου πνεύματος* Apg. 2, 38) geknüpft, sofern das Getauftwerden mit Wasser zum exhibitiven medium des Getauftwerdens mit dem Geiste geworden ist. Infolgedessen erscheinen Wassertaufe und Geistesempfang in unmittelbarer Verbindung z. B. Apg. 9, 17; 19, 1—7 cf. 1 Kor. 12, 13; Tit. 3, 5f. Bei Paulus wiegt sonst mehr die Vorstellung vor, daß die Taufe in die Gemeinschaft Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen versetzt z. B. Gal. 3, 27; Kol. 2, 12; Eph. 5, 26f.; Röm. 6, 3f. Dadurch aber, daß die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, reinigt sie von Sünden: das Leben der Sünde schließt ab, das Leben der Gerechtigkeit beginnt, und zwar so, daß die Taufe dieses nicht nur symbolisiert, sondern wirkt. Was es bedeutet, das ist, was es fordert, das wirkt das sacramentum initiationis. In dem der Mensch getauft wird, wird er durch die Reinigung (*παντιζόμενος* 1 Pet. 1, 2) ein Gereinigter *ἁγανισμένος*, cf. Hebr. 10, 22; Apg. 22, 16.

Diese Aussagen über die Wirkung der Taufe gehen aber von der Voraussetzung aus, daß diejenigen, welche glauben, getauft werden cf. Gal. 3, 26f., Mt. 16, 16 und die angeführten Stellen aus der Apostelgeschichte. Eine Reflexion darüber, was die Taufe sei und wirke, wenn der Glaube bei dem Empfänger nicht vorhanden ist, fehlt in den ntl. Schriften. Daraus erklären sich die großen Schwierigkeiten, welche für die Kirche bei der weiteren Entwicklung der Taufpraxis entstanden und sich besonders bei der Kindertaufe fühlbar machten. Man vergl. den Art. Kindertaufe und für das Verhältnis der Taufe zur Wiedergeburt den Art. Wiedergeburt.

Von vornherein abzulehnen ist die Annahme irgend einer Art magischer Wirkung der Taufe; eine solche liegt nicht bloß der apostolischen und urchristlichen, sondern auch der späteren Zeit völlig fern nach dem allgemein gültigen Grundsatz: *qui non plena fide accipiunt baptismum non spiritum sed aquam accipiunt* (Hieron.).

En. in Ps. 77). Auch die hohen Wirkungen, die Augustinus der Taufe zuschreibt (z. B. de nuptiis et concup. I. 33), haben zur Voraussetzung die subjektive Bedingung der Beteuerung (Buße bezw. Glaube), insofern eben der Satz gelangt, daß zwar keine Sündenvergebung ohne Taufe, wohl aber eine Taufe ohne Sündenvergebung möglich ist, sofern eben den Unbeteuerten die Taufe nichts nützt. Soweit in der ältesten Kirche über das Wesen der Taufe an sich gesprochen wird, begnügt sie sich damit, die Taufe als Siegel *σφραγίς* im Gegensatz zum Siegel der Bezeichnung cf. Röm. 4, 11, oder Erleuchtung *φωτισμός* (im Gegensatz zur natürlichen *ζωοια*) hinzustellen. Die fortschreitende Entwicklung der Taufpraxis aber erforderte mit Notwendigkeit eine genaue Formulierung und Bestimmung dessen, was die T. an sich ist und wirkt. Da wurde dann vor allem der Tit. 3, 5 für die Taufe gebrauchte Ausdruck: Was der Wiedergeburt und Erneuerung des Heil. Geistes (*ἡντοῦ ἁγίου πνεύματος ἀποκατάστασις καὶ ἀνακαίνιστος πνεύματος ἀγίου*) von hoher Bedeutung und zugleich das *ἀποθνήσκειν ἑνὶ ὕδατι καὶ πνεύματι* Joh. 3, 3, 5 auf die Wirkung der Taufe bezogen.

In der mittelalterlichen Kirche er scheint als die *res sacramenti* die *renovatio* oder *regeneratio*, aber noch mit der Bedingung des Glaubens (*qui sine fide vel fide accedunt, sacramentum, non rem suscipiunt*, sagt der Lombarde). Thomas nimmt eine zwiefache Wirkung an: 1. die Aufprägung des character indelebilis; 2. die Rechtfertigung oder Wiedergeburt (negativ: Vergebung der Sünden, nämlich der Schuld der Erbsünde, während der *fomes peccati* bleibt, positiv: Empfang der gratia); aber ohne Glauben empfängt man nur den character baptismatis, die iustificatio nur unter der Bedingung des Glaubens. Die Reformatoren schließen sich im wesentlichen der trad. Lehre an, Luther unter besonderer Betonung der objektiven realen Verbindung von Wort und Wasser nach dem augustinischen Satz: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Die Kraft der Taufe ist, daß „sie selig mache“, aber sie fordert den Glauben; „der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttliche Wasser nützlich zu empfangen; ohne Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überdieswänglicher Schatz ist“ (Cat. maj.). Die Conf. Aug. (Art. IX) beschränkte sich auf den Satz: *de baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per baptismum offeratur gratia Dei*... Bedeutend weiter geht die spätere luth. Dogmatik; sie macht zum damit, daß die Taufe das wirksame Mittel der Wiedergeburt und Erneuerung (*medium efficax regenerationis et renovationis*) ist, und sieht in der Taufe nicht nur den religiösen Akt ioteriologischer Erneuerung, sondern auch den materiellen Akt äußerlicher Veränderung. Zwischen der *materia terrestris*, dem Wasser, und der *materia coelestis* (das Wort oder das Blut Christi oder der Heil. Geist oder die Trinität)

findet eine *unio sacramentalis* und zwar *realis* und *exhibitiva* statt, die zur Wirkung hat: die *regeneratio sive renovatio* oder auch *adoptio et imputatio iustitiae Christi*. Im Anschluß daran halten die neueren luth. Dogmatiker wie Thomasius, Martensen, Kahnis, Franke, Luthardt u. a. daran fest, daß die Taufe eine substantielle oder wesenhafte Wiedergeburt bewirke, und erkennen darin die eigentliche *res sacramenti*, das *donum peculiare quiddam*, von dem Luther (*Loci comm. theol.* S. 610f.) spricht. Die Wiedergeburt wird dann als ein religiös-sittlicher bezw. geistlich-physischer Werdprozeß gefaßt, dessen geistliche Erstlinge (*spiritalia primitiae*) in der Taufe mitgeteilt werden; m. a. W.: was die Taufe mitteilt, ist nicht die Wiedergeburt selbst, sondern die Kraft, der Keim zur Wiedergeburt, „der neue Mensch wird in der Taufe der Potenz nach gesetzt“ (Franke). Die Entscheidung darüber, ob diese Anschauung schriftgemäß ist, hängt von der Auffassung des biblischen Begriffs „Wiedergeburt“ ab, dagegen ist als unbedingt schriftwidrig die sog. theosophische Tauflehre abzuweisen, monach sich in der Taufe kraft „mysteriös-schöpferischen Gotteswirkens“ eine dem Charakter der physischen Geburt konforme naturhafte Einzeugung eines wesentlichen göttlichen Lebens in die verborgenen Tiefen des menschlichen geistlichen Lebensbestandes vollziehen soll, was dann schließlich zur Annahme der Erschaffung einer neuen himmlischen Leiblichkeit oder eines Auferstehungsleibes führte.

Diesen Ausartungen gegenüber ist daran festzuhalten, daß die Wiedergeburt zunächst ein rein religiöser Heilsbegriff ist, und wenn die Taufe das Was der Wiedergeburt des heil. Geistes (*gen. auctoris efficientis*) ist, so heißt das nichts anderes, als daß der heil. Geist bei der Taufe die wirkende Ursache der Wiedergeburt ist, d. h. der objektiven Versetzung in den Stand der Kinder Gottes ist (*iustificatio est regeneratio*). Damit ist aber keineswegs jede innere subjektive Wirkung der Taufe geleugnet, dieselbe besteht vielmehr darin, daß in uns, die wir durch die Taufe „in Christus eingeleitet und mit seinem Geist beschenkt“ sind, der heil. Geist den Glauben wirkt, der vor Gott gerecht macht und den neuen, wiedergeborenen Menschen schafft, der „in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott lebt“; denn nicht gründet sich die Taufe auf den Glauben, sondern der Glaube auf die Taufe. Erst weil und nachdem wir getauft sind, haben wir das Recht, dürfen wir es wagen, an den heiligen Gott, dem wir unserer natürlichen Geburt nach als Feinde gegenüberstehen, als unseren Vater zu glauben und haben in solchem von dem heil. Geist, der vornehmsten Aufgabe, gewirkten Glauben Heiligungskraft und Heilsgewißheit (Leben und Seligkeit). Jenes Recht aber ist uns ein für allemal gegeben und bleibt uns auch dann, wenn wir unrein werden und es nicht nutzen, so daß die Taufe der göttliche Grund unseres ganzen Christentums ist, auf den wir uns immer wieder stellen müssen

und getrost stellen können. Vgl. die Artt.: „Gnadenmittel“, „Kegertaufe“, „Kindertaufe“, „Nottaufe“, „Sacrament“. Literatur: Außer den im Text genannten Dogmatikern kommen besonders folgende Spezialarbeiten in Betracht: Höfling, Das Sacrament der Taufe, Erlangen 2. Aufl. 1859, 2 Bde.; Bahr, Die hl. Taufe nach den Einsetzungsworten, Halle 1871; Steig-Hauck in Herzog's RC². XV, S. 218–251; Theod. Harnack in Zöcklers Handbuch, Bd. IV, S. 461–469; in Cremers Wörterbuch die Artikel *ἁγίασμα, βαπτισμός, βαπτίζω, πλημμεσία*; Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. L., Gütersloh 1897. Außerdem vgl. die Literaturangabe unter dem Art. Kindertaufe.

Taufe Christi. Nach „dreißigjähriger Stille auf Erden“ kam Jesus zum Jordan, um sich von seinem prophetischen Herold und Wegbereiter Johannes taufen zu lassen. Es ist das erste Moment der irdischen Geschichte Jesu, dessen alle vier Evangelisten gedenken (Mt. 3, 13–17; Mc. 1, 9–11; Lc. 3, 21–23; Joh. 1, 32–34). Die Johannisstaufe als Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden (*βάπτισμα μετάνοιας εἰς ἁγίων ἀμαρτιών*, vgl. den Art. Joh.=taufe) war bei Jesus, dem schuldlos Reinen (s. den Art. Sündlosigkeit Jesu), von vornherein ausgeschlossen. Andererseits kam Jesus, wie aus sämtlichen Berichten über seine Taufe mehr oder weniger deutlich hervorgeht, bereits mit dem vollen Bewußtsein seiner messianischen Aufgabe zum Täufer, weshalb die Erklärungen abzuweisen sind, welche die Bedeutung dieses Ereignisses darin finden, daß Jesus erst durch die Taufe zur Erkenntnis seines Messiasberufes erwacht sei oder erst infolge der Taufe mit dem Messiasgedanken zu rechnen begonnen habe, ganz zu schweigen von der gnostischen Theorie, daß auf den Menschen Jesus sich erst in der Taufe der Logos herabgelassen habe, um ihn zum Sohne Gottes oder Messias zu machen. Zum Verständnis der Bedeutung der Taufe Christi ist auszugehen von dem Worte: οὗτος γὰρ πρῶτον ἐστὶν ἡμῖν πληροῦσαι πάσας διταλοσύνης Mt. 3, 15 Bar. Danach bezeichnet es Jesus als Pflicht, sich von Johannes taufen zu lassen; indem er sich taufen läßt, unterzieht er sich dem ersten Akt in der vollen Realisation des Gotteswillens, den zu verwirklichen er auf Erden erschienen ist. Nach Gottes Willen ist die Johannisstaufe gleichsam das Portal des Neuen Bundes, durch das jeder, auch der Messias selbst, eingehen muß. Die anderen gehen durch dies Portal als Buß- und Vergebungsbedürftige; das konnte Jesus für seine heilige Person nicht, war also diese Taufe bei ihm eine bloße formalistische Zeremonie? Das wäre sie doch nur, wenn Weiß Recht hätte, der in der Johannisstaufe für Jesum den Abschluß des privaten, persönlichen, den Beginn des öffentlichen Berufslebens nicht entsprechend dem Abschluß des Sündenlebens und dem Beginn des sündenreinen Lebens bei den übrigen. Eine materiale Ähnlichkeit aus dem inneren Wesen der Johannisstaufe heraus ist nur dann

zu gewinnen, wenn man den Charakter der Bußtaufe direkt auf Jesum anwendet, aber als den sühnenden, büßenden Stellvertreter der Menschheit nach 2 Kor. 5, 21. Darauf weist schon Luther hin, wenn er unter Bezugnahme auf Joh. 1, 29 sagt (Erl. Ausg. XIX, S. 65): „Johannes kriegt hier einen Sünder, der keine Sünde für seine Person hat und ist doch der größte Sünder, der aller Welt Sünde hat und trägt, nicht für seine Person, sondern für uns, deren Sünde er trägt, muß er sich taufen lassen zur Vergebung der Sünden.“ Von hier aus ist das richtige Verständnis zu gewinnen: Jesus bekennt seine Gerechtigkeit in der Vollziehung des göttlichen Rathschlusses, dieser aber ist nach Mt. 12, 50; Mt. 10, 38, in den Lebensweg seines Heilandsberufes bis zum Tode stellvertretend einzugehen. Somit ist die Taufe Christi die Todesweihe des Gerechten für die Ungerechtigkeit der Welt und damit die Offenbarung des durch diese That anbrechenden Reiches Gottes (cf. Augustinus, tract. 5 in Joannem cap. 5: *apparuit manifestissime trinitas, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus in columba*). Ist so die Taufe selbst der eine Akt, die eine Seite der Weihe zum Messiaswerke (das neben der oboedientia passiva selbstverständlich die activa mit einschließt), so die göttliche Offenbarung nach der Taufe die andere, gleichsam die Antwort des himmlischen Vaters, der den sich demütig selbstheweißenden Knecht Gottes (Jes. 42, 1 ff.) als den wahren Sohn Gottes anerkennt und ihn für seinen Verus mit dem Geist ohne Maß (Joh. 3, 34) ausrüstet. Dessen wird auch der Täufer nun inne, der Jesum vorher in dieser Eigenschaft als Messias noch nicht erkannt hatte (Joh. 1, 33). Was in der Taufe gelobt war, wird dann in der Veruchung bewährt, und damit hat Jesus definitiv den Weg betreten, der in Gethsemane und auf Golgatha endet. Literatur: Außer den betreffenden Kommentaren, unter denen Kübels Ereget. homilet. Handbuch zum Ev. des Matth. 1889 besonders beachtenswert ist, das Leben Jesu von Weiß und Beshlag, Steinmeyer, Die Epiphanien im Leben Jesu 1880.

Taufengel, s. Taufstein.

Täufergemeinden sind die Vorläufer der Mennoniten oder die Taufgesinnten der Reformationszeit in der Schweiz, in Süddeutschland, in Westfalen und den Niederlanden. Man kann sie in gewisser Hinsicht als die deutschen und niederländischen Vorgänger der englischen Baptisten bezeichnen, obwohl ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden nicht besteht. Vgl. daher die Artikel: Mennoniten, Anabaptisten und Baptisten. Man kann die im Kurfürstentum Saachsen unter Wünzer u. a. hervorgetretenen Anabaptisten noch nicht Täufergemeinden nennen, da sie noch nicht die Wiedertaufe an solchen, die als Kinder schon getauft waren, thatsächlich vollzogen und zur Gemeindebildung schritten. Das geschah erst in der Schweiz auf Anregung der früheren radikaleren Freunde Zwinglis, Balthasar Sub-

maier, Simon Stumpf, Wilhelm Reublin, bes. Ludwig Hezer, H. Dend und Konrad Grebel. Hatte Zwingli das Mystische an der hl. Taufe, insonderheit ihre Bedeutung als Trägerin der göttlichen Gnade gelegnet und ihren Zweck hauptsächlich darin erkannt, daß sie ein notwendiges Kennzeichen des Volkes Gottes sei, so zogen jene die letzten Konsequenzen daraus, verwarfen die Kindertaufe und forderten, daß alle erwachsenen Christen, wenn sie wahre Christen sein wollten, die wahre Taufe von ihnen empfangen sollten. Diese wurde das Kennzeichen ihrer Sekte, die im Gegensatz zu der Mönchserei im Anfange friedlich war. Dieses schweizerische Täufernium wurde in seinem Vaterlande auch das schärfste verfolgt, fand aber dafür in Süddeutschland ein neues Feld seiner Thätigkeit. In vielen Orten entstanden kleinere oder größere Täufergemeinden, namentlich in Augsburg und Nürnberg, ja in Nikolsburg in Böhmen gelangten die Täufer sogar zur Herrschaft. Gar bald aber setzten blutige Verfolgungen ihnen ein Ziel, fast alle ihre Häupter wurden hingerichtet, Balthasar Hubmaier wurde in Wien 1528 verbrannt, Ludwig Hezer 1529 in Kofnitz enthauptet. Leider regte die Verzweiflung über ihre Trübsale die übriggebliebenen süddeutschen Täufer zu Umsturzideen an, die durch den apokalyptischen Schwärmer Melchior Hoffmann geschürt und durch die bekannte Münsterische Nothe in Münster in Westfalen verwirklicht wurden. Und als der dortige Aufstand unter Strömen von Blut i. J. 1535 unterdrückt worden war, wurden die spärlichen Reste durch den Priester Menno Simons zu einer erneuerten Sekte gesammelt, die sich nach diesem Mennoiten genannt hat. — Während früher die Täufer oft als die konsequentesten Söhne der Reformation bezeichnet wurden, ist es nichts Verdienst, der Beurteilung Bahn gemacht zu haben, die schon Luther vertrat, wonach wir in den Täufergemeinden wesentlich eine Fortsetzung der mittelalterlichen Opposition gegen die verweltlichte Kirche zu erblicken haben, wie denn ihre ganze Auffassung des Evangeliums als nova lex, ihre weltflüchtige Ethik und Neigung zur Kontemplation und vor allem ihre Bekämpfung der Rechtfertigungslehre ihre katholischen Wurzeln verrät. „Die Reformation hat nur den Anteil an ihnen, daß die starke religiöse Erregung, die sie dem deutlichen Volke gebracht hat, auch diese religiösen Gedanken neu belebt hat.“

Litteratur: Da eine vollständige Geschichte des Täuferniums wie des ganzen Anabaptismus noch fehlt, so sind wir auf die sehr seltenen Schriften der Wiedertäufer und auf Föhl's Beiträge zur Kirchen- und Reformationsgeschichte des Schweizerlandes 1741, auf Heberle, Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz, Jahrb. f. d. deutsche Theologie III. 225 und die übrigen bei den Art. Anabaptisten und Mennoiten genannten Schriften angewiesen.

Taufform. Im Unterschied von der Taufformel (s. d.) ist nach den altkirchlichen Dogmatikern die Taufform die Aktion der Taufe

selbst und besteht in der Untertauchung oder Bepresung und dem Sprechen der Taufformel. Die eigentliche forma der Taufe war in der ältesten Kirche das dreimalige Untertauchen des Täuflings im fließenden Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes (Tertull.: non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas mergimur). Vorübergehend beschränkte sich die spanische Kirche auf einmalige Untertauchung, um damit ihren dogmatischen Gegensatz zum Arianismus zum Ausdruck zu bringen. War somit das Untertauchen die Regel, so muß doch schon sehr früh auch das Übergießen und Bepresen (perfusio, infusio, aspersio) zulässig gewesen sein, da bereits in der „Lehre der 12 Apostel“ (s. d.) Kap. 7 für den Fall, daß kein zum Untertauchen geeignetes Wasser vorhanden ist, vorgeschrieben wird, das Haupt dreimal mit Wasser zu begießen (*ἐκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τοῖς ὕδασι*). Jedenfalls war bei Kranken diese Form der Taufe allgemein üblich, wenigstens es auch in späterer Zeit nicht an Kirchenlehrern fehlte, die an der Vollgültigkeit dieses „baptismus clinicorum“ zweifelten. Noch Thomas Aqu. hält die immersio für sicherer als die aspersio, wenn auch nicht für de necessitate sacramenti. Erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts und dem Konzil von Ravenna (1311) ist die Bepresung bei der Kindertaufe in die kirchliche Sitte des Abendlandes allgemein aufgenommen, welcher Modus dann von der evangelischen Kirche, die in der Taufform ein Axiom sieht, unbedenklich übernommen wurde, während die griechische Kirche bei der Untertauchung verblieb. (Das Weitere s. unter Taufformel, Taufliturgie bezw. Taufritus.)

Taufformel. Hat der Herr Jesus vor seiner Himmelfahrt mit den Worten, wie sie uns Mt. 28, 19 überliefert sind, befohlen zu taufen, so mußte scheinbar für alle Zukunft der Kirche jeder Zweifel darüber ausgeschlossen sein, welche Formel bei der Taufe anzuwenden sei. Aber bei dieser Annahme überieht man zweierlei: Einmal, daß in der ältesten christlichen Generation auf bestimmte Formeln überaus wenig Wert gelegt wurde; wurde doch nicht einmal das Vaterunser, das der Herr mit einem *ὁὐτως προσεύχεσθε ὑμεῖς* (Matth. 6, 9) seinen Jüngern übergeben hatte, gleichmäßig recitiert, wie die Abweichungen des Iulianischen von dem Matth.bericht beweisen. Sodann aber mißversteht man die Worte der Einsetzung Mt. 28, 19, wenn man meint, Jesus habe sie gesprochen, um eine rituelle Form vorzuschreiben, deren Recitation für den Erfolg und die sacramentale Vollgültigkeit des Taufvollzugs ausschließlich bedingend sei (vgl. den Art. Taufe). Selbst wenn daher aus Stellen wie Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1 Kor. 1, 13. 15; Gal. 3, 27; Röm. 6, 3 bemiesen werden könnte — was aber keineswegs der Fall ist —, daß die von den Aposteln und in der urchristlichen Gemeinde angewandte Vollzugsformel im Widerspruch mit dem Taufbefehl nur auf den Namen Jesu gelauteet habe, würde damit

die historische Unglaubwürdigkeit des Matth.-berichts noch keineswegs bewiesen sein, wie Holzhmann, Scholten, A. d. Harnack u. a. annehmen. Die Möglichkeit, daß in früherer Zeit eine einfachere Formel (*eis ὄνομα τοῦ κυρίου* oder *Ἰησοῦ*) bei der Taufe gebraucht ist, ist bei der erwähnten Gleichgültigkeit gegen alles Formel- und Formenwesen in der ersten geistesmächtigen Zeit der Christenheit ohne weiteres zuzugeben, aber ein Beweis ist aus den angeführten Stellen der Apg. und der Paulin. Briefe schon deshalb nicht zu führen, weil sie ihrer ganzen Art und Anlage nach schlechterdings nicht geeignet sind, noch beabsichtigen können, uns irgendwie Aufschluß über liturgische Formen oder agendariische Formeln zu geben. Dagegen fordert die älteste wirklich agendariische Formel, die hinsichtlich der Taufe überliefert ist, die „Lehre der zwölf Apostel“: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes mit fließendem Wasser“ (Kap. 7, 1: *βαπτίζετε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι*). Also am Anfang des 2. Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo man noch kein Dreieinigkeitsdogma kannte, war die Taufe auf den Namen des dreieinigigen Gottes bereits feststehende kirchliche Ordnung; daß diese Taufformel direkt auf den Uferstandenen zurückzuführen ist, darf durchaus als geschichtlich feststehend gelten. Nachdem schon Euphran das „auf den Namen“ (*εἰς τὸ ὄνομα*) des Taufmandats mit „in nomine“ übersetzt hatte (Tertullian noch: in nomen), wurde die legitime Taufformel in der römischen Kirche: *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Nach dem Sacramentarium des Gelasius (s. Gelasius I.) kann an Stelle der Formel die dreifache Frage *Credis in Deum Patrem etc.*? treten, doch ist die Anwendung der vollen Formel durchaus die Regel, zumal seit Thomas Aquinas, der durch die Auslassung einer Person der Trinität in der Formel die Integrität der Taufe aufgehoben sein läßt. Die Reformatoren übernahmen die römische Taufformel als schriftgemäß (cf. Gerhard de bapt. § 81), nicht aber in dem Sinne, als ob das Aussprechen des Namens des dreieinigigen Gottes bei der Taufhandlung eine zeremoniale geistliche Notwendigkeit und eine theurgische Wirksamkeit damit verbunden sei. Die griechische Kirche setzt hinter die Namen der einzelnen göttlichen Personen in der Taufformel ein *Ἀμήν* ein, weitere Zusätze finden sich in den syrischen Taufliturgien. In der sog. bedingten Taufe (im Falle der Ungewißheit, ob ein Kind getauft ist oder nicht, z. B. bei Findelkindern) ist nach dem römischen Katechismus die konditionale Formel anwendbar: *Si baptizatus es, te non iterum baptizo, si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine Patris etc.* Luther verwirft diese verflauschte Sacramentspendung auf das Entschiedenste, desgleichen ausnahmslos die evangelischen Kirchenordnungen. Vgl. Höfling, Das Sacrament der Taufe, 2. Aufl.

1859 er nimmt in der Frage der bedingten Taufe eine etwas abweichende Stellung ein.

Taufgesinnte, s. d. Art. „Mennoniten“.

Taufkerze. Wie im Orient bei den Neugeborenen das Ungürten der Lenden gebräuchlich war, so im Occident, wahrscheinlich auch auf Grund von Luf. 12, 35, das Tragen einer brennenden Kerze. Bei der Kindertaufe wurde eine solche den Paten als Symbol der Taufe in die Hand gegeben. Die römische Kirche hält dies als wesentliches Symbol um so mehr fest, als die Taufhandlung bei den Alten *φωτισμός*, Sacrament der Erleuchtung, heißt. In manchen Gegenden ist es Brauch, den Erstkommunikanten zur Erinnerung an die Taufkerze eine Kerze vorzutragen zu lassen.

Taufstiefel, siehe Taufstein.

Taufliturgie (Taufritus). Unsere gegenwärtigen (Kinder-) Taufliturgien sind hervorgegangen aus den Taufakten der alten Kirche, den sog. Tauf-Strutinen (s. Katechumenat Bd. III S. 726 a). An Stelle der einfachen Form, in der sich die Taufhandlung in der apostolischen und urchristlichen Zeit vollzog, wurde der Taufritus bald (schon zu Tertullians Zeit) durch mehrere Akte bereichert, welche die Wirkungen der Taufe in bedeutungsvoller Symbolik zur Anschauung brachten. Je größer aber die Zahl der symbolisierenden Akte wurde, desto mehr trat die Taufe selbst in den Hintergrund, wurde geradezu erdrückt durch jene symbolischen Handlungen, auf die man ohne weiteres den Charakter des Sacramentalen, des göttlich Effektiven und Realen übertrug.

Wir haben zu unterscheiden diejenigen Akte, die an den Kompetenten und diejenigen, die von diesen selbst vollzogen wurden (s. „Katechumenat“). Zu den ersteren gehören: die Signation mit dem Zeichen des Kreuzes und die Handauflegung (*χειροθεσία*, *manuum impositio*), der kleine Exorcismus (*exsufflatio* und *insufflatio*) und die Darreichung des Salzes (*datio salis*), endlich der eigentliche Exorcismus (s. d.) und das Hephata (*sacramentum apertionis*), verbunden mit der expositio evangeliorum und der *traditio symboli et orationis dominicae*. Zu der zweiten Gruppe gehören: Das nomen dare, das vorläufige Entfagen und Zujagen, die feierliche *abrenuntiatio* (s. d.) und die *redditio symboli et orationis dominicae*.

Darauf folgt der Taufakt selbst, bestehend in 1. *consecratio fontis* (Aussonderung des Wassers zum sacramentalen Gebrauch); 2. der eigentliche Taufakt (vgl. die Artt. Taufform und Taufmodell); 3. die Salbung oder *Chrismatio* (das *baptisma spirituale*), verbunden mit der Handauflegung (s. die Artt. *Chrisma u. Chrismale*). [Aus der *χειροθεσία* am Schluß der ganzen Handlung entwickelte sich im Mittelalter der selbständige sacramentale Akt der *confirmatio* (s. d. Art. Firmelung und Konfirmation).] Der Täufling war nun *susceptus, fidelis* und erhielt als solcher eine Mischung von Milch und Honig.

lactis et mellis societas), womit das geistige Nanaan, in das er nun eingetreten, bezeichnet werden sollte, und die Gemeinde begrüßte ihn mit dem Friedenskusse als den Jhrigen.

Während des Taufaktes und auch noch einige Zeit nachher bei den gottesdienstlichen Handlungen trugen die Täuflinge weiße Gewänder, im Mittelalter „Westerhemd“ genannt, von vestis.

Der Ort für den Vollzug der Taufe war in altchristlicher Zeit das Atrium im Hause oder in der Basilika; erst im Laufe des 4. Jahrhunderts entstanden in größeren Gemeinden die Taufhäuser (baptisteria, βαπτιστήρια s. Baptisterium), doch wurde schon im frühen Mittelalter die Sitte vorherrschend, innerhalb des Gotteshauses an der Westseite des nördlichen Seitenschiffes den Taufstein (s. d.) aufzustellen.

Was den liturgischen Vollzug der Kindertaufe betrifft, so wurden in der alten Kirche die Kinder in derselben Weise getauft, wie die Erwachsenen. Dies wurde dadurch möglich, daß man an Stelle der unmündigen Kinder die Taufzeugen oder Paten (s. Pate) rebend und handelnd eintreten ließ. Die erste Erwähnung der susceptores findet sich bei Tertull. de bapt. 18.

Luther befiehlt in der 1. Aufl. des Taufbüchleins vom Jahre 1523 die sämtlichen römischen Ceremonien bei, in der 2. Ausgabe vom Jahre 1526 hat er sie mit Ausnahme von Eräuflung, Signation, Exorcismus und Abrenuntiation sämtlich beseitigt. Die weitere Entwicklung siehe unter „Exorcismus“ und „Abrenuntiation“.

In der luth. Kirche enthält die Taufliturgie jedenfalls noch folgende Stücke: 1. Begründung des Taufaktes in den Einsetzungsworten des Herrn, verbunden mit Vermahnung; 2. Gebet; 3. Signation des Kindes mit dem Kreuz, häufig verbunden mit dem eigentlichen Taufakt; 4. das Evangelium von den Kindern Mt. 10; 5. Vaterunser; (6. Votum Davidicum); 7. Recitation des apostolischen Glaubensbekenntnisses; 8. Tauffragen; 9. Taufakt mit dem votum postbaptismale und der Pax; 10. Dankgebet; 11. Segen.

Litteratur: Höfling, Das Sacrament der Taufe, 2. Aufl. 1859; v. Bezold, System der Katechetik Bd. I 1863; Harnack, Katechetik Bd. I 1882; Martensen, Die christliche Taufe und die baptistische Frage 2. Aufl. 1860; Koch, Taufe und Kindertaufe 1887; Althaus, Die lutherische Taufliturgie 1893.

Taufname, s. Name.

Taufpaten, s. Pate.

Taufrede, s. Kasualrede.

Taufregister, s. Kirchenbücher.

Taufstein. In der ältesten Kirche wurde die Taufe in Flüssen oder Bädern vorgenommen, bei dem Fehlen derselben ist notgedrungen jedoch auch die Beprengung angewendet und als vollständiger Taufvollzug erachtet worden, wie die am Jahr 140 entstandene „Lehre der zwölf Apostel“ (s. d.) bezeugt. Seit dem vierten Jahr-

hundert wurde die Taufe in eigenen Taufhäusern vollzogen, welche, in der Nähe der Kirche, aber von ihr abgesondert, in Gestalt einer Rotunde oder eines Achtecks gebaut waren. Später wurden diese Baptisterien (s. d.) den Kirchen angegliedert oder in eine Seitenkapelle (meist in die nördliche) verlegt. In dem Taufsteine erscheint seit dem siebenten Jahrhundert das alte Baptisterium verkleinert in runder oder polygoner Gestalt mit Deckel in Kuppelform. Als jedoch die Stiftung der Nebenaltäre im Mittelalter rasch zunahm und auch die Seitenkapellen kultisch verwendet wurden, fand der Taufstein vielfach seine Stelle links vom westlichen Haupteingange, meist in der Vorhalle. Wurde eine schwer zu bearbeitende Steinart z. B. Granit, benutzt, so blieben die Formen schlicht, zum Teil sogar plump, anders wo das Material bildnerischen Schmuck zuließ. Besonders zeigen die aus Erz gegossenen „Tausen“, niederdeutsch „Döbe“ (auch Döbe) genannt, oft reiche ornamentale Ausgestaltung und künstlerische Gliederung. Wie ehemals die Baptisterien Johannes dem Täufer geweiht waren, zeigen die Bildwerke der Taufsteine dessen Gestalt, die Taufe Christi, alttestamentliche Typen, die Bilder der zwölf Apostel, welche den Taufbefehl empfangen, das Symbol des Heiligen Geistes. An dem Fuße, welcher den Taufkeißel trägt, erscheinen häufig abenteuerliche Tiergestalten, Sinnbilder des überwindenen Heidentums. Das fortgeschreitende Mittelalter fügt dem bildnerischen Schmuck des Taufsteines und des in gotischer Zeit sich reich gliedernden Deckels, nunmehr oft zur Spitze umgebildet, die Gestalten der Maria und zahlreicher Heiligen ein. Die zur Aufnahme des Wassers bestimmte Öffnung ist auch bei Ausgang des Mittelalters noch so groß, daß die Taufe der Kinder durch Untertauchen vollzogen werden kann. Selbst Taufsteine aus dem zweiten Drittel des siebenzehnten Jahrhunderts haben noch dieselben Dimensionen. Als Auflage auf die weiten Öffnungen der Taufsteine wurden in dem Ausgange des Mittelalters Taufbecken benutzt, schwerlich anders als im Winter, wo nachweislich, besonders bei kranken Kindern, angewärmtes Wasser zur Verwendung kam. Solches ließ sich jedoch — am wenigsten in der Eile — in der Masse beschaffen, welche für die Weitung der Taufsteine nötig war. Das für Taufbecken verwendete Material ist meistens Kupfer oder Messing; die Ornamente sind oft getrieben, seltener durch Gravierung hergestellt. Die großen Schalen mit breiter Vertiefung zeigen häufig außer den für Taufsteine hergebrachten Bildwerken das Symbol des Heiligen Geistes, den Heiligen, welchem die Kirche geweiht ist, St. Georg, die Krönung der Maria u. a., später die Arche Noah u. a. m. Auf dem Rande erscheinen vielfach Symbole der Maria, das Einhorn, Zinnbild der unbesiegbaren Empiranzis, die Hindin (Ps. 22, 1; 42, 2), Blattwerk mit Granatapfeln, auf die Beprengung mit dem Blute Christiweisend. Wenn in Lebensgefahr die Taufe im Hause vollzogen werden mußte, mögen Taufbecken dabei zur Verwendung ge-

kommen sein, doch stammen die Nachrichten darüber erst aus später Zeit. Die alten lutherischen Kirchenordnungen halten ernstlich darauf, daß die Kinder „unberzüglich“, also bald nach der Geburt getauft werden und zwar nicht „heimlich oder im Winkel“, sondern „öffentlich in der Kirche“, wenn möglich bei Gelegenheit eines Sonntags- oder Wochentagsgottesdienstes „nach der Kommunion“ oder „nach dem Sermon“ vor der versammelten Gemeinde „in facie ecclesiae“, damit diese „ihrer Taufe tröstlich und ermedlich erinnert werde und für den Täufling mit beten könne“. Infolgedessen begehrt die Braunschw. = Wolfenb. K.D. (vgl. auch Chursächs. Gen.-Art., Cass. K.D., Württemb. K.D., Mömpelg. K.D., Ottheim (s. Otto Heinrich) K.D.), daß die Taufsteine an einen geeigneten ehrlichen Ort, ein Tritt oder zweien in die Höhe gesetzt werden sollten“. Ähnlich sagt die Pomm. K.D.: „De Gintun oder Döptene schölen in aller Parrkerden an wohlgelegenen Derden stan, worbit gelegen is, vor dem Chöre, dat de Predigstool, Altar unde Döpe, Geist, Bloet unde Water (1 Joh. 5) under einander siik Tüchnisse geven unde Christum predigen“. Das „Treden mit einer Klocke“ vor Vollzug einer Taufe soll es möglich machen, daß auch in der Woche „andre frame Christen thom Gebede sich versammelen“. Die Vornahme der Taufe im Hause auch ohne Not wurde jedoch im Gegensatz zu den alten Kirchenordnungen während des sebzehnten Jahrhunderts von den Vornehmen begehrt und erreicht, bürgerte sich im achtzehnten Jahrhundert immer mehr ein und führte zu einer Verkleinerung des Taufbeckens, zumal die Übergießung des Kindes außer Übung gekommen. Dem achtzehnten Jahrhundert gehört auch die Einrichtung an, die Taufschale durch einen an einem Strick frei schwebenden Engel tragen zu lassen. Als der wieder erwachende kirchliche Sinn Verständnis für das historische Gegebene gewann, verschwand der „Taufengel“, und Taufsteine in kirchlichen Formen, ebenso Taufbecken mit biblisch fundierten Ornamenten traten an seine Stelle. Berühmt sind Thorwaldsens beide Taufengel, Bildwerke von hoher Schönheit.

Taufsymbol, f. Taufbekenntnis.

Taufunterricht, f. d. Art. Katechumenat und Konfirmandenunterricht.

Taufverschiebung kam in der alten Kirche häufig vor. Manche, z. B. auch der Kaiser Konstantin, verschoben die Taufe bis zum Sterbebette, damit alle Sünde ihres Lebens durch dieselbe sicher getilgt würde. Die Kirchenväter eiferten dagegen. Gregor von Nyssa schrieb eine eigene Schrift „An die, welche mit der Taufe zögern“, *προς τοὺς ᾠκιστάς εἰς τὸ βάπτισμα*.

Taufzeiten für die Katechumenen waren in der alten Kirche die Osterzeit, besonders der Charismstag (s. Charfreitag etc. und d. Art. Katechumenat und Ostern), Pfingsten und in der morgenländischen Kirche das Epiphaniensfest (s. d.). Durch die Taufe in der Ostervigilie sollte das Getauftwerden auf den Tod Christi zur

Auferstehung mit ihm (Röm. 6, 3 ff.) auch äußerlich symbolisiert werden. Pfingsten als das Fest der Ausgießung des heil. Geistes erinnerte an den heil. Geist als die eigentliche Taufgabe. Das Epiphaniensfest erschien als das Fest der Taufe Christi besonders geeignet als Tauftermin.

Taufzeugen = Paten, s. d.

Taufzwang. Solange der Staat ein ausgesprochen christlicher, der Christenstand die Voraussetzung des Bürgerstandes, der Personenstand der Staatsbürger durch die Taufregister der Kirche beurkundet war, fiel der Eintritt in die kirchliche und in die staatliche Gemeinschaft zusammen, und die Taufe, durch welche jener geschieht, hatte zugleich eine bedeutende bürgerlich-rechtliche Wirkung. Die christlichen Eltern wurden deshalb staatlich gezwungen, ihre Kinder zur Taufe zu stellen. Hatten schon die reformatorischen Kirchenordnungen bestimmt, daß die Kinder alsbald nach ihrer Geburt „am anderen oder dritten Tage“ zu taufen seien, so enthielten auch die Reichsgesetze des 16. Jahrhunderts auf dieses Ziel gerichtete Anordnungen. Die neueren Landesgesetzgebungen aber nahmen den Taufzwang für die Kinder christlicher Eltern gleichfalls in ihre Bestimmungen auf, unter Festsetzung einer längeren oder kürzeren Frist (bis längstens 4 Wochen nach der Geburt z. B. Mecklenburg, Nassau; 6 Wochen: Preußen, Sachsen, Kurhessen) und Androhung polizeilicher Zwangsmassregeln gegen säumige Eltern. Durch die Zivilstandsgesetzgebung der 70er Jahre ist jedoch der staatliche Taufzwang aufgehoben, und die Kirche ist lediglich auf ihre geistlichen bzw. Disziplinarmittel angewiesen, wenn es gilt, Eltern zur Erfüllung ihrer Pflicht, ihren Kindern so bald wie möglich den Segen der Taufe zuzuwenden, anzubahnen. Vgl. „Kirchenbücher“ und „Personenstandsgeß.“

Tauler, Johann, einer der bedeutendsten Prediger deutscher Zunge, war als Sohn eines wohlhabenden Bürgers, der 1304 als Ratsherr und später als Schöffe urkundlich genannt wird, um 1300 in Straßburg geboren. Er trat wohl um das Jahr 1318 dem Dominikanerorden bei, zu dessen Fierden die Begründer der neueren Mystik Theodorich von Freiburg (s. d.) und Meister Eckhart (s. d.) zählten; letzterer war 1312–17 Professor der Theologie an der Provinzialschule des Ordens zu Straßburg. Nach einem achtjährigen Studium in seiner Geburtsstadt siedelte Tauler nach Köln, der Hochschule des Ordens für Deutschland, über, wo er ein dreijähriges theoretisches Studium und ein Jahr praktische Übungen durchzumachen hatte. Daß er auch in Paris studiert habe, wird bezweifelt. Als er nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, fand er seinen Orden in großer Bedrängnis, unter welcher auch er zwei Jahrzehnte schwer zu leiden hatte. Kaiser Ludwig der Bayer war im Kampfe für die Rechte des Reiches von Papst Johann XXII. in den Mann gethan, als Keger erklärt, seiner Würden entsetzt und jedes Gebiet, das ihm fortan gehorchen würde, mit dem Interdikt belegt worden. Viele Geistliche, namentlich die Minoriten, be-

achteten das Interdikt nicht, beschuldigten vielmehr auch den Papst der Kezerei und schwächten so dessen Ansehen. Im Widerspruch dagegen gehörten die Dominikaner, doch auch nicht überall; vor allem waren es die Dominikaner in Straßburg, welche mit der ganzen Stadt grundsätzlich zum Kaiser hielten und zuviel Mitleid mit dem Volke hatten, als daß sie sich entschließen konnten, daselbe ohne Predigt und Sakramente zu lassen. Im Jahre 1339 mußte aber der Konvent das Messlesen einstellen. Dafür vertrieb der Rat diesen aus der Stadt, so daß 3 1/2 Jahre das Kloster leer stand. In solchen Wirren suchten viele edle Seelen ein Asyl, wo sie Gott in ihrer Weise dienen konnten, namentlich in vertrautem Umgang mit ihm, und diese nannten sich „Gottesfreunde“. Einen Mittelpunkt derselben bildete Basel, das zum Kaiser hielt; die Seele dieses Kreises war Heinrich von Nördlingen. Taulers Stellung zum Interdikt wurde keine andere als die seiner Konventbrüder. Ein reicher Bürger Straßburgs, Kulman Merswin (i. d.), ein berühmter Gottesfreund, wählte ihn zum Beichtvater und empfing von demselben während der schweren Konfliktzeit oft das hl. Abendmahl; denn so gut kirchlich Tauler gewesen, als den Kern und „die Säule“ der Kirche sah er die Gottesfreunde an. Er war bereits ein hochgefeierter Prediger und Seelsorger, als er 1350 von einem „Gottesfreund aus dem Oberlande“ aufgesucht und mächtig beeinflusst wurde. Er, der Laie, brachte ihn dahin, um sich mehr in Gott zu versenken und dadurch der Eitelkeit und Ehrsucht ganz ledig zu werden, daß er sich 2 Jahre lang ganz des Predigens und des Studierens enthielt und praktischen Übungen hingab: er habe die Wahrheit bisher gelehrt, begehre sie aber selbst noch zu wenig. Als Tauler 1352 die Kanzel wieder bestieg, predigte er mit neuer Erfahrung und mit der Kraft der Unmittelbarkeit, so daß sein Ansehen noch höher stieg. In den letzten 9 Jahren seines Lebens predigte er auch außerhalb Straßburgs, namentlich mehrere Jahre in der St. Gertrudskapelle zu Köln. In seinen Predigten spielten besonders die von den Gottesfreunden angedrohten Gerichte eine entscheidende Rolle. Während seiner letzten zehnwöchigen Krankheit ließ er sich bei seiner Schwester, einer Nonne des Klosters zu St. Marius in Lünen, nieder. Hier beendete ihn wieder der große Gottesfreund und hielt eingehende Unterredungen mit ihm, besonders über die Aufzeichnungen, welche sich Tauler über seine Begegnungen mit ihm gemacht. Sie einigen sich, daß diese Aufzeichnungen samt fünf Predigten Taulers, welche hinwiederum der Gottesfreund nachgeschrieben, ohne daß des letzteren Name genannt werde, zu Aufzählung und Annehmen anderer veröffentlicht werden sollten, was auch geschah. — Tauler schloß die Augen am 16. Juni 1361 im Gartenlande seiner Schwester und wurde in seinem Kloster zu Straßburg begraben. Der Stein, welcher seine Gruft bedeckte, fand 1824 durch die Protestanten Straßburgs Auffstellung in der ehemaligen Predigerkirche, in welcher der edle Mann einst

seines Zeugenamtes mit so großem Erfolge gewartet. Sein Tod erregte tiefes Leid. Als aber nun die Stadt den Gottesfreund als den Freund ihres geistlichen Vaters ehren wollte, floß dieser, um unerkannt zu bleiben, wieder nach der Schweiz. Viele Predigten und Schriften Taulers (z. B. „Das Buch geistlicher Armut“, auch „Nachfolge des armen Lebens Christi“ genannt) find nicht von ihm. Der Grundgedanke seines gottinnigen Christentums, seiner Mystik ist der, der Welt und dem eigenen Ich abzuscheiden, damit Gott in uns Gestalt gewinne, arm im Geiste zu werden, damit wir reich würden in Gott. Von dem göttlichen Wesen sagt er mit den anderen Mystikern, daß es der göttliche Abgrund, die göttliche Wüste, die stille Einsamkeit sei, die Gottheit, in welcher Gott und alle Dinge in ungeheurer Einheit ruhen. Dies göttliche Wesen fließt aber aus in die Einigkeit der Natur, und in diesem Ausfließen erkennt und schmeckt Gott als Person seine eigene Weisheit und sein Wesen. Ausgehend und doch „innebleibend“ sind Vater, Sohn und Geist. Der Vater, stets wirkend, gebiert in seiner Selbsterkenntnis seinen Sohn, der Sohn spielt vor dem Vater, beide „geistig“ in ausblühender Liebe den Geist als ihre Minne. Das Tiefste im Menschen ist der unergründliche Seelengrund, das Bild Gottes, welches Gott selbst ist und in welchem Gott sich selbst genießt und erkennt. Von diesem Seelengrunde soll die Seele selbst immer mehr „überformt“ werden, so daß der Vater, indem er den Sohn gebiert, dies auch in uns thun kann und wir Gottes Kinder werden. Die selbständige Erfahrung Gottes, der unmittelbare Zusammenschluß mit ihm macht frei von bloßem Autoritätsglauben und einer falschen Gesetzmäßigkeit. Alle Werke und Ordensstände sind wertlos ohne innere Erneuerung, und zu dieser Erneuerung kommt man ohne Verdienst durch den bußfertigen Glauben, der die Gnade ergrift und im Verzicht auf sich selbst Gott alles in allem sein läßt. So durchweht Taulers Predigten ein reformatorischer Geist, und es ist bekannt, wie hoch ihn Luther geschätzt hat. Literatur: K. Schmidt, Joh. Tauler v. Straßburg, Hamb. 1841; Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im 14. u. 15. Jahrh. Leipzig 1893 Bd. III, und in der RG²; Piper, D. Zeugen der Wahrh. Epz. 1874, III. Bd.; Denifle, Taulers Befehle (i. Lu. u. Norich. z. Sprach- und Kulturgesch., Straßb. 1879, Bd. 36; M. Jundt, Les amis de Dieu au 14. siècle. Paris 1879; Denifle, Kritik gegen Jundt, Münch. 1879; Nitsch i. d. Zchr. f. K. G. 1880; Rebbe, Zchr. für luth. Theol. und Kirche 1876, 1878. Hoffmann 1883.

Tamelbecher heißt Jerusalem Sach. 12, 2, insofern die feindlichen Völker durch Verührung mit Israel wie trunken und betäubt in ihr Verderben stürzen sollen.

Tamelkisch ist Jes. 51, 17, 22 Gleichnis für das göttliche Strafgericht, das die Betroffenen wie ein berauschendes Getränk zu völliger Verblendung hinneigen muß.

Tauscher, Joh. Traug. Leberecht, luth.

Geistlicher, geb. 1798, seit 1823 Pastor in Wellersdorf (Kr. Sorau), 1835 suspendiert, weil er den Gebrauch der unierten Agende verweigerte und Kinder schlesischer Lutheraner ohne Dimissoriale taufte. Da aber die Gemeinde auf seine Seite trat, wurde ihm die Sakramentsverwaltung nach der alten Agende gestattet und seine Gemeinde als „lutherisch innerhalb der Landeskirche“ anerkannt. So wieder eingesetzt, erlitt der feste Mann noch gleiche Anfechtung wegen Verweigerung der Trauung eines Geschiedenen. Mäher daß er in seiner Gemeinde in großem Segen wirkte, gründete er eine Vorbereitungsanstalt für das Missionsseminar in Berlin. Im Jahre 1850 ward er Pfarrer in Jettemin bei Stettin und starb 1881 als Emeritus.

Tausen (Tagesön), Hans, der Reformator Dänemarks, ebenso klar, entschieden und derb, aber nicht immer so lauter wie Luther, wurde als armer Bauerssohn 1494 bei Hjerteminde auf Fünen geboren. Hochbegabt in die Kathedralschule zu Odense geschickt, studierte er unermüdet und verdiente sich, wie Luther, einen Teil seines Unterhaltes durch Chor- und Kurrendengesang. 1515 trat er als Mönch in das die Regeln der Augustiner pflegende Johannerkloster zu Antvorskov. Über die Erkenntnis mancher Irrtümer der herrschenden Kirche, der Abscheu vor der in den Klöstern herrschenden Sittenlosigkeit machten in ihm den Wunsch lebendig, Luther kennen zu lernen. Er erwirkte von dem Prior des Klosters die Erlaubnis, nach Deutschland zu ziehen, bekam von dem reichen Kloster die Reisegelder, sollte aber nur Löwen und Köln besuchen. Die dortige scholastische Theologie befriedigte ihn aber nicht, und er ging 1519 heimlich nach Wittenberg, wo er zwei Jahre studierte. Auf der Rückreise nach Dänemark promovierte er in Rostock zum Magister der Philosophie und ward 1521, ohne daß man seine evangelische Gesinnung kannte, mit Vorlesungen an der Universität Kopenhagen betraut. Doch bald rief man ihn, als verdächtig nach Antvorskov zurück, wo er in 2 jähriger Einsamkeit nur einigen Klosterbrüdern sich offenbarend seinen Glauben durch Studien gründete und vertiefte. 1524 bekannte er sich aber öffentlich zu Luthers Lehre in einer Predigt über die Rechtfertigungslehre. Deshalb nach Viborg in Jütland ins Klosterexil geschickt, fand er, mild behandelt, nur umsomehr Anhang, namentlich unter den Bürgern, jo daß die Verfolgung seitens des katholischen Klerus sich abermals erhob. Doch der König Friedrich I. selbst evangelisch gesinnt, schützte ihn und ernannte ihn zu seinem Kaplan (1526), ohne ihn jedoch von Viborg wegzunehmen. Da der Prior ihn aus seinem Hause stieß, nahmen die Bürger sich seiner an und räumten ihm eine städtische Kirche ein, in der er, ein gottbegnadeter Prediger und gewaltiger Redner, unter großem Zulauf predigte. 1529 berief ihn der König als Pfarrer an die Nikolaikirche in Kopenhagen. Der Erfolg seines Wirkens dafelbst war die Vertreibung der Mönche und Nonnen der Minoritenklöster, aber auch ein Silbersturm (Weihnachten 1531), den er zwar zu beschwichtigen suchte, auf dessen Aus-

bruche er aber durch sein heftiges Temperament nicht ohne Schuld war. Da er nach Luthers Vorgang auch evangelische Geistliche zu ordinieren begonnen hatte, so ward die Wut der Gegner aufs äußerste gereizt. Nach Friedrichs I. Tode (1533) wußten sie es durchzusetzen, daß T. im Juli 1533 vor den Magistrat gefordert und aus Seeland und Schonen verbannt wurde; auch in Jütland und Fünen sollte er nicht ohne bischöfliche Erlaubnis predigen und schreiben. Er begab sich nach Bistrup bei Roskilde, erhielt jedoch schon bald, nachdem er sich schriftlich verpflichtet, seine Scheltworte gegen die katholischen Geistlichen mehr zu gebrauchen, die Erlaubnis zur Rückkehr und wirkte nun in großem Segen, bis er 1541 als evangelischer Bischof in Ribe (Ripen) in Jütland installiert wurde, wo er starb.

Seine Bedeutung als Reformator tritt namentlich insofern hervor, als er erstens der Verfasser der Confessio Havnica war, eines aus 43 Glaubensartikeln bestehenden Bekenntnisses, welches er am 9. und 10. Juni 1530 den Ständen des Landes auf dem Reichstag zu Kopenhagen überreichte. Er hatte es im Entwurf verfaßt und mit evangelischen Amtsbrüdern überarbeitet. Es enthält, da die dänischen Theologen die Lorgauer Artikel besaßen, abgesehen von einigen unbedeutenden Verschiedenheiten, die Lehre der Augustana. Nur berücksichtigt es in einfacher, aber scharfer Sprache lediglich die katholische Gegenlehre, nicht auch die reformierte, ohne deshalb namentlich in der Abendmahlslehre derselben irgenwelche Konzessionen zu machen. Zweitens begann er 1535 die hl. Schrift in dänischer Übersetzung herauszugeben, und zwar zunächst die 5 Bücher Mose (s. Skandinavische Bibelübersetzungen Bd. VI, S. 281 a). Drittens hat er die Einführung des Dänischen als Kirchensprache dadurch angebahnt, daß er 1530 die Messe in dänischer Sprache herausgab und in seiner Kopenhagener Gemeinde das Malmber Gesangbuch einführte. Auch werden ihm einige Kirchenlieder zugeschrieben. Viertens hat er auf das evangelische Schulwesen dadurch Einfluß gewonnen, daß er in Kopenhagen die erste evangelische Schule gründete und zu deren Vorsteher dem König gleichfalls einen Schüler Luthers, Jörgen Sandozin, empfahl. Und endlich hat seine, allerdings an Verheißung nichts zu wünschen übrig lassenden Streitschriften, namentlich die gegen den Karmeliterprophet Eliä (s. b.) und gegen den Bischof von Dänse bemerkenswert.

Litt.: Brönlund, Memoria Joh. Tausani 1721. — Rön, Hans Tausens Leben 1757. — Wedel, Hans Tausen i. d. Theol. Zeitschrift Bd. VI und VIII. — Helberg, Die lutherische Kirchenreform in Dänemark 1877. — Dänische Bibliothek I, 1 (sämtlich dän.). — Münter, Kirchengeschichte Dänemarks III. Bd. (Leipzig 1833). — Schäfer, Gesch. von Dänemark IV. Bd. (Gotha 1893). — Von kath. Seite, tendenziös: Schmitt, Joh. Tausen (Köln 1894). Eine völlig befriedigende Biographie über T. steht noch aus.

Tausendjähriges Reich, s. „Chiliasmus“.

Taylor, — I. Annie, Begründerin der Tibetan Pioneer Mission, als Kind reicher Eltern in

London geboren, mit 14 Jahren bekehrt, widmete sich nach Reisen in Deutschland und Italien ganz dem Dienst der Armen und ging als Sendbotin der China-Inland-Mission (s. Taylor, Hudson) nach China, wo sie durch vielfache Verührung mit Tibetanern veranlaßt an der Grenze von Tibet in Sikkim die tibetanische Sprache erlernte, deren Kenntnis sie 1886—87 in einem tibetanischen Kloster zu Kumbun vervollständigte. Von Sikkim trat sie dann auch 1892 nach kurzem Aufenthalt in der Heimat mit einem von ihr geheilten und bekehrten Eingeborenen die gefährliche Reise in das verschlossene Tibet an, ohne aber die Landeshauptstadt Lhasa, von der sie nur 3 Tagereisen entfernt war, zu erreichen. Nach den schmerzlichen Erfahrungen und furchtbaren Abenteuern erreichte sie nach siebenmonatigem Aufenthalt in Tibet wieder die chinesische Grenze und eilte in die Heimat, wo sie Arbeiter für die Mission in Tibet sammelte. Mit 12 Missionaren aus England, Schottland und Skandinavien ging sie 1894 über Dardiching und Sikkim nach Gnatong, 15 km von der Grenze Tibets. Doch schon nach 14 Tagen verließen sie 11 dieser Begleiter, um sich nach Kalimpang zurückzuziehen und mit Sprachstudien beschäftigt auf die Stunde Gottes für Tibet zu warten. Miß Taylor aber bat den Missionar der China-Inland-Mission, Polhill-Turner, an ihrer Statt die Leitung der tibetischen Mission zu übernehmen; doch macht auch er seine weitere Mitarbeit davon abhängig, daß Gott den Weg nach Lhasa aufschließe. Inzwischen hat Miß Taylor sowohl in dem chinesischen Gnatong als in dem 10 km jenseits der tibetischen Grenze gelegenen Natong unter den Soldaten, Viehhirten und Karawanenleuten chinesischer wie tibetischer Nationalität eine geeignete Thätigkeit entfalteter. — 2. Hudson, der glaubensmutige und selbstverleugnende Gründer der China-Inland-Mission, war am 31. Mai 1832 zu Barnsley in Yorkshire geboren als Sohn eines frommen baptistischen Evangelisten, der sich ihn für die Mission in China erbeten, und kam wunderbarerweise, davon gänzlich unabhängig, als 15-jähriger Jüngling nach seiner Bekehrung auch zum Entschluß, als Missionar nach China zu gehen. Zu diesem Zweck begann er das Studium der Medizin und ein Leben größter Abhärtung und Selbstverleugung, so daß er zuletzt, da er jede Bitte um Geld oder auch nur um Auszahlung seines verdienten Gehalts ablehnte und alles nur durchs Gebet erreichen wollte, sich mit einer Kost bescheiden mußte, die ihm auf täglich noch nicht 20 Pfennig belief. 1853 wurde er von der „amerikanischen Missionsgesellschaft“ zum erstenmal nach China gesandt und landete am 1. März 1854 in Suang hai, wo er zu größerer Bekanntheit im Umland und auf Reisen die chinesische Tracht anlegte. Nach verschiedenen, zum Teil sehr gefährvollen Reisen mit dem englisch-presbyterianischen Missionar Burns übte er in der Provinz der Provinz Fietshong Ningbo seinen Wohnsitz auf, übernahm dort 1859, nachdem er schon früher

auf sein Gehalt von der verschuldeten chinesischen Missionsgesellschaft verzichtet hatte, dieselbe gänzlich verlassend, ein Missionskrankenhaus, nutzte aber schon 1860 zur Erholung in die Heimat zurück. Dort suchte er zunächst Gehilfen für sein Krankenhaus, beschäftigte sich mit der Revision und Herausgabe des N. T. im Ningpodialekt und nahm seine medizinischen Studien wieder auf. Aber immermehr legte sich ihm die Not des ganzen chinesischen Reichs aufs Herz, und er erließ zuletzt seinen glühenden Ausruf: „Chinas Nöte und Ansprüche“, in dem er auf das ungeheure Mißverhältnis hinwies, das zwischen der riesigen Bevölkerung Chinas und der verschwindenden Zahl der dort arbeitenden Missionare (noch nicht einmal 100 und dazu nicht gleichmäßig auf das Land verteilt) bestand. Er selbst aber weihte sich am 25. Juni 1865 feierlich Gott zu Diensten der Mission und zwar gerade im Inneren Chinas und bat ihn um 24 geschickte Missionare, 2 für jede der inneren Provinzen und 2 für die Mongolei. Auf Versammlungen suchte er nun für das Werk zu begeistern, das schon durch seine eigentümlichen Grundsätze jede Konkurrenz und Benachteiligung der anderen Gesellschaften ausschließen sollte. Denn abgesehen davon, daß die Auswahl der Mitarbeiter ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sonderkirche erfolgen sollte, wollte man auch ihre geistliche Befähigung allein entscheiden lassen und deshalb auch Leute aus niederen Kreisen und von geringer Bildung, und zwar ohne daß sie erst ein Seminar durchgemacht hätten, ausenden als Laienevangelisten. Nur in China selbst sollten alle 2 Jahre lang ein Vorbereitungs-Institut zur Erlernung der Sprache, Sitten und Gebräuche des Landes und zur Vertiefung ihres geistlichen Lebens besuchen, um dann erst, wenn brauchbar befunden, in die Reihen der jüngeren Missionare aufgenommen zu werden. Endlich sollte niemals direkt um Geld gebeten oder eine Kollekte abgehalten, niemals Schulden gemacht und den Missionaren kein regelmäßiger Gehalt versprochen werden. Ebenso charakteristisch ist auch der Arbeitsplan, der für die neue Gesellschaft aufgestellt wurde. Von Zeit zu Zeit wird nämlich je nach dem zunächst ins Auge gefaßten Bedürfnis eine bestimmte Anzahl von Missionaren festgesetzt, die von Gott erbeten werden sollen, zuerst, wie oben angeführt, 5 für Ningpo, dann 24, dann 18, dann 70, 1886 sogar 100 für das eine nächste Jahr, ja 1890 für die nächsten 5 Jahre 1000. Freilich zeigen schon diese Zahlen, daß hier nicht sowohl eine feste Christianisierung von festen Punkten aus, als eine bloße Proklamation der Heilsbotschaft, eine reine fliegende Evangelisation ins Auge gefaßt war, wie denn Taylor hervorhebt, daß es im Worte Gottes kein Gebot gebe, Missionsstationen zu errichten.

So wurde denn mit der Werbung von Kräften begonnen. Das nötige Geld floß Taylor reichlich zu. Selbst der ganze Passagierraum des Dampfers „Lammermoor“ wurde

seiner aus 22 Personen bestehenden Reisegesellschaft zur Verfügung gestellt und am 26. Mai 1866 segelte sie zur Quargriffnahme des Werkes, dem der Name China-Inland-Mission (s. Bd. I 221 b. 714 b) gegeben war, ab. Kaum angekommen, begann ihre Thätigkeit zunächst in der Provinz Tschefiang und zwar nicht in Ningpo, sondern in der großen Stadt Hangschau, wo schon Januar 1867 eine Kapelle eröffnet werden konnte, zu der große Scharen hinzuströmten. Besonders wichtig war die Eröffnung einer Armenapothek und die Erteilung ärztlichen Rates. Im Mai wurden 6 Besehrte getauft. Besonders widmete man sich der chinesischen Frauenwelt. Von da ging es nun mehr und mehr in das Innere des Landes mit unerbittertem Glaubensmut, gewaltigem Gebetsgeist und wachsendem Erfolg. Nicht der Provinz Tschefiang wurde vor allem die Provinz Schansi ein geeignetes Arbeitsfeld, wo besonders die Hungersnot der Jahre 1877 bis 79 viele Thüren öffnete. Dort hin gingen auch 1885 4 von 7 hochgebildeten jungen Männern, 5 Studenten von Cambridge und 2 Offiziere, die sich der China-Inland-Mission zur Verfügung gestellt hatten. Sie griffen das Werk mit ungeheurer Eifer nach Art der Heilsarmee an und errichteten in 8 Monaten 4 Stationen; doch hatten nicht alle ihre Erfolge Bestand. Grobes haben auch verheiratete und unverheiratete Frauen geleistet. Zur Zeit stehen 671 männliche und weibliche Missionare unter der Leitung Taylors, dem für China in F. W. Stevenson ein 2. Direktor und 10 Missions-superintendenten, je 1 für eine Provinz, zur Seite stehen, während Taylors Freund Berger Missionsdirektor in London wurde. 1896 hatte die Gesellschaft 135 Stationen, 126 Außenstationen, 204 Kapellen, 342 bezahlte und 119 unbezahlte eingeborene Helfer, 5208 Abendmahlsge nossen, 8475 Tausende, 155 organisierte Gemeinden, 11 Volksschulen mit 133 Schülern, 29 Tagesschulen mit 416, 5 Krankenhäuser, 44 Opiumasyle, 12 Arzneivertheilungsstellen — gewiß für einen Zeitraum von 30 Jahren ein großartiger Erfolg, der zugleich beweist, wie zu ihrem eigenen und der Heiden Besten diese Mission über ihre nächste, von dem modernen Schlagwort der „Weltbevangelisation in der gegenwärtigen Generation“ beherrschte Aufgabe bloßer Proklamation der Heilsbotschaft hinausgegangen ist, der aber trotzdem über die großen Gefahren und Zerstörer einer Missionsmethode nicht hinwegtäuschen kann, die in einseitiger Betonung von Matth. 24, 14 über den reichen Inhalt und Umfang des eigentlichen Missionsbefehls hinwegsieht und unter ganz veränderten Verhältnissen die Apostel mechanisch kopiert, auch mit künstlichen Treibereien in der Heimat wie draußen die göttlichen und menschlichen Entwicklungsge setze verkennt und in enthusiastischer Weise die einfachsten Voraussetzungen rechter Missionsarbeit ignoriert. — 3. Jeremia s., geboren 1613 zu Cambridge, erregte durch seine bedeutenden Predigtgaben früh die Aufmerksamkeit des Erzbischofs Laud (s. d.), begleitete König Karl I. als dessen

Kaplan in den Krieg und geriet 1644 für einige Zeit in die Gefangenschaft des Parlamentsheeres. Seiner Freunde Uppingham beraubt, hielt er eine Schule zu Newton Hall, bis er durch seine Verheiratung mit Joanna Bridges, einer natürlichen Tochter des Königs, in eine günstige Lage kam. Nachdem er eine Zeitlang in London in einer Privatkapelle gepredigt hatte, auch hier verschiedenen Verfolgungen seitens der Presbyterianer ausgesetzt, folgte er 1659 einer Einladung nach Irland, wo er 1660 zum Bischof von Down und Connor ernannt wurde und 1667 starb. Er galt für den bedeutendsten englischen Prediger seiner Zeit, verfasste auch dogmatische Werke wie *Unum necessarium* oder *the doctrine and practice of repentance*, worin er die Erbsünde auf die Zurückführung in den Stand der *pura naturalia* reduzierte, und eine *Rassuissit* unter dem Titel *Doctor dubitantium*. Durch seine eigenen Erfahrungen belehrt, trat er als Verteidiger der Gewissensfreiheit auf in *A discourse of the liberty of prophesying*. Als asketischer Schriftsteller hat er durch seine beiden Schriften *The Rule and exercises of holy living* 1650 und *holy dying* 1651 bleibende Bedeutung erlangt. Diese beiden Schriften waren u. a. von Einfluß auf Wesley's Entwicklung, der auch in der Lehre von der Erbsünde von ihm abhängig war. — 4. John, Präsident der Mormonen, s. d. — 5. William, ein methodistischer Erweckungsprediger und Gründer einer Glaubensmission, wurde 1821 in Virginien geboren, früh bekehrt und Mitglied der bischöflichen Methodistengemeinschaft. Schon früh begann er zu predigen und 1848 wurde er als Evangelist nach Kalifornien geschickt, wo er unter den Goldgräbern und Abenteurern, die hier zu Tausenden zusammengeströmt waren, eine große Wirksamkeit hatte und als „Vater Taylor“ weithin bekannt war. Hier erschien auch sein 1. Buch: *Straßenpredigt in San Francisco*, das er dann selbst auf zahlreichen Vortragsreisen an den Mann brachte, so daß er von da an keine Befolgung von seiner Kirche mehr annahm. Er verband eben schon früh mit glühendem Befeckungsseifer eine große Geschäftsgewandtheit, Organisationstalent und vor allem auch Unabhängigkeitsstreben. Von Kalifornien ging Taylor auf 2–3 Jahre nach Australien und 1866 nach Südafrika, wo ihm zahlreiche Befeckungen gelangen, dann über England, Bessindien und Britisch-Guyana 1870 einem dringenden Rufe folgend nach Ostindien, wo er im Süden eine große Erweckung unter allerlei Volk und Konfessionen und Ständen hervorbrachte und die „indische Konferenz“ als besonderen Zweig der bischöflichen Methodistengemeinschaft organisierte, in der von Anfang an alle Ausgaben und Befolgungen nur von den indischen Gemeindegliedern bestritten werden sollten. 1893 hatte sie 2154 Mitglieder, eine große Anzahl von Sonntagsschulen und Kirchen und eine Einnahme von 148 000 M. Schon 1875 verließ er Indien und ging über Kalifornien nach Südamerika, wo seine Erfolge aber nicht so glänzend waren als dort. 1884 aber wählte ihn

die Generalkonferenz der Methodististen in Philadelphia, nicht ohne daß man darin eine ganz besondere Äußerung Gottes erkannte, zum Missionsbischof für Afrika, und er ist trotz seines Alters sofort bereit, nicht nur die Mission in Liberia, die seiner Kirche schon gehörte, zu visitieren und neu zu organisieren, sondern auch womöglich dem ganzen Erdteil das Evangelium zu bringen. Sofort steht ihm ein Plan fest, der an phantastischer Ignorierung der bisherigen Missionsfahrten in Afrika und der eigentümlichen Verhältnisse dieses Erdteils alles bis dahin von sogenannten Glaubensmissionären Geleistete weit in den Schatten stellte und in jedem nüchternen Kenner und Freund der Mission die schwersten Bedenken erwecken mußte. Wollte er doch durch 2 Karawanen, von denen die eine im Westen von Loanda aus und die andere im Osten bei Kilmame einsetzte und in fliegender Eile in das Innere vorrückend eine Station nach der anderen gründen sollte, bis sie sich endlich in der Mitte des Landes trafen, eine Kette von Missionsstationen quer durch Afrika anlegen und dies Riesenunternehmen weder von einer heimatlichen Kirche und Missionsgesellschaft noch auch von heimatlicher organisierter Unterstützung abhängig machen, sondern von vornherein auf Selbstunterhaltung anlegen. Nur die Kosten für Überfahrten und Stationsbauten sollten aus einem heimatlichen festen Fonds bestritten werden. Endlich wollte er als Missionar auch gleich eine Anzahl von Familienvätern mit Frauen und Kindern mitnehmen und wenigstens in den ersten Jahren sich als Predigt- und Schulsprache nur des Englisch bedienen, weshalb er auch eine in dem viel leichter zu lernenden phonetischen Alphabet gedruckte englische Bibel in 1000 Exemplaren nach Afrika abgeben ließ. Die ganze Expedition, zu der sich trotz ihres phantastischen Charakters viele drängten, bestand aus 53 Personen, d. h. 40 Erwachsenen und 13 Kindern, und schiffte sich am 22. Februar 1885 in New York ein. Tahlor selbst war ihr nach Liberia vorausgereist und hatte dort alsbald eine großartige Wirksamkeit entfaltet. Am 18. März 1885 langte die ganze Gesellschaft in Loanda an, der Hauptstadt der Provinz Angola, und erwählte dies zum Ausgangspunkt, von dem möglichst schnell ein Netz von Stationen in das Innere geworfen werden sollte. In der That wurden, wenn auch dieser hüthne Plan bald modifiziert und die Wirksamkeit wesentlich auf die Westküste Afrikas beschränkt werden mußte (die östliche Kolonne ist nie abgegangen), doch bald allein in Angola im Kuansathal 6 Stationen gegründet. Dazu kamen im Lauf der kurzen Zeit noch 7 Stationen am Kongo, 16 Stationen im Kap Palmas-Distrikt von Liberia, von denen nicht weniger als 6 je von einer einzelnstehenden Dame geleitet werden, und 7 im Sinu-Distrikt. Im ganzen zählt diese Glaubensmission jetzt 500 Neubekehrte, was freilich bei dieser Fülle von Stationen und Arbeitern und der auf augenblickliche Gefühlsregung berechneten Thätigkeit ihrer Sendboten weder für sie selbst noch vollends für die Zukunft der Mission in diesen Ländern viel bedeuten will.

Tebach, f. Betah.

Tebalia, ein Sohn des Hossa, ein Thorhüter, 1 Chron. 27 (26), 11.

Tebeth, der zehnte jüdische Monat, Esth. 2, 16, f. Bd. II, S. 536 a.

Tedeum, f. „Ambrosianischer Lobgesang“.

Teelind (Strallind), William, in der Provinz Zeeland geboren, für die juristische Laufbahn bestimmt, aber darauf verzichtend, um sich dem Dienst des Evangeliums zu widmen, gestorben 1629. Er ist der Begründer einer asketisch-pietistischen und dabei streng orthodoxen Richtung reformierter Konfession in Holland. Seine praktische Art, der Weise eines Arndt, Müller, Scriber verwandt, näherte sich später überhaupt dem lutherischen Pietismus. Sein Freund Gisbert Voetius in Utrecht nannte ihn den „weiten, jedoch reformierten Thomas a Kempis“. Außer Voetius war es u. a. auch Amelius in Franeker, der Teelind bei dem Bestreben unterstützte, eine innerliche Gottseligkeit zu erwecken. Teelind hielt dabei für seine Person regelmäßiges Fasten für erforderlich. Den Glauben betonte er als eine „völlige Selbstübergabe an Christus in der Liebe“, wodurch schon auf Erden ein Vorgeschmack des ewigen Lebens erreicht werde. Von seinen zahlreichen Schriften sei genannt Soliloquium, neue Ausg. 1653. Lit.: Heppes, Geschichte des Pietismus etc. 1879, Ritich, Gesch. d. Piet. 1. Bd. 1880. Luthardt, Gesch. d. chr. Eth. II 255 f.

Tefilin, f. Denkmäl und Denzettel.

Tegernsee, romantisch in den oberbayerischen Alpen am Tegernsee gelegenes Dorf mit einer ehemaligen Benediktinerabtei. Dieselbe wurde 736 durch die Brüder Graf Adalbert und Otgar von Wangau gestiftet, 754 eingeweiht und der Tradition nach mit Mönchen aus St. Gallen besetzt. Adalbert ward der erste Abt, Otgar trat als Mönch ein. Zum Klosterheiligen ward Quirin (f. d.) erpöben, dessen Gebeine Papst Zacharias geschenkt haben soll. Die Magyaren verwüsteten das Kloster, Otto II. stellte es 979 wieder her. Auch die folgenden Kaiser schenkten ihm ihre Gunst; Heinrich II. ließ es durch Godehard (f. d.) reformieren. Im 12. Jahrh. wurden die Abte Reichsfürsten, Alexander III. schenkte ihnen das Recht, die bischöfliche Mitra zu tragen. Früh pflegte Tegernsee Kunst u. Wissenschaft, besonders die Schönschreibekunst, unter und seit Gozbert (988–1001) die Glasmalerei und Glodengieberei, unter Rupert (+ 1186) die Freskomalerei. Unter den Inassen thaten sich hervor Fromund (f. d.), Beringer unter Abt Eberhard (+ 1091) als Glasmaler, Sedelius (+ 1562) als asketischer Schriftsteller und Prediger. — Im Jahre 1803 erfolgte die Säkularisation des Klosters: der jüdische Teil ward zum Schloß der Herrscherfamilie eingerichtet, der nördliche zur Bierbrauerei: in der Mitte befindet sich die Stiftskirche. Vgl. Freyberg, Gesch. von L., München 1822.

Tegetmeyer, Ehlvesther, einer der Reformatoren Livlands, gebürtig aus Hamburg, 1520 Kaplan in Rostock und schon hier reformatorisch gesinnt, 1522 in Riga, wohin er sich zur Regu-

lierung des Nachlasses eines verstorbenen Bruders begeben, evangelischer Prediger. Daß er hier bibelstürmerisch aufgetreten, ist nicht beglaubigt. 1525 wurde er vom Rat nach Dorpat berufen, um daselbst die durch Melch. Hoffmann verwirrten kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, was ihm dermaßen gelang, daß ihm 1526 die Städte Riga, Reval und Dorpat die Einrichtung eines gleichmäßigen Kirchenwesens übertrugen. 1542 Oberpastor an der Petrikirche in Dorpat, starb er 1552. Ein Fragment aus seinem Tagebuch befindet sich in den Mittheilungen aus der livländischen Geschichte 1880. XII.

Tegnér, Esajas, Schwedens größter Dichter und kirchlich als Bischof von Werjö nicht ohne Bedeutung, wurde am 13. November 1782 zu Kyrkerud in Wermland geboren. Sein Vater (gleichem Vornamens) war Geistlicher, sein Großvater Bauer. Nach des Vaters frühem Tode wurde der noch nicht zehnjährige Knabe von der ausgezeichneten, geistreichen Mutter, die für die Ausbildung ihrer Söhne keine Mittel hatte, unterrichtet, während seine älteren Brüder ihn in der lateinischen Sprache unterwies. Danach nahm ein „Kronenvoigt“ und Steuereinnnehmer Namens Branting ihn zum Schreiber an. Der Knabe las jedes Buch, dessen er habhaft werden konnte, und machte Gedichte, indem er alles in seinem einsörmigen Leben irgendetwas Merkwürdige besang. Darum meinte der Kronenvoigt, es sei nicht richtig, den Knaben zu behalten, und sandte ihn zu seinem älteren Bruder Lars Gustab, welcher Hauslehrer war, und dessen Brotherr, der Fabrikbesitzer Myhrmann auf Råmen bei Filipstad, die Erlaubnis gab, daß der damals Dreizehnjährige von dem Bruder mit unterrichtet wurde. Von Branting und Myhrmann unterstützt, bezog er im Alter von 17 Jahren die Universität Lund und erlangte nach drei Jahren bei der Magisterpromotion die erste Pensur, worauf er bald Dozent wurde und Vorlesungen in der Poesie hielt. Nachdem er sich 1806 als Adjunkt und Bibliothekar mit der jüngsten Tochter seines Wohlthäters Anna Myhrmann verheiratet hatte, wurde er 1812 ord. Professor, hielt philologische Vorlesungen (griechische Sprache) und erhielt als Gehaltszuschuß ein Präbendepastorat, wurde auch zum Pfarrer ernannt und 1813 ordiniert. Die Studenten waren von ihm begeistert sowohl als akademischem Lehrer wie als Dichter; dazu zog seine geistreiche Persönlichkeit viele in ihren Bannkreis. Sein „Kriegslied für die schottische Landwehr“ 1808 machte ihn in weiteren Kreisen bekannt, sein Gedicht „Svea“ 1811 ward mit dem großen Preise der schwedischen Akademie gekrönt. Gelegenheitsgedichte, die Idylle „Die Abendmahlskinder“, die Romanze „Azel“ und vor allem seine „Fritzhofs Sage“ wurden seiner Landsleute Freude und sind bis heute ihr Stolz. Die Napoleonische Zeit, die Staatsumwälzungen in und außer Schweden, Norwegens Vereinigung mit Schweden, die neue Dynastie auf dem Throne der Wasas, alles dies gab ihm Gelegenheit, in die Kämpfe und Gedanken seiner Zeit einzugreifen und sie mit Sang und Rede zu begleiten. Mitglied der schwedischen Aka-

demie 1818 und in demselben Jahre Doktor der Theologie, wurde er 1824 Bischof von Werjö. Er erfüllte seine Pflicht als Oberhirte seines Bistums in Kirche und Schule mit Treue und Erfolg, trotzdem die Freunde rieten: „Lasse du andere thun, was andere thun können, aber thue du, was kein anderer als du thun kann“. Berühmt wurden auch seine „Schulreden“, von denen einige wie seine Hauptdichtungen ins Deutsche übersezt sind. Als Redner war er hochgeehrt, nur die Thätigkeit im Reichstage, welche er auszuüben hatte, wollte ihm nicht zujagen. Zwar meinten manche, daß seine Persönlichkeit und freiere Geistesrichtung nicht ganz zu dem bischöflichen Amte passe, aber sein Zeitgenosse, der schwedische, auch als geistlicher Liederdichter berühmte Poet Franzén schrieb: „Der ist sehr blind oder sieht wenigstens nichts mehr als die Oberfläche und Schale, welcher nicht eine tiefe Religiosität unter deiner Poesie verborgen findet.“ Früh begann seine Gesundheit zu wanken, 1840 wurde er geisteskrank, jedoch wieder hergestellt, so daß er sein Amt auf einige Zeit wieder verwalten konnte. Seine späteren Gedichte sind matter geworden. Am 2. November 1846 ward er unter einem flammenden Nordlicht vom Schläge getroffen und starb, in und außer Schweden betrauert.

Teuchultschen, einer der wilden Indianerstämme Patagoniens (s. d.), zwischen 3—10000 Seelen stark, geübte Jäger mit Bogen, Schleudern und Wurffugeln, voll ungebändigten Wandertriebs, was die Arbeit der Mission unter ihnen sehr erschwert. Sie wurde daher zuerst so versucht, daß der Missionar (zuerst ein Deutscher Schmid, dann mit ihm zusammen Hunziker) sie auf ihren Reisen begleitete. Dann ließen sich 2 englische Sendboten der „Südamerikanischen Missionsgesellschaft“ in Patagonien oder El Carmen am Südufer des Rio Negro nieder, wo sich ganz in der Nähe ein großes dauerndes Zeltlager der Teuchultschen befindet, die sog. Zeltstadt Toldecia. Einer von ihnen, Dr. Humble, mußte sich diesen durch seine ärztliche Hilfe bald unentbehrlich zu machen und am 13. August 1865 konnte dicht bei der Toldecia die erste Kirche eingeweiht werden. Kurz darauf wurde auch eine Schule eröffnet. Dagegen mußten die anderen versuchsweise unter den Indianern eröffneten Stationen meist wieder aufgegeben werden, und auch in Patagonien ist es noch zu keiner eigentlichen Gemeinde gekommen.

Teiche in unserem Sinne kennt die Bibel nicht; die vielen so bezeichneten Wasseransammlungen waren entweder größere Cisternen, in die an tief gelegenen Orte das Regenwasser besonders reichlich zusammenließ, oder Wasserbeden, die angelegt waren, um teilweise weit hergeleitetes Quellwasser aufzunehmen. Drei solche große Beden befinden sich südwestlich von Bethlehem bei den Ruinen von Etam (s. d.); sie dienten dazu, Trinkwasser für Jerusalem zu sammeln, das in zwei langen Leitungen dahin geführt wurde. Die ältere, jetzt verfallene wird von der Überlieferung

wegen Pred. Sal. 2, 6 auf Salomo zurückgeführt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er wenigstens den obersten der drei Teiche und diese Leitung angelegt hat. Die zweite, jetzt noch bestehende hat nach Josephus Pilatus herstellen lassen. Über die anderen Teiche und Wasserleitungen Jerusalems s. Bd. III, S. 550 b. und die Art. Afsja, Bethesda, Sion 2, Nagel und Siloah. Welchen Wert diese Teiche im ganzen Lande besaßen, beweist auch die Art, wie Dirsbestimmungen mit ihrer Hilfe vorgenommen wurden. So werden besonders erwähnt Teiche bei Gibeon 2 Sam. 2, 13 u. Jerem. 41, 12, bei Hesbon Hohel. 7, 4, bei Samaria 1 Kön. 22, 38. S. auch den Art. Hebron.

Teichmann, Eduard, geboren am 30. Januar 1823 in Badnang, vorgebildet auf den Seminaren zu Schöndal und Tübingen, wurde 1851 Helfer in Göttingen, 1852 Stiftheifer in Stuttgart und rückte dort allmählich in höhere Stellungen auf, bis er 1875 in das arbeitsreiche, nicht leichte Amt eines Stadtdelans berufen wurde, das er bis zu seinem am 21. Oktober 1884 erfolgten Tode bekleidete. In seiner Predigtweise wird die Wahrheit und Wärme der Überzeugung, in seiner Amtsführung die vertrauens-erweckende, zu Rat und Hilfe bereite Seelsorge, in seiner Verwaltung die große Geschäftskennntnis, Gewandtheit und Arbeitsfreudigkeit gerühmt. Der Hebung der Armenfürsorge hat er sich mit segensreichem Erfolge angenommen und den väterländischen wie Reichsgedanken hat er stets treu gepflegt.

Von seinen litterarischen Arbeiten sind zu nennen: Morgen- und Abendgebet, 6. Aufl. 1881; Evangel. Gebetbuch, 2. Aufl. 1880, ein Auszug aus dem vorigen; Beicht- und Abendmahlsbüchlein, 4. Aufl. 1893, von J. Knapp durchgegeben; die Marien des N. T. u. i. w. 2. Aufl. 1863.

Über ihn s. Schwäb. Merkur 1884, Schwäb. Chronik Nr. 251.

Teichmüller, I. D. Ernst, Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Dessau, wurde in Helmsedt (Braunschweig) am 17. Juli 1824 geboren, studierte in Jena und Halle, dort besonders von Tholuck und Zul. Müller angeregt, nahm nach achtjähriger Thätigkeit als Hauslehrer 1856 einen Ruf als Religionslehrer am Gymnasium in Bernburg und Hilfsprediger an, wurde 1860 zugleich Seminardirektor dorthin und bekleidete dieses letztere Amt auch bei, als er 1862 zum zweiten Prediger (Kaplan) am St. Agidien in Bernburg und Pastor in dem benachbarten Dröbel ernannt wurde. 1870 zum Hofprediger, Superintendenten und ersten Prediger an der Schloß- und Stadtkirche zu St. Marien in Dessau berufen, wurde er 1875 zugleich Mitglied der Regierungsabteilung für das Schulwesen (bis 1880), 1877 Oberhofprediger, 1884 Generalsuperintendent, seit 1888 provisorisch und 1889 definitiv mit dem Vorsitz im herzoglichen Konfistorium betraut. 1892 ehrte ihn die Fakultät in Halle mit der Würde eines D. theol. Außer verschiedenen Predigten und Kasualreden ver-

öffentlichte T. Vorträge über: Luther als Reformator, Christentum und Sklaverei, die weibliche Diakonie in der evang. Kirche, den poetischen Wert und die nationale Bedeutung eines guten Gesangbuches u. a. — 2. Gustav, Religionsphilosoph geboren am 19. Nov. 1832 zu Braunschweig, später ord. Professor der Philosophie in Dorpat. In seinem Hauptwerke „Religionsphilosophie“ (1886) will er eine „logische Chemie des religiösen Lebens“ geben, wobei er scharf protestiert gegen „das Coquetieren mit den Entwicklungstheorien“ und gegen „die Subdigungen vor dem Gößen des Positivismus“. Teichmüller will statt dessen einen wahrhaft philosophischen Geist angewandt wissen, der unterscheiden soll zwischen Bewußtsein und Erkenntnisfunktion. Eine neue Metaphysik soll helfen, gegründet auf dem Ich und dem Gottesbewußtsein als den „Quellen des substantiellen Seins“. Er gibt seiner philosophischen Dogmatik drei Teile: I. Grundlegung; Definition und Einteilung der Religionen. II. Projektivische Religionen; Furchtreligion, die Religion der Sünde (Rechtsreligion). III. Pantheistische Religionen.

Teichmüller versteht völlig das durch Christo gegebene, neue, persönliche, lebendige Verhältnis des Christen zu Gott; statt dessen gibt er nur eine „neue Metaphysik“, also durchaus abstrakte Ideenverbindungen. Der Wunderglaube ist für diesen Philosophen etwas Überwundenes, wobei er seltamerweise meint, Wunderglaube entspringe nur der Furchtreligion.

Von anderen Werken Teichmüllers ist zu nennen: „Geschichte des Begriffes der Parusie“, 1873, „Über die Unsterblichkeit der Seele“, 2. Aufl. 1879. „Das Wesen der Liebe“, 1879.

Teiding, eigentlich soviel wie Gerichtsverhandlung oder Rede vor Gericht, von Luther aber Hiob 35, 16; Jerem. 23, 32; Ezech. 22, 28 im Sinne eines losen eiteln Geredes und nichtswürdigen Händel gebraucht; s. auch Narrenteiding.

Teidingsleute kommt in Luthers Übersetzung nur 2 Moj. 21, 22 vor und bedeutet hier Schiedsmänner, Richter, d. h. eigentlich Leute, die eine Streitsache am anberaumten Gerichtstag dingen oder schlichten durch Vergleich.

Tefel (Dan. 5, 25 f.), s. Mene, mene tefel upharzin.

Telaim, s. Telem 1.

Tel Amarnah, Ruinen der Residenz des ägyptischen Königs Amenophis IV., halbwegs zwischen Memphis und Theben in Mittelasien gelegen. Hier wurde im Winter 1887/88 der berühmte Thontafelfund gemacht, der gegenwärtig in den Sammlungen von Berlin, London und Bulak geborgen ist. Die Thontafeln enthalten in assyrischer Sprache und Schrift (Keilschrift) Briefe von bab.-assyrischen und vorderasiatischen Herrschern an den Hof zu Ägypten, besonders an die beiden Pharaonen der 18. Dynastie, Amenophis III. und IV. Der vornehmste Briefsteller ist König Burnaburach von Babylonien, durch welchen wir den Briefwechsel auf die Zeit 1400 v. Chr. und die der Wende des Jahrhunderts zunächst liegenden Jahre mit Be-

stimmtheit datieren können. — Die Amarnah-briefe haben nun nicht sowohl wegen ihres Inhalts, der die Vermählung von asiatischen und ägyptischen Fürstlichkeiten, Tributsendungen, militärische Operationen betrifft, ihr wesentliches Interesse, sondern wegen der merkwürdigen Beziehungen zu Palästina, also zum biblischen Altertum. Durch Palästina und Syrien nahm der Depechenwechsel zwischen den Euphrat- und Niländern seinen Weg; einige der Briefe rühren aus jenen Ländern selbst her. Aus dem vorbezeichneten Zeitraum wußten wir, von den biblischen Berichten abgesehen, über Palästina sehr wenig. Während wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die Annalen Thutmosis III. unterrichtet sind und ebenso später durch die Berichte Rameses II. über die Ereignisse des 14. Jahrhunderts (vgl. das vorzügliche Werk von W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig 1893), klappte zwischen Thutmosis III. und Rameses II. bisher eine Lücke.

Die Briefe ergeben für die Zeit 1400 v. Chr. folgendes authentisch: Die ägyptische Oberherrschaft über Palästina besteht noch dem Namen nach, ist aber spürbar ins Wanken gekommen, seitdem die Hethiter und ihre Verbündeten ihre Herrschaft immer weiter nach Süden und Westen ausdehnen. Mehrere Fürsten im Norden halten es heimlich mit den Hethitern, während sie noch den Pharao ihrer tiefsten Ergebenheit versichern. Andere Fürsten richten deswegen Anklage an den ägyptischen Hof und bitten um thatkräftige Unterstützung, Truppen und Geld. Im Süden droht ein anderer Feind, die Chabiri-Leute, die von namhaften Forschern mit den Hebräern identifiziert werden. In Jerusalem (Uru-salim) residiert Abdi-Chiba (6 Briefe von ihm in Berlin), der es mit Amonophis hielt. — Auch in den Briefen des Buznaburiasch ist von palästinensischen Angelegenheiten die Rede. — Von Städtenamen werden in den Briefen genannt Jerusalem, Gezer, Gath, Akko, (Ako), Byblos, Gaza, Askalon, Lachis, Jazca, Malon, Gath-Rimmon, Megiddo, Thytus, Sidon, Beirut, Sumur (bibl. Zemar). — Für die Kulturgeschichte ist die Thatfache von allergrößter Wichtigkeit, daß damals die babylonische Sprache und Schrift in ganz Vorderasien heimisch war; die kanaanäische Sprache ist in den palästinensischen Briefen durch zahlreiche Glossen vertreten, welche den entsprechenden babylonischen und assyrischen Worten beigezeichnet sind. Diese Rubrikanten der Sprache Kanaans weisen schon für diese Zeit die größte Ähnlichkeit mit dem Hebräischen auf. — Von besonderem Wert namentlich für die Religionsgeschichte, sind die zahlreichen kanaanäischen Personennamen. — Ein Eindringen babyl.-assyrischer Sitten, Vorstellungen und Gebräuche für die älteste Zeit Israels ist durch den äußerst wertvollen Bestand der Telamarnahbriefe wenn nicht bewiesen, so doch wahrscheinlich gemacht, zumal da auch durch das A. T. für die Zeit vor dem Königtum Davids ein reger Verkehr mit den Euphratländern reichlich bezeugt ist. — Zur Literatur

vergl. H. Winkler, der Thontafelfund von Tel Amarnah. H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 nach neuen Quellen.

Telem. 1. eine Stadt in Juda, Jos. 15, 24; höchstwahrscheinlich ist das 1 Sam. 15, 4 genannte Telaim derselbe Ort, dessen Lage ganz unbekannt ist. — 2. Ein Thorhüter, Esr. 10, 24.

Teleologie (von dem griech. *telos* = Ziel, Zweck) ist die Lehre von der Zweckmäßigkeit und zwar speziell von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt. Im Gegensatz zu der sog. mechanischen Anschauungsweise, die sowohl in der Natur wie in der Geschichte den Materialismus zur Konsequenz hat, lehrt die Teleologie in der Welt ein System von Zwecken erkennen; in Natur und Geschichte walten nicht der blinde Zufall, sondern ein planvoller, zielbewußter Wille, nämlich der Wille der zwecksetzenden absoluten Persönlichkeit Gottes. Demgemäß kommt in der Theologie die Teleologie zur Anwendung bei den theoretischen Beweisen für das Dasein Gottes in dem argumentum physico-theologicum und ethico-sive historico-theologicum (s. den Art. Beweis für das Dasein Gottes Bd. I S. 407 a). Ferner hat die Dogmatik unter den spekulativen Argumenten für die Unsterblichkeit einen teleologischen Beweis, auch das argumentum perfectibilitatis genannt (s. d. Art. Unsterblichkeit). Die Teleologie kam besonders durch die Leibniz-Wolffsche Schule zu Ehren und wird für tieferes Nachdenken stets von Wert und Bedeutung sein. Während die mechanische Weltanschauung an „Stoff und Kraft“ hängen bleibt, damit aber in keiner Weise das Fragen und Sehnen des Menschenherzens befriedigen kann, führt die teleologische Anschauungsweise zu dem Gott, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, und lehrt als Weltziel das „Gott alles in allen“ erkennen (1 Kor. 15, 28). Vgl. auch die Artikel Schöpfung, Wunder, Weltregierung.

Telesphorus, ein übrigens ganz unbekannter Mann, der nach dem Papstkalatalog von 127–139 Bischof von Rom gewesen sein und nach späteren Nachrichten die 40tägige Fastenzeit eingeführt haben soll. Eusebius nennt ihn als siebenten römischen Bischof mit schwankender Zeitangabe und berichtet, daß er nach des Zrenaus' Angabe den Märtyrertod gestorben sei. Sein Gedächtnistag ist der 5. Januar und seine Heiligenattribute sind ein Kelm, der über drei Hoften schwebt, und eine Keule.

Teller, 1. D. Abraham, lutherischer Geistlicher und Liederdichter, geb. 1609 in Wurzen, nach theolog. Studien in Leipzig und Wittenberg Rektor der Thomasschule in Leipzig, kurz darauf Diaconus, 1657 Pfarrer an der Thomaskirche, gest. 1658. Von seinen glaubensinnigen Liedern sind „Auf dich, Herr Jesu Christ“ (Aktrostichon auf seinen Namen) und „Das ist je gewißlich wahr“ (Aktrostichon auf den Namen seiner Gattin Dorethea, geb. Bierling) in verschiedene Gesangbücher übergegangen. — 2. D. Romanus, geb. 1703 in Leipzig, 1730–32 Diaconus in Merseburg, 1737 an der Thomask-

Kirche in Leipzig, 1738 außerord., 1740 ord. Professor der Theologie, das Jahr nachher Pfarver an der Thomaskirche, später auch Konistorialassessor, seit. 1750, Hauptverfasser des latitudinarischen sog. „Englischen Bibelwerks“. Vgl. hierzu Bd. I, S. 438b. — 3. D. Wilh. Abrah., einer der vornehmsten Theologen der Aufklärung, Sohn des Vorigen, geb. 1734 in Leipzig, nach Absolvierung seiner Studien daj. 1755 Katechet an der Peterskirche, 1760 Sonntagsprediger an der Nikolaikirche, mit 27 Jahren (1761) bereits Gen.-Sup. und ord. Professor der Theologie in Helmstedt. Hier schrieb er 1764 sein ebenso unbiblisches wie unkirchliches „Lehrbuch des christlichen Glaubens“. Während dasselbe in Sachfen konfisziert, in Braunschweig sein Verfasser nur durch das Dazwischentreten des Abtes Jerusalem mit der Abiegung verschont wurde, betief ihn Friedrich II. 1767 als Oberkonistorialrat und Propst nach Cöln an der Spree. Nun konnte er seiner Neologie die Zügel schießen lassen. Besonders nachhaltig wirkte er hierfür durch sein „Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre“ 1772 (6. Aufl. 1806), diese Hauptfundgrube der rationalistisch verwässerten Sprache und der Fälschung biblischer Begriffe für die ganze Aufklärungszeit (s. V. Heitling = Ausbesserung; Niederegebur = Entschluß, ein anderes Leben zu führen. Dann kam das Wöllnersche Religionsedikt von 1788. Erst agitierte T. unter der Hand dagegen, dann aber trat er offen mit der Schrift „Die Religion der Vollkommenen“ (1792) hervor, erklärte darin den Offenbarungsgehalt für ein irdisches und zeitliches Naturprodukt, das je länger je mehr abzustreifen sei, und verlangte, daß die Religion in die Moral aufzugehen habe. Die Regierung ließ das Buch ungerügt. Als T. aber für den christusleugnerischen Prediger Schulz in Wiedelsdorf ein günstiges Votum abgab und das Kammergericht auf Grund desselben zur Freisprechung des Angeklagten gelangte, wurde er auf 3 Monate vom Amte suspendiert und sein Gehalt an das Jrenhaus abgelieiert. Entsprechend seiner tellerflachen Theologie verhielt er sich auch gegenüber den aufklärerischen Berliner Juden. Einige von diesen richteten 1798 ein „Send schreiben“ an ihn, worin sie Aufnahme in die christliche Kirche forderten, „ohne den ungläublichen Lehrlagen des Christentums, welche die Seele erniedrigen, zuzustimmen“. Ein Minimum von Bekenntnis, antwortete er hierauf, könne er ihnen „leider“ nicht eriparen; aber die Taufe im Sinne der Kirche verlangte er nicht, sondern versprach, die Petenten mit der Formel: Ich taufe dich auf das Bekenntnis Christi, des Stiflers einer geistigeren und erfreuernden Religion, als die Gemeinde, zu welcher du gehörtest, zu taufen, worauf sich der ärgerliche Handel zerlief. Als Mitglied der Akademie hielt T. 1802 seinem Gmner Wöllner noch die Gedächtnisrede und starb 1804. Als Prediger hat er weniger geschabet, da er seiner unverständlichen Aussprache wegen nicht eben gehört wurde. Um so nachhaltiger wirkte außer dem erwähnten „Wörterbuch“ das von ihm herausgegebene „Magazin für Prediger“

1792 ff. Auch an der Verwässerung des neuen preukischen Gesangbuchs war er mit Diterich (s. d.) beteiligt. Seine zahlreichen Schriften bei G. Döring, Kanzelredner. Vgl. Nicolai, Gedächtnisschrift auf T. 1807 und Tscholud in NE².

Tellier, Le, Michael, der berüchtigte Weichtvater Ludwigs XIV., geb. 1643 in der Normandie, 1661 Jesuit, später wegen seiner Streiftfertigkeit Ordensprovinzial, 1709 Weichtvater des Königs, auf den er zu Gunsten der Jesuiten und zum Verderben der Jansenisten einen mächtigen Einfluß ausübte, nach dem Tode seines Herrn vom Hofe entfernt und zuerst nach Amiens, dann nach La Fleche verwiesen, wo er 1719 starb. Er schrieb eine Verteidigung der chinesischen Jesuitenmission, mehrere Streitschriften gegen de Sacis (s. d.) Bibelübersetzung, während er selbst sich an der von Bouhours (s. d.) beteiligte, unter dem Pseudonym Dumas eine Histoire des cinq propositions de Jansenius und suchte endlich 1705 Quésnel (s. d.) als Rebellen und Keger zu brandmarken. Das Verdammungsurteil über Quésnels Bearbeitung des N. T. in der Bulle Unigenitus ist hauptsächlich auf seine Einwirkung zurückzuführen.

Tellschow, Wilh., Dichter des Ehestandsliedes „Von Fleisch und Bein aus Adams Leib“. Personalien unbekannt.

Telugu, ein ostindisches Volk, vornehmlich in der Madraspräsidentschaft, mit dravidischer wenn auch weniger als das Tamulische entwickelten Sprache, das unter seinen 39 331 102 Seelen 32 Millionen Hindus, 2½ Millionen Mohammedaner und 1540 179 Christen zählt. Doch reden von dieser Gesamtbevölkerung des zur Madraspräsidentschaft gehörigen Telugulandes, in dem es 73 verschiedene Sprachen gibt, nur etwa 12½ Millionen das eigentliche Telugu oder Telinga, wozu dann noch etwa 7 Millionen in den angrenzenden Gebieten kommen. Das Telugugebiet reicht nämlich nur von dem noch zu Orissa gehörigen Verhampur bis zehn Stunden nördlich von Madras, seine Sprache aber erstreckt sich auch noch nach Osten bis zu der Mithälfte des Reiches von Haiderabad. Die Phhysiognomie des Volkes ist wie bei den Tamulen wesentlich hinduistischer Natur. Auch hier findet sich unter der Decke des herrschenden Brahmanismus noch alter Dämonendienst, besonders unter dem niedrigsten Teile der Bevölkerung, die auch wie bei den Tamulen in zahllose Kasten zerfällt (man zählt deren über 19 000), den sogenannten „Mala“, den Varias der Telugu, die in ihren eigenen Dörfern, aller Willfür ihrer Herren ausgesetzt, in Schmutz und Unwissenheit dahingleben und ihrerseits wieder auf die unter ihnen stehenden „Madiga“ mit tiefer Verachtung herabsehen. Auch hier bildet die Kaste ein ernstes Hindernis für die Missionsarbeit, namentlich unten den höheren Ständen, und obwohl sämtliche hier wirkenden Missionsgesellschaften den völligen Bruch mit der Kaste verlangen, ist es noch nirgends im vollen Sinne des Wortes zu diesem Erfolge gekommen.

Das Telugugebiet ist zur Zeit das frucht-

barste unter allen indischen Missionsfeldern. Vor allem haben die Malas und Madigas sich dem Christentum in großen Scharen zugewendet. Schon der Tamulenmissionar Benjamin Schulze (f. Schulze 1.) hatte die Erlernung des Telugu begonnen, um den seine Schule besuchenden Kindern der ziemlich zahlreichen Telugubevölkerung von Madras näherzukommen. Er überlegte sogar das M. T. in diese Sprache (1727) und taufte 17 Personen. Doch eine eigentliche Missionsarbeit begann erst 1805 durch die Londoner Mission, die im Jahr darauf die Station Wisthapatnam gründete, aber zunächst trotz Schule und einer durch die Missionare Desgranges und Gordon seit 1812 unternommenen guten Bibelübersetzung keine sonderlichen Erfolge erzielte. 1835 machte sie dort neue Anstrengungen, gründete eine höhere Schule und 1840 eine Druderei, doch war ihr nicht auf diesem nordwestlichen Teil des Telugulandes, sondern im Süden auf den Stationen Guiti und Kaddapa eine reiche Ernte, besonders unter den Malas, beschieden, so daß sie jetzt 13300 Christen zählt. 1893 wurde in Guiti ein für die weitere Missionsarbeit sehr wichtiges Seminar für Katecheten und Lehrer eröffnet. Gleichfalls im Süden arbeitet seit 1854 mit großem Erfolg die Ausbreitungsgesellschaft (neben 7136 Mitgliedern 3926 Katechumenen) und seit 1840 die amerikanischen Baptisten. Sie begannen zunächst ohne jeden Erfolg in Nellur und wollten 1853 ihre Arbeit wieder einstellen. Da begann eine Bewegung unter den niederen Kasten, die durch eine furchtbare Hungersnot und die dabei bewiesene großartige Liebesthätigkeit der heimatischen Missionsgemeinde noch sehr gefördert wurde. Es entstand besonders in Angol ein solcher Zudrang von Taufbewerbern, daß die Kräfte der Missionare längst nicht ausreichten. 1884 taufte einer an einem Tag 2222 Telugu, in manchen Jahren wurden 6—7000 getauft, in zehn Jahren hat sich die Zahl der Christen mehr als verdoppelt, im ganzen sind es jetzt auf 25 Stationen 56 683, die von 36 Missionaren und 17 sehr selbständig arbeitenden Missionarinnen geleitet werden. In Ramapatam befindet sich ein Lehrerseminar. Auch die schottische Freikirche wirkt in Nellur, wo sie eine höhere Schule errichtet hat, vorzugsweise durch Unterricht. Mehr im Norden, zwischen den beiden großen Flüssen Krişna und Godavari, arbeitet seit 1841 die englische Kirche in Mission und unterhält jetzt in der Hafenstadt Masulipatnam eine von Missionar Noble († 1865) gegründete Hochschule, Presse und Seminar. Sie hat 11300 Anhänger. Von ihrer Station Dummagudem aus begann 1860 auf Veranlassung des englischen Colonel Haig eine Missionsarbeit unter dem eingeborenen Volke der Koi, unter denen ein gewisser Kazi befehrt wurde, der nach weiterer Ausbildung lange als treuer Zeuge unter seinen argwohnischen und von Zaubereiern geleiteten Landsleuten arbeitete, seit 1872 als ordnierter Prediger, und über 500 Seelen zu Christo führte. Doch scheint diese Koimission zur Zeit ziemlich verkümmert zu sein, da es an

Männern fehlte, die sich ausschließlich auf die Koisprache verlegten. 1841 begannen auch Lutheraner in Amerika eine Mission unter den Telugu. Missionar Heyer gründete südlich von Krişna die Station Gantur, und 1848 wurde dies Arbeitsgebiet noch dadurch vergrößert, daß die Norddeutsche Missionsgesellschaft ihre seit 1843 unter den Telugu begonnene Arbeit aus Mangel an Kräften wieder einstellte und die gesammelten Christen den Lutheranern Amerikas übergab. Doch kam es von dieser Seite zu einer energischen Missionsarbeit erst nach der Trennung des Generalkonzils von der Generalsynode, die für sich den Westen mit Gantur behielt und besonders in neuerer Zeit unter den Malas und Madigas eine große Ernte hatte. Anfang 1890 waren es 14265 Christen und 3114 Katechumenen. Das Generalkonzil erhielt 1869 die von der Norddeutschen Missionsgesellschaft gegründete Station Rajamundri und hat jetzt 1898 auf 7 Stationen und 191 Außenstationen 5036 Getaufte. Im südlichsten Teil des Telugulandes arbeitet seit 1866 die Hermannsburgers Mission. Ihr erster Missionar war Nylius, der früher unter den Tamulen gearbeitet hatte und nun von 1867 bis an seinen Tod 1887 als Propst die Mission unter den Telugu leitete. Zu den drei ersten Stationen an der von Madras nach Ralsutta führenden Heerstraße: Sulpur, Naidupet und Gudur kamen bald noch sechs andere hinzu, darunter seit 1877 eine solche in dem berühmten Mittelpunkt des Gökendientes Tirupati. Seit 1891 kam auch hier der Mission eine Bewegung unter den Heiden entgegen, und sie machte für indische Verhältnisse immerhin bedeutende Fortschritte. Zur Zeit beträgt die Seelenzahl ihrer Getauften 1748 auf 9 Stationen und 16 Außenstationen. Endlich arbeitet auch die durch Pastor Jensen in Breklum 1877 eröffnete Schleswig-holsteinische Missionsgesellschaft auf den zwei Telugustationen Salur und Paratipur im Norden in der Nähe der von ihnen besetzten Landschaft Jeyppur. Außerdem sind auch noch im Norden des Telugulandes canadische und neuschottländische Baptisten, in der Mitte Freimissionare, in Haiderabad bischöfliche und weslepanische Methodisten und im übrigen Katholiken, deren Zahl im Jahr 1889: 543 179 betrug, Unitarier und andere thätig. Die Zahl der evangelischen Christen, die unter den eigentlichen Telugu von den obigen Missionsgesellschaften bisher gesammelt wurden, beträgt 118000, was für die letzten Jahre allein eine Vermehrung um etwa 22 Prozent bedeutet.

Temmermette = Finstermette oder Pumpermette (f. d.).

Temne (Timne), ein ackerbauender, zugleich aber sehr kriegerischer Negerstamm im Osten der Halbinsel von Sierra-Leone (f. d.) mit etwa 200000 Gliedern, unter denen nach wiederholten Anjagen zur Missionsarbeit in Magbelsi und Port Koffo und in der Landschaft Quacia es in letzterer seit 1878 durch die englische Kirchenmission zu einer dauernden Missionierung gekommen ist. Auch Port Koffo wurde 1878

dauernd besteht und 1881 die 2 Temne-Erslinge dieser erneuten Mission getauft, auch bald 2 Außenstationen eröffnet.

Tempel. Mit dem Namen templum bezeichnete ursprünglich der römische Auctor einerseits den von ihm am Himmel mittels des himmlischen Arummstabs abgegrenzten Umkreis für die Beobachtung des Vogelflugs und sonstiger bedeutender Vorgänge am Firmament, anderseits auch den geweihten Raum selbst, in welchem er bei Anstellung der Auspizien saß (vgl. den Ausdruck *contemplari* eig. in seinen Gesichtsfreis ziehen). Weiterhin wurde der einer Gottheit geweihte Raum, insbesondere das Gebäude, welches ein Götterbild in seinem Innern einschloß, ein templum genannt. Der griechische Ausdruck *τὸ ἱερόν* bezeichnet den ganzen Umkreis des geweihten Bezirks, der Ausdruck *ναός* (*naós*) das die Gottheit zunächst einschließende heilige Gebäude selbst. Das lateinische Wort gab, wie so oft, dem kirchlichen Ausdruck und auch dem deutschen Namen seinen Ursprung und empfing durch die spezielle Anwendung auf das Heiligtum des Alten Bundes seine höhere Weihe. Das Wort „Tempel“ ist in seiner allgemeineren sowie in dieser besonderen auf das Heiligtum des A. T. bezüglichen Bedeutung von Luther in seiner Übersetzung Alten und Neuen Testaments wiederholt gebraucht, wie in der Rede des Stephanus Apg. 7, 48 „Der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind“, in des Paulus berühmter Rede zu Athen Apg. 17, 24 „Gott wohnt nicht in Tempeln, mit Händen gemacht“. Der alttestamentliche „Tempel“ führt ständig diesen Namen. Der Ausdruck der heiligen Einnwohnung Gottes in der Gemeinde und in der einzelnen gläubigen Seele ist dem Worte gegeben in Aussagen wie 1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16; 1 Kor. 6, 19, sowie in der herrlichen Charakteristik der Kirche Gottes, die, auf dem Felsstein Christus und dem Grunde der Apostel erbaut, wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn (Eph. 2, 21). — Eine rein heidnische Beziehung hat der Name in der Bezeichnung der Götzenhäuser, der für den Dienst der zahllosen heidnischen Gottheiten bestimmten Gebäude (vgl. Apg. 19, 27), und eine ganz spezielle in der Nennung jener kleinen silbernen Tempel der Dämonen, der Altbilder (cf. Ammian. Marc. 22, 13) des als eines der 7 Wunder der alten Welt gerühmten Heiligtums dreier Göttern zu Ostiens Apg. 19, 24 (nicht silberner Münzen oder Medaillen, wie einige ältere Exegeten und Archäologen annahmen, oder Statuetten, wie neuerdings von E. L. Saks beanstandet werden in — Welche Kunst der Architektur, welcher Reichtum der Pracht und Schönheit in den Tempeln der alten Welt, im Morgen- und Abendlande einst entfaltete wurde, davon reden nicht allein die Denkmäler des Altertums, sondern die noch vorhandenen, beziehentlich neu ausgegrabenen Tempelruinen selbst — ihre Stufen und Erbaltenen unter Umständen ein Ausdruck jenes Schwans nach Gott, jenes Verlangens, dessen

stumme Sprache der große Apostel Apg. 17 erkennt und ausdeutet, ihr Dienst aber grobenteils nur ein Zerbiß, ja das Gegenteil einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

Für die biblische Geschichte und Archäologie kommen besonders der Salomonische Tempel, der nach dessen Zerstörung erbaute (nachchristliche) Tempel Zerubabels und derjenige des Herodes (zwei Jahrzehnte vor Christi Geburt begonnen und bis zum Untergang der Stadt bestehend) in Betracht. Eine Mittelstellung zwischen dem ersten und dem zweiten in dieser Reihe nimmt der ideale Tempel Ezechiel's ein, dessen Grundlinien in der Offenbarung wiederkehren. Es ist aber im Grunde nur ein alttestamentlicher Tempel, der, erbaut und nach seiner ersten Zerstörung (586) wieder aufgerichtet, in einer dritten Epoche nur umgebaut, erneuert und erweitert, mit diesen verschiedenen Namen bezeichnet wird und dessen wesentlich gleiche Grundgestalt, Lage und Örtlichkeit die allgemeine Voraussetzung der dreifachen Baulichkeit (auch zunächst diejenige des Ezechielischen Tempels) bildet.

Endlos ist die Reihe der Schriften, welche namentlich im Laufe der letzten 3 Jahrhunderte über diesen Gegenstand geschrieben wurden, von dem großen Werke der Gebrüder Pradi, spanischer Jesuiten (bekannter unter dem Namen Villalpando), dem riesigen Foliobande an, welches in Rom 1596—1604 erschien, mit großen Illustrationen ausgestattet, zugleich erfüllt mit Problemen der Geometrie, Arithmetik und Physik und minutiösen Berechnungen der Maße und Gewichte des Altertums, bis zu den Ergebnissen der gelehrten Studien und Untersuchungen der Exegeten, Historiker und Archäologen des letzten Jahrhunderts, deren Namen mit einiger Ausführlichkeit am Ende dieses Artikels genannt sind. Der durch den Inhalt der heiligen Schrift selbst bestimmten offenkundigen gläubigen Auffassung trat seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine rationalistische Behandlung, wie des ganzen Gebiets der alttestamentlichen Geschichte, so insbesondere auch der damit in engem Zusammenhange stehenden archäologischen Fragen gegenüber — gegenwärtig allerdings in ihrer Unfähigkeit, den religiösen Modus der betreffenden Entwicklung zu erfassen, beinahe allgemein erkannt und von der Wissenschaft selbst aufgegeben. An ihre Stelle trat die neuere kritische Schule mit wesentlich evolutionistischen Grundanschauungen. Daß die in den letzten Jahrzehnten aufgekommene Wellhausen'sche Kritik nicht unterließ, auch namentlich dieses Gebiet der hebräischen Altertumskunde in den Kreis ihrer umgestaltenden Ideen hineinzuziehen, wird nicht bejammern.

I. Der Tempel Salomos stellt die jeit der Einigung der eingewanderten israelitischen Stämme unter dem Zweite eines Königs erreichte, durch mehrere vorhergehende Jahrhunderte angebaute Stufe einer dauernden Niederlassung und Einnwohnung Jehovas in einem durch Sprache, Sitte, Siedelung, vor allem durch die

Gemeinsamkeit der Religion wesentlich geeinten und zum unbestrittenen Besitz eines ihm vorläufig verheißenen Landes gelangten Volkes dar. Anstatt des wandernden Zeltes und der die Lade des Bundes bedeckenden Teppiche (2 Sam. 7) besteht nun die dauernde, festgegründete Gegenwart eines an dem Orte alter heiliger Erinnerung (1 Mos. 22) und neuer Gottesoffenbarung (2 Sam. 24) errichteten Heiligtums. Die Wellhausen'sche Geschichtsauffassung sieht ihrerseits in dem Bau des Salomonischen Tempels nur die Errichtung eines des Königs und seiner Macht würdigen Heiligtums (neben anderen), welches — nur in einem sehr bedingten Sinne ein Zentralheiligtum zu nennen — die anderen vorläufig bestehenden Kultusstätten noch keineswegs ausgeschlossen habe. „Das Bestreben, es den anderen Fürsten gleichzutun, war es, das ihn (Salomo) zum Palast- wie Tempelbau trieb“ (so Novack Bd. II S. 20). In der Geschichte des zwar schon in David erweckten, aber erst von seinem Sohne verwirklichten Wunsches, dem Herrn ein Haus zu bauen zu einer Stätte seiner dauernden Wohnung und in den herrlichen Erwägungen und Unterredungen mit Nathan, von denen uns 2 Sam. 7 berichtet, die Grundstelle der dem Hause Davids gegebenen Verheißungen, sieht die Wellhausen'sche Schule nur den Versuch eines Späteren, „sich zu erklären, warum erst Salomo den Tempel gebaut habe, entstanden zu einer Zeit, wo man sich den Dienst Jehovahs ohne Tempel nicht denken konnte“. Die betr. Ansicht steht und fällt mit dem Ganzen der Geschichtsauffassung, der sie entstammt. Auf dem Berge Morija, den allein an dieser Stelle 2 Chron. 3, 1 das Buch der Chronika nennt, auf der durch jene Vision 1 Chron. 22, 15 bezeichneten Tenne Arafnas (Aravnas) des Zebusiers 2 Sam. 24, 20 ff., (für welchen Namen das Ketib B. 16. 18 „Avarnah“ bezüglich „Aranja“, die Chronik 1 Chron. 21, 15; 2 Chron. 3, 1 „Ornan“, (nur eine andere Bildung derselben Wurzel hat), sollte schon nach dem Willen Davids das Heiligtum Gottes sich erheben. Der Name „Morija“ und „Land Morijas“, auf dessen Bedeutung „Erscheinung des Herrn“ wiederholt 1 Mos. 22, 8. 14 und ebenso 2 Chron. 3, 1 angepielt wird, hat nichts zu thun mit dem Haine More, den man früher vielfach mit der Erzählung 1 Mos. 22 in Verbindung gebracht hat, der aber viel nördlicher bei Sichem gesucht werden muß. Die (beabsichtigte) Opferung Isaaks und das stellvertretende Opfer des von Gott selbst dargebotenen Widbers an seiner Statt hatte diesen Ort schon zuvor geweiht. Die Streitfrage, ob der „Zion“ genannte Hügel Jerusalems mit dem Morija identisch sei (während die durchgehende mittelalterliche Tradition mit dem Namen „Zion“ im Unterschied von dem Tempelberg vielmehr den südwestlichen Abhang des doppeltgetheilten Höhenzugs, auf welchem Jerusalem liegt, bezeichnete), wird gegenwärtig mehr und mehr zu gunsten der betr. Annahme und gegen die früher herrschende Tradition beantwortet, wobei immer-

hin zahlreiche Bedenken vorläufig unerledigt bleiben.

Zweifellos ist, daß der Tempel Salomos auf dem Ntiabange Jerusalems erbaut wurde, welcher durch eine Einsenkung, das sog. Käse-macherthal (Thal Thyropōn) von dem westlichen parallelen Höhenzuge getrennt, ziemlich steil nach dem Kidronthale abfällt. Seine Stelle ist nach der Meinung aller Topographen innerhalb des heutigen Haram es-Scherif, also des durch die Einfriedigung der Omarmoschee, der Moschee el-Aksa, des sog. Kettendoms und der anliegenden moslemischen Gebäude bezeichneten Platzes zu suchen, welcher, etwa 500 m lang und durchschnittlich 300 m breit, die höchste Oberfläche des betreffenden Hügels bildet. Einigermassen zweifelhaft dagegen ist die Lage des von einem Vorhof umgebenen Tempelhauses innerhalb dieses Haram-Area selbst. Schwerlich wird man wohl mit Ferguson u. a. den Tempel in die Südwestecke oder mit Berggren in die südliche Hälfte des Haram verlegen dürfen. Aber auch selbst wenn man den heiligen Felsen, über welchem sich heute die Omajadenmoschee es-Sachra erhebt, als den die Situation bestimmenden Punkt anerkennt, ist noch fraglich, ob dieser Felsen die Stelle des Brandopferaltars, wie die meisten annehmen, oder diejenige des Allerheiligsten bezeichnet, womit für die Lage des Tempelhauses selbst immerhin noch eine Differenz von 100 bis 150 m besteht. In oder bei diesem Felsen, der (nach Wädeker-Socin, Palästina S. 47) 17,7 m lang und 13,5 m breit ist, ist wohl jedenfalls die Tenne Ornans, des Zebusiers, zu suchen. Ein verhältnismäßig weiter Blick in dem Umkreise des von allen Seiten von Bergen umschlossenen Jerusalems eröffnete sich von dieser Stätte des alttestamentlichen Heiligtums aus, dessen Anblick anderseits von dem Kidronthale tief unten und von dem gegenüber sich 2600 Fuß über dem Meere und in einiger Höhe (ca. 200 Fuß) über Jerusalem erhebenden Ölberg am mächtigsten auf den Beschauer wirken muß. So sah Jesus den Tempel im Kreise seiner Jünger, als er (Matth. 24) den gewaltigen Steinen, welche dessen Mauern und Pfeiler bildeten, und dem herrlich erneuerten Bauwerk jener 46 Jahre, seit Herodes den Umbau begann, den Untergang verkündete.

David hatte Jerusalem und die Burg Zion, nachdem er zu Hebron zum König über Israel gelangt worden war, den Zebusisten abgenommen. Die Befestigungen der eroberten Stadt und Burg (Davids Stadt) wurden nachmals verstärkt und erweitert; eine israelitische Einwohnerchaft wird sich um die neue Residenz des Königs her angesiedelt haben. Die Lade des Bundes wurde von Gibeon nach dem Hause Obed-Edoms, eines Leviten aus Gath, und von dort nach dem Zion gebracht (2 Sam. 6).

Befand sich Davids Burg, wie man jetzt ziemlich allgemein annimmt, auf dem südöstlichen Hügel der Stadt, so war es nördlich von demselben in der Richtung der oberen Mauer, wo der Tempel Salomos erbaut wurde, zu dem man aus dem Königspalaste

hinaufstieg. Nach der bereits erwähnten Unterredung mit Nathan (2 Sam. 7) und dem erfolgten göttlichen Befehle, welcher ihm den Bau selbst vermehrte, hatte David, wie uns die Chronik berichtet (1 Chron. 29), wenigstens die Vorbereitungen zum Tempelbau begonnen mit Plänen des Baues, mit Ordnungen und Einrichtungen verschiedener Art, welche die Priester und ihre Geschäfte im Heiligtum betrafen, und mit Ansammlung von Vorräten und Materialien zum Baue, insbesondere auch edlen Metalls, während er zu gleichem Dienste die Fürsten und Vornehmen des Königreichs willig machte.

Bald nach seiner Thronbesteigung (welche die ältere Chronologie in das Jahr 1015 setzte, während man neuerdings geneigt ist, diesen Termin um 40—50 Jahre bis ca. 970 herabzurücken, im 2. Monat des 4. Jahres seiner Regierung (1 Kön. 6, 1. 37; 2 Chron. 3, 2) begann Salomo den Tempelbau. Mit Hiram, dem König von Tyrus, der ihm von seinem Vater her befreundet war, schloß er für die Dauer des Baues einen förmlichen Vertrag (1 Kön. 5, 1 ff.; 2 Chron. 2, 2 ff.), welcher ihm unter bedeutenden Gegenleistungen die Gewährung von kundigen (phönizischen) Arbeitern (in Holz und Stein), denen er selbst die Arbeiter seines Volkes zugesellte, und die Lieferung des nötigen Baumaterials versicherte. Im Libanon wurden die zum Bau erforderlichen Prachthölzer, Cedern und Cypressen, geschlagen, um von dort nach dem nahen Meere geschafft, von da zur See nach Zoppe gebracht und auf dem Landwege weiter nach Jerusalem transportiert zu werden (vgl. 1 Kön. 5, 1 ff.; 2 Chron. 2, 16). Gleichzeitig wurden in palästiniischen Steinbrüchen die erforderlichen Steine nicht bloß gebrochen, sondern alsbald behauen und zugerichtet, so daß an dem Ort des hl. Baues der Ton des Hammers oder Meißels, ja eines eisernen Werkzeugs überhaupt nicht zu hören war (1 Kön. 6, 7). In der eigentümlichen Fugenänderung der Reste uralten Mauerwerks, wie es sich noch da und dort in den Substruktionen des Tempelplatzes und anderwärts zeigt, in nach Thomson, the Land and the Book, der eigentümliche Charakter phönizischer Architektur zu erkennen. Es bleibt fraglich, wie weit diese Form der Bearbeitung auch von den Nachbarvölkern nachgeahmt wurde. Eine nicht unwichtige Frage in ansehung der, wo die Steine für den Tempel und seine Substruktionen gebrochen worden sind. Man weiß, daß das vorzügliche Baumaterial der ägyptischen Pyramiden u. m. w. dem Höhenzuge westlich vom Roten Meere entnommen ist. Die Paläste und Tempel des Euphrat- und Tigrislandes sind meist von gebrannten Backsteinen erbaut, weil es in der Sinearebene an Steinen fehlt. An der sprichphönizischen Küste hat, wie Thomson berichtet, das Baumaterial, ein marmorähnlicher Kalkstein, den Einflüssen der Witterung oft so wenig widerstehen können, daß nur geringe Überbleibsel der Mauern und Skulpturen auf uns gekommen sind. Dagegen werden in Jerusalem noch Mauerreste, Gewölbe, unterirdische Gänge ge-

zeigt, welche in die ältesten Zeiten zurückweisen. Die Stadt ist teilweise unterhöhlt mit ausgebehten Steinbrüchen, denen vielleicht auch das Material zum Tempelbau wenigstens teilweise entstammt, ähnlich wie unter anderem die ungeheuren Steinbrüche von Paris das Material des Baues der Stadt geliefert haben und noch liefern. Aber auch in der weiteren Umgebung Jerusalems an den Abhängen des Oberg und der südlichen Berge im Thale des Kidron weisen die steil abfallenden Wände mit den zahlreichen Gräbern, die sie enthalten, auf die Arbeit der Steinmeggen hin, welche diesen Bergabhängen das Baumaterial entnahmen.

Zum Fällen und Zurichten des Holzes auf dem Libanon hob Salomo selbst 30000 Fronarbeiter aus den Israeliten aus, von welchen immer je 10000 einen Monat lang auf dem Libanon arbeiten mußten, um dann für die nächsten zwei Monate wieder zu den Ihrigen zurückzukehren. Ferner verwendete er 150000 nichtisraelitische, ohne Zweifel vorzugsweise kanaanitische Fronarbeiter, und zwar 70000 als Lastträger und 80000 als Steinhauer, in den Steinbrüchen. Die großen Zahlen der beschäftigten Arbeiter werden weniger befremden, wenn man bedenkt, daß alle Fortbewegung der großen Massen und Lasten durch Menschenhände geschah, die in den betreffenden Momenten zur Disposition stehen mußten. Zur Ausführung der beabsichtigten Erzarbeiten betief Salomo den kunstverständigen Huram-abi aus Tyrus (2 Chron. 2, 12 f.), welcher 1 Kön. 7, 13 ff. mit dem verkürzten Namen Hiram genannt wird.

Vollendet wurde der Tempel (nach 1 Kön. 6, 38) im Monat Bul, d. i. dem 8. Monat des 11. Regierungsjahres Salomos, also nach 7, genauer 7½ Jahren des Baues. Wenigstens 1 Jahr nahm die Herstellung der heiligen Geräte in Anspruch. Die 7 tägige Einweihungsfeier, zu welcher das ganze Volk geladen war, fand nach 1 Kön. 8, 2 im Anschluß an das ebenfalls 7 tägige Laubbühtenfest statt, eine Datierung, die den Übergang vom Zelt zum Haus, von der Hütte des Stifts zum Tempel sinnig darstellt.

In den beiden Abschnitten 1 Kön. 6 und 2 Chron. 3 ist die Beschreibung des Salomonischen Tempels gegeben. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung verbreitet außerdem da und dort bei einzelnen Gelegenheiten einiges Licht über Lage, Gestalt und innere Einrichtung des heiligen Gebäudes. Auch das Bild des Eszechielischen Tempels (Esch. 40 bis 48) ist, als auf geschichtlichen Erinnerungen ruhend, einigermaßen — wiewohl mit Behutsamkeit — zur Erklärung heranzuziehen. Die Angaben des Josephus Altert. 8, 3 und sonst sind ebenfalls — doch mit noch größerer Vorsicht — zu gebrauchen. Aber jene beiden kurzen Kapitel 1 Kön. 6 und 2 Chron. 3 bilden im wesentlichen unsere Erkenntnisquellen hinsichtlich des ersten (Salomonischen) Tempels.

Beide Berichte beginnen nach kurzer geschichtlicher Einleitung mit Angabe der Maßverhältnisse des heiligen Baues. Sechzig Ellen

lang, zwanzig Ellen breit, dreißig hoch war das Tempelhaus. Es ist 2 Chron. 3, 3 (siehe den hebräischen Text) ausdrücklich betont, daß unter dieser Elle die „erste“, die „frühere“ zu verstehen sei, wahrscheinlich dieselbe, welche Ezechiel (40, 5) mit 1 Elle und 1 Handbreit bezeichnet (zwischen 52 und 55 Zentimeter unseres Maßes). Die Dimensionen der Länge und Breite der Stiftshütte (30 Ellen lang, 10 breit) erscheinen somit im Tempel verdoppelt. Noch mehr ist das Maß der Höhe gesteigert, nämlich verdreifacht. Dieß die (immerhin nur kleinen) Maße von innen (im Lichten) ohne Berücksichtigung der Mauerstärke. Auch das Heiligtum des A. T. war ja zunächst kein Versammlungsort der Gemeinde, sondern nur der Ort der Gegenwart Jehovahs unter seinem Volke, die Stätte seines Namens 1 Kön. 8, 29; 2 Kön. 23, 27 (vgl. auch 1 Kön. 3, 2). So erklären sich die verhältnismäßig kleinen Maße (31–33 Meter der Länge, 10–11 Meter der Breite, 15–17 Meter der Höhe), welche in der That diejenigen des Innern einer mächtigen Dorfkirche nicht überschreiten, zu denen freilich die Stärke der Mauern sowie die Vorhalle und der Seitenanbau (an 3 Seiten) noch hinzukommen. Besondere Schwierigkeiten hat je und je den Gelehrten die die Stiftshütte dreifach überragende Höhe des Tempels wie die ganz differente Angabe 2 Chron. 3, 4 gemacht. Es bleibt hier vorläufig noch manches dunkel, und wir stehen den Bauformen und Mitteln jener alten Zeit zu fern, um ein sicheres Urtheil über alles Einzelne zu fällen. Von den meisten, auch den konservativsten Erklärern (wie Dächsel), wird die Zahl 120 für verschrieben oder sonst irrig gehalten. Dennoch muß die Lesart „120 Ellen“ alt sein, da Herodes (der Große) den Serubabelischen Tempel, welcher bloß 60 Ellen Höhe hatte, um die gleiche Zahl von 60 Ellen erhöhen ließ, damit die 120 Ellen in 2 Chron. 3, 4 herauskommen möchten. — Hinsichtlich der Höhe des Tempelraumes im Innern — denn nur um die inneren Dimensionen handelt es sich hier — ist man fast allgemein der Ansicht, daß die Höhe der Decke des „Heiligen“ jene volle Höhe der angegebenen 30 Ellen darstellt, während über dem Allerheiligsten noch ein Obergemach von ca. 10 Ellen Höhe gedacht werden müsse, von dem unter ihm befindlichen Allerheiligsten durch eine gestülpte Decke getrennt. Die nahegelegene Vorstellung, daß sich das Allerheiligste etwa gleich einem erhöhten Altarraum um ca. 10 Ellen über das Niveau des Heiligen erhoben habe, scheitert unter anderem daran, daß dann ein Aufstieg von ca. 20 Stufen im Heiligen angenommen werden müßte, welcher die größere Hälfte desselben eingenommen haben würde, wovon im Texte nicht die geringste Andeutung vorliegt, wogegen auch die übrigen Angaben hinsichtlich der Aufstellung der heiligen Geräte entschieden streiten. Der Raum über dem Allerheiligsten war vermutlich auf der Westseite von der flachen Bedachung der das heilige Gebäude von drei Seiten umgebenden Seitengebäude (s. u.) aus zugänglich. Eine Reihe

von Luft- und Lichtöffnungen, welche den ganzen Tempel in den obersten Drittel seiner Höhe umgaben, wird sich auch nach diesem Obergemach über dem Allerheiligsten fortgesetzt haben, so daß dieser Oberraum erleuchtet war. Die mit Gold überzogenen „Säle“ in 1 Chron. 29 (28), 11 und 2 Chron. 3, 9 können schwerlich anderswo gesucht werden. Daß die Reliquien der Stiftshütte hier niedergelegt wurden, ist eine naheliegende Vermutung. Es wird anzunehmen sein, daß nach der Vorschrift des Gesetzes 5 Mos. 22, 8 das flache Dach des Tempels mit einer Brustwehr umgeben war.

So bestand also das Salomonische Tempelgebäude aus der Vorhalle (ulam), dem Heiligen (hekäl, auch Kodesch 1 Kön. 8, 8) und dem Allerheiligsten (debir oder Kodesch hakko-daschim 2 Chron. 3, 8, 10), die beiden letzteren Räume unter demselben Dache und nur durch eine Wand von Geberholz (1 Kön. 6, 16) von einander geschieden. Den Eingang zu dem Allerheiligsten bildete eine Flügelthür von dem Holz des wilden Ölbaums, verziert mit Cherubgestalten, Palmen und Blumenabhängen und mit Gold überzogen (1 Kön. 6, 31 f.). Während die Höhe und Breite dieser Thür nicht ausdrücklich angegeben wird, findet sich vielleicht eine Bezeichnung ihrer Gestalt in den viel erörterten Worten haajil mezueroth chamischith (die Thürbelleidung, die Thürpfosten ein Fünftel oder Fünftel). Gesenius, Keil, Bähr nehmen nach diesen Worten an, daß die Thür ein Fünftel der Wandfläche eingenommen habe (ihre Breite demnach 4 Ellen). Doch ist die Deutung des Ausdrucks chamischith von einem Fünftel, also einer in einen Winkel, in ein Dreieck nach oben auslaufenden Oberschwelle um deswillen vorzuziehen, weil chamischith zu rebuith 1 Kön. 6, 33; 7, 5 = Viereck im Gegensatz steht, womit übrigens auch Luthers Übersetzung übereinstimmt. — Nach 2 Chron. 3, 14 war der Eingang zu dem Allerheiligsten des Tempels gleich dem zu dem innersten Raum der Stiftshütte mit einem Vorhang (parochet) verhängt. Diesen Vorhang erwähnt auch Josephus als vor der Flügelthür befindlich (Antiquitäten 8, 3, 3 u. 7), und auch im nachexilischen Tempel war derselbe vorhanden (Matth. 27, 51 f.). Man wird hiernach annehmen haben, daß sich die Thür zum Allerheiligsten nach dem Innern desselben öffnete, die beiden Seiten desselben den Widen entziehend, da andernfalls der Vorhang das Öffnen der Thür nach vorn verhindert haben würde.

Den Eingang in das 20 Meter breite, 30 Meter hohe hekäl, das „Heilige“, den (größeren) Vorderraum des Heiligtums bildete nach 1 Kön. 6, 34 eine Flügelthür von Cypressenholz, viereckig — im Unterschied von der spitzbogenartig sich erhebenden fünfeckigen Thür des Allerheiligsten — mit Pfosten von Ölbaumholz (2. 33). Es wird meist angenommen, daß sich die Flügel dieser Thür nach außen (in der Richtung der Vorhalle) öffneten, so daß demnach der ganze Raum des Heiligen von den sich nach den entgegengesetzten Seiten öffnenden

Thüren unberührt blieb. Die beiden Flügel der Eingangstür des hekal werden als doppelt geteilt beschrieben (1 Kön. 6, 34), d. h. wohl, sie hatten die Form senkrecht neben einander stehender, durch bewegliche Bänder (Scharniere) verbundener Blätter, von denen nur eines geöffnet zu werden brauchte, um eine einzelne Person durchzulassen, während der gleichzeitige feierliche Eintritt mehrerer oder der solenne Akt der Öffnung des Heiligen überhaupt ein Zurückschlagen der zweimal getheilten Flügel in der Breite des Eingangs gestattete. Ezechiel 41, 23 f. gibt nicht nur der Eingangstür des Heiligen, sondern auch der des Allerheiligsten diese Gestalt doppelter Teilung der Thürflügel, wovon der Text in 1 Kön. 6 und 2 Chron. 3 noch nichts erkennen läßt. Bei ihm (Ezechiel) beträgt die Thürbreite des Heiligen 10 Ellen. Dürften wir dieses Maß auch für den Salomonischen Tempel annehmen, so belief sich die Breite jedes der beiden Thürflügel — die Thüröffnung abgerechnet — auf 4 bis 4 $\frac{1}{2}$, die jedes einzelnen Thürblattes auf 2 bis 2 $\frac{1}{4}$ Ellen. Es werden beiden Thüren, sowohl derjenigen zu dem Heiligen als auch der zum Allerheiligsten, goldene Angeln zugeschrieben 1 Kön. 7, 50; dies weidere Metall war vielleicht bestimmt, ein Anrühren der Thürflügel zu verhüten. Wegen der Wahl des Cypressenholzes für die (große) Thür des Heiligen (hekal), des Libanums für die kleinere des Allerheiligsten (debir), ist an die größere Schwere des Holzes des Libanums zu erinnern, dessen Gewicht die doppelt geteilte große Eingangstür aus der Vorhalle (ulam) in das Heilige zu sehr belastet haben würde (vgl. Nowak zu der Stelle II, 31). Bei der Cypressen ist wahrscheinlich an die sog. weiße Art derselben zu denken, cupressus thyoides, die 60–80 Fuß Höhe und eine beträchtliche Dike erreicht (vgl. Thénius zu 1 Kön. 6, 34).

Die inneren Wände des Allerheiligsten ebenso wie des Heiligen werden 1 Kön. 6, 15 f.; 2 Chron. 3, 5 als bis zur Decke mit Cedernholz ausgeschlagen beschrieben, der Fußboden dagegen belegt mit einer Deckung von Cypressenholz, aus welchem geringeren Holze auch die Eingangstür des Heiligen gefertigt war. Vertieftes Schnitzwerk von Keloanthen und aufgebroschenen Blumenknoten wird an derselben Stelle (B. 18, nebst Palmen und Aetzungen 2 Chron. 3, 5 als Schmuck der Cederntäfelung beschrieben. Zwei oder mehrere Reihen dieses Wunderschmucks über einander werden die Wandfläche bedeckt haben. Um Überzug von Gold 1 Kön. 6, 20 ff.; 2 Chron. 3, 5 ff., welcher sich den Gravierungen der Wandfläche dicht anschloß, ließ die Linien und Konturen der Bilder und Verzierungen durch Brechung des Glanzes des Metalls desto deutlicher erkennen und gestattete zugleich die Erhaltung der höchsten Reinheit und Sauberkeit. Das Gewicht des für die Plattierung der Wände und für die Befestigung der Goldbleche mittels goldener Nägel verwendeten Goldes wird 2 Chron. 3, 8 f. auf 600 – 50 Talente angegeben. Zu dem

Goldschmuck kam noch hinzu der Zierat edler Steine nach 2 Chron. 3, 6.

Die Mauern des Ezechielischen Tempels werden von unten, wo sie aus dem Erdboden aufstiegen, 6 Ellen stark beschrieben 40, 5 ff. Es wird anzunehmen sein, daß diese Maße auch für die Umfassungswände des Salomonischen Tempels, d. h. des eigentlichen ναός im Unterschiede von den Wänden des Anbaues gelten, um so mehr, als, wie sich nachher zeigen wird, diese Mauerstärke vielleicht nach oben hin in drei Absätzen um je eine Elle abnehmend zu denken sein wird.

Die Geräte des Heiligtums sind vor allem die Bundeslade mit der Kapporeth, dem Gnadenstuhl, und den darüber die Flügel ausbreitenden goldenen Geruchsgestalten (vgl. den Artikel Bd. I S. 605 ff.). Es ist charakteristisch, daß, „da eine Lade in jedem Falle etwas Aufzubewahrendes umschlossen haben muß“, die Archäologie der neueren kritischen Schule anstatt der Tafeln des Gesetzes in ihr vielmehr einen Stein vermutet, in welchem Jahve als gegenwärtig gedacht worden sei. Wenn hierbei betont wird, daß nur höchst ungeeignet die Tafeln des Gesetzes, welche doch für die größte Öffentlichkeit bestimmt gewesen seien, in einer Lade eingeschlossen zu denken wären, so ist dagegen zu erinnern, daß auch sonst nirgend die wirklichen ersten Urkunden der Gesetze oder Verfassungen der breitesten Öffentlichkeit preisgegeben zu werden pflegen; und wo sollten ohne Gefahr der Beschädigung diese heiligen Tafeln anders und besser aufbewahrt worden sein, als in dem Heiligtum des Tempels, wohin sie die alttestamentliche Geschichtsschreibung verlegt?

Im Innern des Heiligen stand — vermutlich vor der Thür des Allerheiligsten, dem Eintretenden gerade gegenüber — der Räucheraltar (s. d.) von Cedernholz, mit Gold überzogen 1 Kön. 6, 20, 22; 7, 48; 2 Chron. 4, 19. An beiden Seiten in Reihen von je 5 (1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7) waren die 10 goldenen Leuchter (s. d. 2) aufgestellt. Vielleicht in der Mitte des Heiligen, in der Richtung der Längsachse desselben nach dem Räucheraltar befand sich der Schaubrottisch (s. Schaubrote) 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 29, 18. Eine Mehrzahl von (10) Schaubrottischen wird erwähnt 2 Chron. 4, 8; 1 Chron. 28 (29), 16.

In der Richtung nach Osten hatte das Tempelhaus, wie bereits erwähnt, eine Vorhalle (ulam), welche (im Lichten) 20 Ellen breit und 10 Ellen tief das Tempelhaus an seiner schmalen Seite um 10 Ellen (wozu noch die Mauerstärke hinzukam) verlängerte. Es ist hierbei ohne Zweifel an einen massiv steinernen, offenen Portalbau zu denken 1 Kön. 6, 3 f.

Im Tempel Ezechiel's sind die Mauern der Vorhalle (wenigstens an der Vorderseite) 5 Ellen stark, ein Maß, das auch für den Salomonischen Tempel gelten kann. Den Seitenmauern der Vorhalle gibt Thénius aus einem beachtenswerten Grunde eine Stärke von nur je 3 Ellen. Der Fußboden befand sich höchstwahrscheinlich

mit dem des Heiligen in einer Ebene, so daß, wenn Stufen zum Tempel hinaufführten, dieselben schon dem Hallenportal angehörten.

Nach drei Seiten, nämlich nach Süden, Westen und Norden, war das eigentliche Heiligtum, d. h. das Heilige und das Allerheiligste mit Ausschluß der Vorhalle, von einem dreistöckigen Anbau (1 Kön. 6, 5–10; vgl. Hesek. 41, 5–11) umgeben, welcher in jedem Stockwerk 3 Reihen von Kammern enthielt. Diese Kammern mögen hauptsächlich der Aufbewahrung der Tempelschätze und Gerätschaften gedient haben, wobei nicht ausgeschlossen sein wird, daß — wie ältere Archäologen annahmen — ein Teil derselben, etwa die unterste Reihe, die vielleicht durch Thüren von außen je im einzelnen zugänglich war, ähnlich den Zellen eines Klosters, zu Schlafräumen der jeweilig diensthutenden Priester diente. Es wird in der Beschreibung des Ezechielischen Tempels 41, 6 ff. nachdrücklich gefordert, daß die (cedernen) Deckbalken der einzelnen Stockwerke dieses Anbaues nicht in die Mauer des eigentlichen Heiligtums eingelassen sein dürften, sondern auf Abjagen ruhen sollten, welche von den Wänden des Tempelhauses nach außen zu bilden wären. Diese Abjage werden zu je 1 Elle Breite angegeben. Es ist ersichtlich, daß bei dieser Abnahme der Mauerstärke um je 1 Elle für jedes Stockwerk der innere Raum der in Rede stehenden Kammern sich für jedes höhere Geschos um ebensoviele erweiterte, so daß, während die Zellen des Parterres nur 5 Ellen Tiefe hatten, diejenigen des ersten Stocks sich bis auf 6, die des zweiten bis auf 7 Ellen erweiterten. Vermutlich waren die Dächer dieser Seitenräume (Seitenkapellen) ebenso flach oder nur wenig nach den Außenseiten geneigt gleich demjenigen des Heiligtums selbst, das sich über ihnen erhob. Die Kammern werden — jedenfalls in der zweiten und dritten Reihe — als durch Lichtöffnungen, die nach außen gingen, erhellt zu denken sein, während in dem Erdgeschos — anstatt der Fenster — Thüren, die von außen auf mehreren Stufen zugänglich waren, angenommen werden können. Eine Treppe (Lukim 1 Kön. 6, 8, wahrscheinlich Wendeltreppe) gestattete von der Südseite her den Zugang zu den beiden oberen Stockwerken des Anbaues. (Anstatt eines Zugangs hat der Ezechielische Tempel Hesek. 41, 11 deren zwei, den einen im Süden, den andern im Norden.) Es liegt nahe, zu denken, daß in der ganzen Länge der Zellen, damit dieselben einzeln benutzbar würden, ein Gang an der Innenwand hinlief, nach welchem sämtliche Thüren sich öffneten, während es andernfalls nötig gewesen wäre, um in die letzte Kammer zu gelangen, durch alle vor derselben gelegenen hindurchzugehen, was deren Einzelteilung ziemlich illusorisch gemacht haben würde. Doch bieten die Texte in dieser Richtung keinen Anhalt.

Die am Eingang der Vorhalle aufgerichteten bronzernen Säulen, welchen die Namen Jachin und Boas beigelegt waren (1 Kön. 7, 21), 18 Ellen hoch, inwendig hohl gegossen, so daß

das Metall nach Jerem. 52, 21 in Wirklichkeit nur 4 Finger stark war, mit 5 Ellen hohen Kapitälern, werden von den einen als freistehend, von den anderen als die Träger des Frontispizes und demnach dem Baue selbst eingegliedert gedacht. Ihr Verfertiger ist nach 1 Kön. 7, 15 jener Huram oder Huram, genauer Huram-abi 2 Chron. 2, 12 (13). Die Namen der beiden in Rede stehenden Säulen sind aufs verschiedenste teils als diejenigen der Baumeister (so Gesenius) oder Stifter, oder beliebter Männer jener Zeit, etwa jüngerer Söhne Salomos (so Ewald), teils als prädikative Aussagen von Jahve (Jachin = er gründet, Boas = in ihm ist Kraft [s. Jachin]), teils als die Inschriften der Säulen selbst gedeutet worden.

Umgeben war der Tempel von einem Vorhof 1 Kön. 6, 36; 7, 12, dessen Mauer aus 3 Reihen behauener Quadern und einer Lage von Cederngebiß bestand. Dieser (innere) Vorhof maß im Ezechielischen Tempel 100 Ellen Länge und Breite (Hesek. 40, 47). Es bleibt ungewiß, ob eine gleiche Ausdehnung für den Salomonischen Tempelhof anzunehmen ist. Er war mit Steinplatten belegt (2 Chron. 7, 3 vgl. Hesek. 40, 18) und hatte vermutlich drei Eingänge (Jerem. 38, 14 wird ein dritter Eingang zum Hause des Herrn, 2 Kön. 25, 18 eine Dreizahl von Schwellenhütern erwähnt), welche übrigens bei Ezechiel überbaut und zu vollständigen Gebäuden mit Hallen und Kammern entwickelt erscheinen (Hesek. 40, 23 ff.). Während das im Norden befindliche Thor (Hesek. 8, 3; 9, 2) offenbar identisch ist mit dem oberen Benjaminschor (Jerem. 20, 2), auch wohl schlechtthin das „obere hohe Thor“ (2 Kön. 15, 35) oder das Thor des Altars (Hesek. 8, 5) genannt, und den Haupteingang für das Volk bildete, ist das Osthor wahrscheinlich daselbst mit dem 1 Chron. 9, 18 erwähnten Königsthor und offenbar so genannt, weil der König durch dasselbe einzutreten pflegte (vgl. was Ezechiel 43, 1 ff. von der Bedeutung dieses Thors auslegt). Daß noch mehrere Vorhöfe das von Salomo erbaute Heiligtum umgaben, deren einer dann vor dem anderen gelegen haben mußte, wird von den einen behauptet, von den anderen bestritten. Zweifelloß ist, daß Ezechiel außer dem inneren Vorhof (für die Priester) noch einen äußeren (für das Volk) kennt. Im (inneren) Vorhof standen der große, von Huram-abi gegossene eiserne Brandopferaltar, der in 2 Chron. 4, 1 als 10 Ellen hoch, 20 Ellen lang und breit beschrieben wird (vgl. den Artikel Brandopferaltar) und das sog. „eiserne Meer“, welches (s. Meer, ehernes) 5 Ellen hoch, 30 (nach LXX 33) Ellen im Umfang und 10 Ellen im Durchmesser, auf 12 gegossenen Tiergestalten ruhend, 2000 (nach 2 Chron. 4, 5 : 3000) Bath Wassers faßte; außerdem befanden sich hier die übrigen für den Opferdienst erforderlichen Einrichtungen und Geräte, die Gestühle, die Handfässer, die fahrbaren Wasserbeden u.

Es liegt in der Natur der Sache, daß während des ungefähr 400 jährigen Bestandes

des von Salomo erbauten Tempels zahlreiche Arbeiten zur Erhaltung oder Erweiterung, bezüglich Wiederherstellung des heiligen Gebäudes und seiner Umgebungen stattfanden. So wurde nach 2 Chron. 20, 5 von Josaphat der äußere Vorhof erneuert. Eine größere Reparatur des in einzelnen Teilen baufällig gewordenen Gebäudes ordnete Joas an (2 Kön. 12, 5 ff.). Jotham baute das obere Thor (2 Kön. 15, 35). — Änderungen, auch Entweihungen und Beraubungen fehlten nicht. Aša entnahm dem Tempelschatz alles Silber und Gold (1 Kön. 15, 18). Ahas rückte den Brandopferaltar von seinem ursprünglichen Orte weiter nach Norden und setzte an seine Stelle einen Altar, dessen Gestalt er einem in Damaskus gezeigten entlehnte (2 Kön. 16, 10 ff.). Er entfernte auch die gegossenen Rinder, welche das große Wasserbeden des ehernen Meeres trugen, und ließ letzteres unmittelbar auf dem Steinpflaster des Fußbodens ruhen (B. 17). Hiskia entnahm den Pfosten und Thüren des Tempels den Schmuck des Goldes zur Bezahlung des Tributs an den König von Assur (2 Kön. 18, 16). Der götzendienerische Manasse errichtete auf dem Tische des Tempels und im Vorhofe Altäre (2 Kön. 23, 12) dem ganzen Heer des Himmels, wohl auch die 23, 7 erwähnten Häuser der Hierobulen sowie die Räume für die Sonnenpferde (2 Kön. 23, 5 ff.), doch fanden sie unter seinen Nachfolgern wieder Eingang.

Von auswärtigen Eroberern wurde der Tempel wiederholt geplündert, so schon zur Zeit Nebuchadnezzars, des Sohnes Salomos, von Sijak (Scheichong) von Ägypten 1 Kön. 14, 26, wie auch später von Joas, dem König des nördlichen Reiches 2 Kön. 14, 14.

Nachdem sich Nebukadnezar (605–562) bei seinem ersten Einziehen 598 mit der Plünderung des Tempels und Palastes begnügt hatte (2 Kön. 24, 13), gingen beide Gebäude bei der zweiten Eroberung der Stadt (586) in Flammen auf. Aus dem Tempel waren vorher die wertvollen goldenen und silbernen Geräte weggenommen worden; die ehernen wurden zu leichterem Transport zertrümmert (2 Kön. 25, 8 ff.; Jeremia 52, 4 ff.; 2 Chron. 36, 18 ff.). Dieses war das schon von Micha 3, 12; Jerem. 26, 6 ff.; Ezechiel 9, 7 ff. und sonst verkündete Ende des Bestandes des ersten (Salomonischen) Tempels und zugleich der Stadt nach 1½-jähriger Belagerung im Jahre 586.

II. Der Ezechielische Tempel, auf welchen in dem Vorstehenden bereits wiederholt Bezug genommen worden ist, stellt das dem Propheten im Wochit gezeigte Idealbild des Heiligtums und seiner Umgebung dar (Ezechiel 40–48), das, nur unvollkommen verwirklicht, eine Weissagung ist auf die vollkommene Heiligkeit und Herrlichkeit des wahren Tempels Gottes, entsprechend seiner Idee der Gegenwart des heiligen Gottes unter seinem geheiligten Volke. Mit der Schilderung des von ihm im 14. Jahre nach der Zerstörung durch Nebukadnezar im

Gesicht geschilderten Heiligtums selbst (Kap. 40–42) verbindet der Prophet eine Beschreibung des Brandopferaltars und seiner 7-tägigen Einweihung (Kap. 43) sowie Bestimmungen über den Gottesdienst (Kap. 44–46) und über eine dem Sinne der inneren Einheit und Zusammengehörigkeit des Volkes entsprechende Einteilung des heil. Landes mit Jerusalem und dem Tempel in seiner Mitte (Kap. 47 u. 48). Vieles in dem Bilde des Tempels, seiner räumlichen Verhältnisse und seiner Umgebungen wird einen Schluß gestatten auf dasjenige, was zuvor war, und stellt sich damit gleichzeitig sowohl als eine Erinnerung wie als ein Bild der Zukunft dar. Die Scheidung des Heiligen und des Profanen erscheint hierbei noch strenger durchgeführt, als es in dem Salomonischen Tempel der Fall war. Vieles in dieser Beschreibung bleibt vorläufig noch dunkel. Der Text selbst bietet nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

III. Der Tempel Serubabels. Eine zweite Zukunft und Blüte stand dem Volke und seinem Heiligtum bevor, als im Jahre 536 das Edikt des Cyrus den Juden die Rückkehr in ihr Land gestattet hatte und die ersten 42360 mit ihren 7337 Leibeigenen (Esra 2, 64 f.) unter Serubabels und Josias Leitung (Esra 2; Nehemia 7, 6 ff.) heimgekehrt waren. Sie errichteten zunächst — wahrscheinlich an der Stelle des alten, zerstörten — den Brandopferaltar des neuen Tempels, um so den Gottesdienst in seiner ersten und notwendigsten Form wieder aufzunehmen. Im 2. Jahre nach der Rückkehr wurde der Tempelbau selbst begonnen und (vgl. Esra 1, 8; 5, 14) von Sesbazar (jedemfalls persischer Name Serubabels) der Grundstein zum Tempel gelegt. Welche freiwilligen Gaben damals zum Bau des Heiligtums gesendet wurden, berichtet das gleiche Esra 2, 68 ff.; vgl. auch 1, 7 ff.; 5, 14 f.; 6, 5, an welchen Stellen auch erwähnt wird, welche Geräte des Tempels und Tempeldienstes den Priestern aus dem in die Hände des Perserkönigs übergegangenen Raube Nebukadnezars zurückgegeben wurden. Die Anfeindungen der Samaritaner am Orte selbst und ihre Intriguen am Hofe hinderten nach Esra 4, 1–5 bis ins 2. Jahr des Darius die wirkliche Ausführung des Baues, und es bedurfte der neuen Anregung durch die Propheten Sacharja und Haggai, um das Volk, welches sich in der neuworbene alten Heimat bereits in Fülle und Bequemlichkeit (Haggai 1, 4) eingerichtet hatte, nunmehr, nachdem auch die äußeren Hindernisse seitens der Regierung mit der Thronbesteigung Darius' des Ersten (Hystaspis) (521) weggeräumt waren, zur thatkräftigen Wiederaufnahme des Baues zu bestimmen. Erneute Störungen wurden auf Grund des Edikts des Cyrus beseitigt (Esra 5, 1–6, 14). Im Jahre 516, im 6. Jahre des Darius, wurde der zweite (Serubabelische) Tempel — so genannt nach dem aus davidischem Geschlechte stammenden Führer und Ältesten (nasi) dieses Namens — eingeweiht (Esra 6, 15 ff.). Es war nach Haggai 1, 15 (2, 1) der 24. Tag des 6. Monats im 2. Jahre des Darius, an wel-

chem der durch 11 Jahre unterbrochene Bau wieder aufgenommen wurde, und es war nach Esra 6, 15 der 3. Tag des 12. Monats (adar) im 6. Jahre der Regierungszeit des Darius, an welchem er vollendet ward.

Die biblischen Berichte geben uns kein so ausführliches und detailliertes Bild des zweiten (Serubabelischen) Tempels wie des ersten (Salomonischen). Daß er, wie vor ihm der Brandopferaltar, auf dem Grunde und wesentlich in den Formen des Salomonischen Baues errichtet wurde, ist höchst wahrscheinlich. In dem Edikte, welches Esra 6, 3 ff. citiert wird, ist dies ausdrücklich gefordert. Es befremdet freilich, daß ihn diejenigen unter den Exulanten, welche noch den alten Tempel gesehen hatten, geringer fanden, als den ersten (Esra 3, 12; Hagai 2, 4), während doch nach Esra 6, 3 (jenem Edikte des Cyrus) seine Höhe und Breite mit je 60 Ellen angeordnet erscheint, und man hat deshalb jene Höhe von 60 Ellen von der Vorhalle und die angegebene Breite von der Länge des Tempels verstehen wollen. Aber es wird vielmehr die schmerzliche Erinnerung an die frühere Pracht und Schönheit gegenüber dem Unbild der gegenwärtigen Einfachheit und verhältnismäßigen Armlichkeit gewesen sein, welche die Alten des Volkes zu Thränen und Wehklagen bewegte. Ob dem in Esra 6, 4, 8 angezogenen Befehle des Darius, daß die Kosten des Baues aus den in der Provinz westlich vom Euphrat eingehenden Steuern bestritten werden sollten, ja daß von den Phöniziern (Esra 3, 7) das erforderliche Bauholz geliefert werde, hinlänglich entsprochen wurde, bleibt fraglich. Aus dem von den Samaritanern erhobenen Anspruch auf den Mitbesitz des Heiligtums könnte man allerdings mit einigem Grunde auf eine gewährte staatliche Subvention allgemeinerer Art schließen.

Hinsichtlich der inneren und äußeren Einrichtung des durch Serubabel und den Priester Josua wiederhergestellten Heiligtums ist folgendes aus den betreffenden Berichten ersichtlich. Das Allerheiligste war leer. An der Stelle der Bundeslade (welche angeblich Jeremia in einer Höhle des Berges Nebo verborgen hatte, die niemand fand 2 Makk. 2, 4 ff.) befand sich, wie in der Nachricht des Josephus Jüd. Kr. 5, 5, 5 und in dem Traktat Joma 5, 2 erwähnt wird, ein Stein, welcher 3 Fingerbreiten hoch über dem Fußboden sich erhob. Diesen Stein finden etliche Ausleger (Hofmann u. a.) in der bekannten Stelle Sacharja 3, 9 angedeutet, auf welchen auch am großen Versöhnungstage der Hohepriester die Räucherpfanne stellte, wenn er mit dem Opfer der Versöhnung in das Allerheiligste eintrat. Der Eingang des „Allerheiligsten“ war mit einem Vorhang bedeckt (1 Makk. 1, 23; 4, 51), ebenso wie der Eingang zu dem vor ihm befindlichen „Heiligen“ (1 Makk. 4, 51). In dem letzteren befand sich, wie einst in der Stiftshütte, nur Ein goldener Leuchter (Sirach 26, 22), den Antiochus Epiphanes samt den anderen Geräten des Heiligtums raubte und zerschlagen ließ (1 Makk. 1,

21–24). Der hiernach von Judas dem Makkabäer erneuerte goldene Leuchter (1 Makk. 4, 49) ist wahrscheinlich derselbe, den Pompejus im Heiligtum sah (Josephus, Antert. 14, 4, 4), der auch in dem Herodianischen Tempel blieb (Josephus, Jüd. Kr. 5, 5, 5) und, von Titus aus dem brennenden Tempel gerettet, zugleich mit dem goldenen Schaubrottisch, zwei heiligen Trompeten und dem Gesekbuch im Triumph einhergetragen wurde (Josephus, Jüd. Kr. 7, 5, 5), wie ihn nebst den anderen Gegenständen der bekannte Triumphbogen darstellt.

Der Raum, den die Vorhöfe einnahmen (deren ohne Zweifel wenigstens zwei angenommen werden müssen vgl. 1 Makk. 1, 38, 49 f.), hatte nach Gekatäus 5 Plethra d. h. 500 griechische Fuß = 154,15 Meter Länge, und 100 (doch wohl griechische) Ellen d. h. 46,2 Meter Breite. Flügeltüren bildeten die Zugänge vgl. Malenchi 1, 10; 1 Makk. 4, 38. In dem inneren Vorhof erhob sich 10 Ellen hoch in einer Breite und Tiefe von 20 Ellen der aus unbehauenen Steinen errichtete Brandopferaltar. Das sog. „eiserne Meer“ des ersten Tempels wurde später ersetzt durch ein Wasserbeden, welches Sir. 50, 3 und im Talmud erwähnt wird. Das große eiserne Beden erscheint als eine der Stiftungen des edlen Hohenpriesters Simon (Sir. 50). Vorratskammern und Zellen (leschakoth), Priesterzellen (*παροδορία*) und Säulenhallen (*σκολαι*) werden genannt, welche offenbar in diesen Vorhöfen des Tempels ihren Platz hatten. Das Nehem. 3, 31 genannte Miphkad-Thor (Luther „Ratsthür“) befand sich wahrscheinlich auf der Ost-, das Nehem. 12, 39 genannte Kerkerthor vermutlich auf der Nordseite des äußeren Vorhofs. Vgl. die an der letzteren Stelle genannten anderen Thore, die der Stadtmauer angehören.

Eine Brücke wird — wenigstens in späterer Zeit — über das Tyropöon- (Käsemacher-) Thal nach dem Tempelplatz geführt haben, von der ein Rest in dem sog. Wilsonbogen erhalten zu sein scheint.

Nach der Plünderung und Entweihung des Heiligtums durch Antiochus Epiphanes, welcher auf dem großen Brandopferaltar einen kleineren Altar des olympischen Zeus hatte errichten lassen (im Dezember 168) wurde (am selben Tage des 3. Jahres 165) der von Judas Makkabäus wiedereroberte Tempel unter Ausstattung desselben mit neuen heiligen Geräten geweiht und der neuerbaute Brandopferaltar seinem heiligen Dienste übergeben. Hohe Mauern und starke Türme schützten und verteidigten den Tempelplatz und wurden nach ihrer Zerstörung durch Lysias unter Antiochus V. Eupator von dem Makkabäer Jonathan seit 153 erneuert und weiter verstärkt. Nachdem Alexander Jannäus (106–79) auf dem dem Volke zugänglichen inneren Vorhof des Tempels während der von ihm ausgeübten priesterlichen Funktionen verhört und mit faulen Früchten u. dgl. bedorfen worden war, wurde auf seinen Befehl der Altarraum durch eine hölzerne Einfriedigung nach allen Seiten abgesperrt (Josephus, Antert. 13, 13, 5). Von Pompejus wurden im Jahre 63

die Tempelbefestigungen gestürmt und erobert, die Räume des Heiligtums zwar besichtigt, aber nicht geplündert (Josephus, *Ant.* 14, 14, 4). Letzteres war erst der Besitznahme durch Crassus im Jahre 54 vorbehalten (Josephus, *Ant.* 14, 7, 1; *Jüd. Kr.* 1, 8, 8). Als Herodes d. Gr. im Jahre 37 Jerusalem eroberte und sich des Tempels bemächtigte, gingen einige Hallen in Flammen auf, und das Heiligtum wurde mit dem Blute Erschlagener besetzt (Josephus, *Ant.* 14, 16, 2f.). Im Jahre 20 v. Chr. begann derselbe König den Um- resp. Neubau des Tempels.

IV. Der Herodianische Tempel.

Es lag im wohlverstandenen Interesse des Königs aus nicht-israelitischem (idumäischem) Stamme, welcher auch im übrigen mit allen anwendbaren Mitteln eine Legitimierung seiner Dynastie (insbesondere durch Ehe und Verschwägerung) erstrebte, als ein Beschützer und Pfleger des jüdischen Heiligtums aufzutreten. Gerade im jerusalemischen Tempel sah sowohl die pharisäische wie die sadducäische Partei die Gottesherrlichkeit Israels am zentralsten dargestellt. Zugleich war es wohl der bestimmende Geist des Augusteischen Zeitalters, unter dessen Einfluß der jüdische König, der Freund des Kaisers, wie an anderen Orten seines Landes und außerhalb desselben, so auch in der Hauptstadt selbst seinen Kunstsinn zu dokumentieren bemüht war. Im 18. Jahre der Regierung dieses Königs (vgl. Josephus, *Ant.* 15, 11, 1; 20, 9, 7) wurde der schon länger geplante Umbau des Tempels, welcher schließlich einem völligen Neubau nahezu gleichkam, begonnen. Seine ganze Regierungszeit hindurch und noch lange unter seinen Nachfolgern wurde das Werk fortgesetzt, auf dessen bisherige 46 jährige Dauer sich anschließend des ersten prophetischen Auftretens Jesu in der Tempelreinigung Joh. 2, 20, die Juden beriefen, wonach die betr. Situation in das Jahr 28 unserer Zeitrechnung fallen wird). Die Vollendung des Baues wird von Josephus unter dem römischen Procurator Albinus berichtet (*Ant.* 20, 9). Sie fiel demnach in die Zeit von 62—64 n. Chr., wonach der ganze Bau einen Zeitraum von mehr als 80 Jahren in Anspruch genommen hätte. Der Bestand des Herodianischen Tempels seit dem Beginn des Baues umfaßte im ganzen überhaupt nur 90 Räume. Im Jahre 70 ward er ein Raub der Flammen.

Unsere Kenntnis des Herodianischen Tempels beruht neben den gelegentlichen Auslagen des R. 2. vorzüglich auf den Mitteilungen des Josephus, welcher, selbst aus priesterlichem Geschlecht und wahrscheinlich durch eigene Übung mit dem Dienst des Tempels und mit seinen Mächtigkeiten vertraut, in zweien seiner Werke eine Beschreibung desselben gegeben hat, nämlich 1. in seiner „jüdischen Archäologie“ 15, 11, in welchem Abschnitt die Geschichte der Erbauung berichtet und insbesondere eine genaue Darstellung des äußeren Vorhofs mit seinen Thoren und Seitenhallen gegeben wird, und 2. in seinem „jüdischen Krieg“ 5, 5, an welcher Stelle

mehr der innere Vorhof und das eigentliche Tempelhaus ihre Beschreibung gefunden haben. Josephus schrieb nach dem Untergang des Heiligtums, also aus einer bloßen (wenngleich lebendigen und persönlichen) Erinnerung. Seine lebhafteste Phantasie und auch in anderen Beziehungen erkennbare Neigung, die Geschichte seines Volkes in den Augen der Leser (namentlich seines kaiserlichen Lesers) zu verherrlichen, das Volk, die Stadt, das Heiligtum möglichst groß und glänzend darzustellen, läßt die gemachten Angaben nicht allenthalben als völlig zuverlässig erscheinen. — Außerdem bietet die Mishna, jener ältere Teil des Talmud aus dem Ende des 2. Jahrhunderts nach Christo, (*J. Talmud* 4), in einem ihrer 63 Traktate, welcher den Titel „Midboth“ d. h. „Mäße“ führt, eine ausführliche und wertvolle Beschreibung des dritten Tempels. Die betreffenden Nachrichten sind zum Teil durch authentisch citierte Berichterhalter (beispielsweise R. Elieser ben Jakob) belegt.

Da der Umbau des Heiligtums nur allmählich und stückweise erfolgte, so daß, während der größere Teil der heiligen Gebäude und der ihnen zugehörigen Nebenräume unverändert stehen blieb, nur je ein Stück nach dem anderen der geplanten baulichen Veränderung unterzogen wurde, so unterliegt es keinem ernstlichen Zweifel, daß die neuen Bauten wesentlich auf dem Grunde der alten und an deren Stelle aufgeführt wurden. Doch wurde der Raum des Tempelplatzes, welcher schon im Laufe der vorhergegangenen Jahrhunderte wiederholte Erweiterungen (durch Terrassierungen und Anschüttungen) erfahren hatte, bei dem Umbau durch Herodes mittels großartiger Gewölbebauten, namentlich im Süden des Heiligtums beinahe verdoppelt (vgl. Josephus, *Jüd. Kr.* 1, 21, 1), sein Umfang von 4 auf 6 Stadien vermehrt (Josephus, *Ant.* 15, 11, 3 und *Jüd. Kr.* 5, 5, 2), so zwar daß die Breite von einem Stadium dieselbe blieb, aber die Länge des Platzes von Norden nach Süden sich um soviel vergrößerte. Die den ganzen Tempelplatz umgebenden und stützenden Mauern hatten, indem sie über die Ebene des Platzes entsprechend erhöht und mit Zinnen gekrönt wurden (Josephus, *Jüd. Kr.* 4, 9, 12) zugleich den Zweck der Verteidigung, dem sie auch bekanntlich in dem jüdischen Kriege der Jahre 67—70 in hervorragender Weise dienten. Der Hauptzugang zu dem Tempelplatz war jedenfalls von der Stadtseite, d. h. von Westen aus. Während aber die Mishna (*Midboth* 1, 3) von dieser Seite her nur ein Thor erwähnt, nennt Josephus (*Ant.* 15, 11, 5) deren 4, von denen das dritte durch den bereits oben genannten Wilsonbogen (einen Brückenbogen von römischer Bauart, den Wilson entdeckte), das vierte durch eine gewaltige Oberkuppel südlich von demselben noch jetzt repräsentiert erscheinen. Dieses zuletzt erwähnte Thor öffnete sich jedenfalls nach der tieferen Seite des die Stadt durchziehenden Thaless Thropöon, und seine Zinnen lagen unterirdisch innerhalb der Ummauerung des Tempelplatzes. Im Süden werden von der Mishna (*Midboth* 1, 3) die beiden Fulldthore

erwähnt, wahrscheinlich identisch mit den beiden in der Südmauer noch jetzt sichtbaren vermauerten Eingängen. Ein Thor im Osten, auf oder über welchem Susa abgebildet gewesen sei, nennt die Mishna an derselben Stelle (1, 3); vielleicht ist dies das ebenfalls vermauerte sog. goldene Thor, das in seiner gegenwärtigen Gestalt aus byzantinischer Zeit stammt — welches übrigens die Legende mit dem „schönen“ Thor des Tempels (Apg. 3, 2) identifiziert und auf welches sich auch die Sage von dem der-einstigen siegreichen Einzug des Kreuzes in die derzeit unter der Herrschaft des Halbmonds stehende Stadt bezieht. Auf der Nordseite erwähnt Josephus gelegentlich (Jüd. Kr. 2, 19, 5 und 6, 4, 1) ein Thor, welches die Mishna das „Tabithor“ nennt.

Korinthische Säulenhallen umkränzten von allen Seiten den mit Steinplatten belegten großen äußeren Vorhof, welcher sich einschließlich dieser Hallen bis an die Umfassungsmauern des Tempelplatzes ringsum erstreckte und, weil auch den Heiden zugänglich, im Unterschiede von den nur den Israeliten zugänglichen inneren Vorhöfen, herkömmlich mit dem Namen des „Vorhofs der Heiden“ bezeichnet wurde, einem Namen, den die alten Quellen nicht enthalten. Hier befanden sich die Stände der Joh. 2, 14; Matth. 21, 12; Mark. 11, 15 ff.; Luk. 19, 45 f. erwähnten Gelbwächler und Verkäufer der zu den Opfern nötigen Tiere. Hier bewegten sich die zu den Gebeten und Gottesdiensten, insbesondere an den Sabbaten und israelitischen Festen zusammenströmenden Massen des Volkes. Hier und in den umgebenden Hallen war der Schauplatz jener bekannten Reden des Herrn (vgl. Joh. 5, 14 ff.; 7, 14 ff.; 10, 23 ff.) und seiner Apostel (Apg. 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 5, 21 ff. u. ö.).

— Je zwei Reihen (im Westen, Norden und Osten), im Süden sogar vier Reihen korinthischer Säulen von weißem Marmor trugen Dächer aus Cedernholz, von innen reich geschnitzt und gefälscht, und bildeten jene gegen Sonne und Regen geschützten Versammlungsorte, in denen das Gesetz verkündet und ausgelegt wurde. Über den 4 Säulenreihen im Süden erhob sich das um die Hälfte breitere Mittelschiff zur doppelten Höhe der anderen Säulenhallen. Die Joh. 10, 23; Apg. 3, 11; 5, 12 besonders genannte „Halle Salomos“ scheint ein Bauwerk aus älterer Zeit gewesen zu sein, welches bei dem bisherigen Umbau wesentlich unverändert geblieben war. Diese Halle wird im Osten gelegen haben und bot somit den Blick auf die jenseits des Sidrontales sich erhebenden Gipfel des Olberg. Ihr Name erscheint übrigens auch bei Josephus, Altert. 20, 9, 7; Jüd. Kr. 5, 5, 1. Hier wandelte und lehrte Jesus beispielsweise am Feste der Tempelweihe im letzten Winter seines heiligen Wirkens Joh. 10, 22. Hier lehrten die Apostel Petrus und Johannes (Apg. 3, 11), und hier versammelte sich nach dem Hingang des Herrn die täglich wachsende junge Christengemeinde (Apg. 5, 12). Außer den Säulenhallen befanden sich auf dem großen Tempelvorhof (entweder hinter den Hallen

oder zwischen denselben) noch andere Gebäude, welche zum Aufenthalte für die nicht unmittelbar im Dienst befindlichen Priester oder anderen Zwecken des Kultus dienten. Zu ihnen gehörten unter anderen wahrscheinlich die von Josephus (Jüd. Kr. 4, 9, 12) erwähnten Pastophorien. — Das „Rathaus“, der Versammlungsort des Synhedriums, wird sich in der Nähe des westlichen Thores, welches nach der Oberstadt führte, befunden haben.

Im Norden des Tempelvorhofs und denselben beherrschend, erhob sich das römische Kastell, die Burg Antonia. Ihre Besatzung hatte die Aufgabe, in den häufig entstehenden Tumulten, die sich mit Vorliebe auf dem Tempelplatz abspielten, mit bewaffneter Hand einzuschreiten (Apg. 21, 31 ff.). Eine Reihe von Stufen führte von dem Tempelvorhof hinauf zur Burg, auf deren Vorplage, der obersten der Stufen, Paulus jene Rede in hebräischer (aramaischer) Sprache an das Volk richtete (Apg. 22).

Der äußere Raum des Tempelplatzes, wie er bisher beschrieben wurde, war noch nicht heiliger Raum im engeren und eigentlichen Sinne. Dieser Charakter kam nach der Anschauung des Volkes im Unterschiede von dem Vorhof der Heiden erst dem das Heiligtum selbst umgebenden inneren Vorhofe zu, dessen Niveau sich um eine Anzahl von Stufen über dasjenige des äußeren Vorhofs erhob. Warnungstafeln in lateinischer und griechischer Sprache wehrten hier dem Eintritte von Heiden (Nichtjuden) unter Androhung der Todesstrafe, und auch selbst die römische Obrigkeit bot in Fällen der Übertretung dieses Verbots ihre Hand zur Bestrafung. Auch dieser innere Vorhof, welcher in einem Oblongum von Osten nach Westen das Heiligtum umgab, war wiederum geteilt in zwei Abteilungen, nämlich den auf der Ostseite sich an den Heidenvorhof anschließenden Vorhof der Weiber, zu dem auch von Norden und Süden Zugänge sich öffneten, und den noch höher gelegenen, von dem Weiber-vorhof in der Richtung von Ost nach West mittels 15 halbkreisförmiger Stufen zu erreichenden Vorhof „der Israeliten“, in dessen Mitte das Heiligtum selbst sich erhob, von allen Seiten nochmals von einer steinernen Brustwehr umgeben. Säulengänge liefen von innen längs der Vorhöfe der Weiber und der Israeliten von dem Vorhof der Heiden trennenden Mauer. Alle 3 Thüren zu dem Vorhof der Weiber, so führten deren 6, nämlich 3 im Norden und 3 im Süden, zu dem der männlichen Israeliten. Von Westen her öffnete sich nach dem Heiligtum selbst kein unmittelbarer Zugang. Die aus der Ebene des äußeren Tempelplatzes aufsteigende Mauer ist infolgedessen an dieser Seite in einer Höhe, welche diejenige der von den anderen Seiten allmählich aufsteigenden Stufenreihen mit einschloß, vorzustellen. Bedenklich, daß damit auch der Herodianische Tempel gleich seinen Vorgängern in strengster Ausgeschlossenheit seine Richtung nach Osten (Orientierung) mittels des der aufgebenden Sonne zugewendeten Portals und des Brandopferaltars davor auf-

rechterhielt und sich gegen die hinter ihm im Westen liegende Stadt gleichsam abschließend darstellte, obgleich in den äußeren Vorhof die größten und besuchtesten Eingänge (einschließlich einer Brücke) von Westen, also von der Stadt her, führten. Wie übrigens unter den 9 Thoren, welche von Osten, Süden und Norden den Eingang zu dem inneren Vorhof eröffneten, das mittlere (östliche) das schönste war, so zeichnete sich auch wiederum das demselben entsprechende, in derselben Achse von Ost nach West befindliche mittlere Thor des inneren Vorhofs mit den vor ihm liegenden 15 halbkreisförmigen Stufen, welches aus dem Weibervorhof zu dem der Israeliten führte, durch besondere Pracht und Schönheit aus. Die Breite und Länge (Tiefe) aller dieser Thore wird durchgängig als die gleiche angegeben. Indem aber alle oder doch die meisten derselben nach innen durch Anbauten an beiden Seiten hallenartig vertieft waren, boten sie nebst den anstoßenden überdachten Säulengängen die zahlreichsten und mannigfachsten Räume für den Tempeldienst, die Aufbewahrung der Weihgeschenke (soweit sie nicht in den Seitenbauten des Tempels selbst niedergelegt waren), für den Aufenthalt der Priester u. s. w., und indem sie zugleich überbaut waren (es werden Obergemächer genannt sog. *exedrae* Midboth 1, 5; Tamid 1, 1), empfingen sie ein turmähnliches Ansehen, welches die oberen Etagen der umgebenen Gebäude und Säulenhallen entsprechend unterbrach. Andere, vielleicht niedrigere Obergemächer der Nebengebäude werden außerdem erwähnt.

Josephus nennt die betreffenden Räume und Gemächer mit dem allgemeinen Namen „*Šaḥaḥta mern, Gazophylakien*“. Bekanntlich wird dieser Name auch an 3 Stellen des Neuen Testaments Mark. 12, 41. 43; Luk. 21, 1 und Joh. 8, 20 zur Bezeichnung einer bestimmten Drlichkeit oder Einrichtung gebraucht. Da zu dem (an allen diesen Stellen in der Einzahl genannten) *Gazophylakion* bei Markus und Lukas auch die Weiber Zutritt hatten (s. die Scherlein der Witwe), so ist wahrscheinlich in der Relation der beiden Synoptiker an einen der für Sammlung und Aufbewahrung der freiwilligen u. a. Tempelgaben dienenden Kästen zu denken (Midſchna, Scheſtalim VI, 5), welche, an der Zahl 13, jeder mit eigentümlicher Bestimmung seines Zweckes, in dem inneren Vorhof (der Weiber) aufgestellt waren, während das bei Johannes erwähnte *Gazophylakion* denjenigen Raum bezeichnen könnte, in welchem die den einzelnen Sammelorten entnommenen Erträge gemeinsam aufbewahrt wurden (vgl. übrigens den Artikel „Gotteskasten“ Bd. III S. 37). Die bei Josephus und in der Midſchna teilweise mit besonderen Namen erwähnten zahlreichen Gemächer des inneren Tempelvorhofs sind begreiflicherweise hinsichtlich ihrer Beschaffenheit und Lage kaum mehr bestimmbar. Vergleichen macht die gelegentliche Erwähnung einer *Tredra* bei Josephus auf der Westseite des inneren Vorhofs, die doch kein Thor hatte, einige Schwie-

rigkeit, und es bleibt andererseits ungewiß, ob alle Thore derartige Obergemächer enthielten. In der Mitte des Vorhofs der israelitischen Männer und von demselben ringsum durch eine zierliche Einfriedigung geschieden, befand sich das nochmals in einem inneren Oblongum von dem schmalen Vorhof der Priester konzentrisch umgebene eigentliche Tempelhaus, dessen Dächer und Zinnen zum Schutze gegen die Vögel mit goldenen Spizen versehen, dessen Wände mit Gold und weißem Marmor bekleidet waren. Die in einer Breite von 100 Ellen und in einer das Tempelhaus noch überragenden Höhe, aber nur in einer Tiefe von 11 (nach Josephus 20) Ellen dem Heiligtum vorgebaute Halle öffnete ihr unverschlossenes und unverhülltes Thor nach Osten. Man blickte hinein in den vorderen Raum, welcher seinerseits nach dem Heiligtum hin durch eine goldbekleidete Thür (und einen Vorhang) geschlossen war. Vor der Thoröffnung der Vorhalle und in der durch die Richtung des Tempelhauses gegebenen Linie stand der große Brandopferaltar. Der gewaltige Aufbau, welcher sich in mehreren Abätzen von einer Grundfläche, welche 32 Ellen im Quadrat betrug, bis zu 24 Quadratellen der oberen Fläche verjüngte, stellte in dem nach 3 Moj. 6, 6 (13) immerdar von ihm aufsteigenden Rauche des beständig bei Tag und Nacht auf ihm erhaltenen Feuers das Bild einer immerwährenden Anbetung dar, aus welcher die regelmässigen täglichen Opfer des Morgens und des Abends, die Festopfer und die freiwilligen privaten Opferungen wiederum als einzelne Akte herausstraten. Von der Südseite her führte zum Altar ansteigt der (für diesen Zweck verbotenen) Stufen ein allmählicher Aufgang von 32 Ellen Länge und 16 Ellen Breite, gleich dem Altar selbst aus unbehauenen Steinen erbaut. Es wird in der Beschreibung des Altars Midboth III, 1–4 erwähnt, daß zweimal im Jahre, nämlich am Pasaß- und am Laubbüttenfeste, diese Steine geweiht wurden. Da, wo der Altar selbst und der Aufgang zu demselben einen seitlichen Ort den Blicken entzog, d. h. in der im Südwesten durch das Zusammentreffen beider gebildeten Ecke, letzteren (nach derselben Mitteilung der Midſchna) zwei unterirdische Kanäle das Wasser samt dem Blut der Opfer nach dem Kidron ab. Eine Stelle zum Einsteigen und zum Reinigen dieser Abzugskanäle war mit einer Marmorplatte bedeckt. In der Nähe desselben Ortes, an der Seite der nach der Vorhalle des Heiligtums aufsteigenden Freitreppe befand sich auch das große Becken zum Waschen der Hände und Füße der Priester vor dem Verrichten ihres heiligen Dienstes und insbesondere vor dem Betreten des Tempels (vgl. Midboth III, 6 und Zoma III, 10). An der anderen Seite des Altars (nach Norden) befanden sich die Einrichtungen zum Schlachten der Opfertiere, zuerst 6 Reihen in den Boden befestigter eherner Ringe, je 4 in einer Reihe, mittels deren die Opfertiere zum Schlachten niedergebunden wurden, neben denselben an 8 Säulen hori-

izontale Balken mit je 3 Reihen eiserner Gelen, an welchen die geschlachteten Tiere vor der Opferung aufgehängt werden konnten. Weiterhin dienten 8 marmorne Tische dem Zwecke des Zerhackens und Zerteilens der Opferstücke (vgl. Midboth III, 5; Samit III, 5; Scheitalim VI, 4).

Durch die schon vorhin beschriebene Vorhalle trat der dienstthuende Priester ein in den durch eine goldbekleidete Thür abgeschlossenen inneren Raum des Heiligtums. Von außen war diese Thür noch überdem (teilweise) verhüllt mit einem prachtvollen buntgewirkten babylonischen Vorhang. Über ihr breitete ein goldener Weinstock in erhabener Arbeit seine Zweige aus (mit Trauben von Mannesgröße), dessen nicht bloß Josephus, sondern auch Plinius, Nat. Hist. V, 5 gedenkt. Das Innere des „Heiligen“ (im Unterschiede von dem hinter demselben nach Westen gelegenen „Allerheiligsten“) war ein Raum von 40 Ellen Länge und 20 Ellen Breite. Derselbe enthielt auf seiner südlichen Seite links vom Eingang den 7armigen goldenen Leuchter, dessen Licht — entsprechend der Erleuchtung der natürlichen Welt — von der Mittagsseite her ausstrahlte, auf der nördlichen Seite rechts vom Eingang den goldenen Schaubrottisch und in der Mitte des Raumes in der Richtung auf das Allerheiligste den goldenen Räuchaltar (vgl. die betr. Artikel).

Das Heilige war von dem Allerheiligsten nur durch einen Vorhang (nicht zugleich, wie im Salomonischen Tempel, durch eine Thür) geschieden. Die Mischna (Soma V, 1) berichtet von zwei Vorhängen mit einem Zwischenraum derselben von 1 Elle. Der vordere wurde an der Südseite, also beim Eintreten vom Heiligen her links (südlich), der zweite, weiter zurückliegende Vorhang auf der rechten Seite, also nördlich, umgeschlagen, und zwischen ihnen ging der Hohepriester hin, wenn er — links in den Zwischenraum beider eintretend, rechts aus demselben heraustretend — einmal des Jahres am großen Veröhnungstage das Allerheiligste betrat, so daß auch bei diesem Eintritt ein Einblick in das letztere verwehrt war. Das Allerheiligste war, da die Bundeslade nebst den Cherubim bereits dem Serubabelischen Tempel fehlte, auch im Herodianischen Tempel ganz leer.

Es interessiert, zu hören, wie zur Bewahrung des unnahbaren Geheimnisses des Allerheiligsten die mit dem Bau, bezüglich mit der Herstellung oder Reinigung des letzteren beschäftigten (priesterlichen) Diener und Handwerker aus dem oberhalb desselben befindlichen Gemache (durch eine Fallthür) in hölzernen Kästen herabgelassen wurden, von denen aus sie nicht weiter sehen konnten, als ihre Arbeit es erforderte.

Ein Anbau umgab, wie dies bereits bei dem Salomonischen Tempel der Fall war, von 3 Seiten, im Süden, Westen und Norden, das eigentliche Tempelhaus auch des Herodianischen Tempels. In 3 Stockwerken enthielt dieser Anbau eine Anzahl von im ganzen 38 Gemächern.

Auf der Süd- und Nordseite befanden sich deren je 15 (je 3×5), auf der Westseite dagegen nur 8, welche letztere so verteilt waren, daß im untersten und mittleren Stockwerk je 3 und im obersten nur 2 waren. Der Haupteingang zu ihnen allen befand sich in der nordöstlichen Ecke des Tempels zwischen Vorhalle und Heiligem, von der ersteren aus zugänglich. Eine Wendeltreppe führte bis auf das Dach dieses dreistöckigen und dreistöckigen Anbaues und von dort aus in das Obergemach des Tempelhauses selbst. Entsprechend der für diese Wendeltreppe eingebauten Ecke im Nordosten war auch im Südosten zwischen Vorhalle und Heiligem ein Raum zum Abfluß des Regenwassers von außen angebaut, also an derjenigen Stelle, an welcher das Wasser seinen Lauf nach dem tiefer gelegenen Teile der Tempelarea ober nach dem Kanal im Innern des Tempelbergs finden konnte. Einschließlich dieser Anbauten war das Tempelhaus da, wo es sich an die Vorhalle anschloß, genau 70 Ellen breit.

Es ist schon von den Ober- (Boden-) Räumen des Tempels die Rede gewesen. Während nämlich die Seitenanbaue sich bis zur Höhe des Tempelhauses selbst (40 Ellen) erhoben, stieg das letztere mittels eines aufgebauten leichteren Stockwerks von 40 Ellen Höhe und in den Dimensionen der Länge und Breite von 60 und 20 Ellen nahezu bis zur Höhe der Vorhalle, die 100 Ellen hoch war. Damit war ein verhältnismäßig hoher und weiter Raum dem Heiligtum hinzugefügt, der von den Seiten oberhalb der Anbauten sein Licht empfing und in den man (ähnlich wie in dem Salomonischen Tempel) von dem Dache dieser Anbauten (von Süden her) eintat. Es ist wahrscheinlich, daß dieser hohe und weite saalähnliche Oberbau des Tempels der Abhaltung priesterlicher Versammlungen und ähnlichen Zwecken diente.

Einige Worte werden noch über die Verwaltung und Beaufsichtigung des Tempels und seiner Vorhöfe sowie über die Verteilung der damit verbundenen Geschäfte zu sagen sein. Die gesamte Tempelpolizei gehörte als auf dem ihnen im eigentlichen Sinne zustehenden Gebiete den Priestern und Leviten zu. Ein Tempelhauptmann (vgl. auch Apg. 4, 1; 5, 24 u. 26) wird öfter unmittelbar neben dem Hohenpriester genannt, was auf die Bedeutung und das Ansehen des betr. Amtes schließen läßt. Übrigens werden Luf. 22, 4. 52 Tempelhauptleute auch in der Mehrzahl genannt, vermutlich Unterbeamte derselben Kategorie. Die Wache der inneren Vorhöfe war den Priestern, diejenige der äußeren den Leviten übertragen, so daß die ersteren an 3, die letzteren an 21 Stellen mit der Aufsicht über die Räume und Zugänge, mit dem Öffnen und Schließen der Thore u. s. w. beauftragt waren. Ein Tempelhauptmann, von Fadelträgern begleitet, machte allnächtlch die Runde, um nach den Wachen zu sehen. Stand der betr. Posten nicht sogleich auf, so redete ihn der Hauptmann an mit dem Gruße: Friede sei mit dir! Den Schlafenden durfte er mit einem

Stabe schlagen; ja es war gestattet, dem Schläfer mit der Fackel das Kleid anzuzünden (Mid-doth I. 1. 2). Zur Mittagszeit jedes Tages wurden die wachenden Abteilungen gewechselt (vgl. Josephus geg. Ap. 2, 8), die Schlüssel der inneren und äußeren Thore hervorgeholt und übergeben, nachdem sie von einem Mittag zum anderen in einem Gemach des inneren Vorhofs in einer Vertiefung unterhalb einer Marmorplatte an einer Kette hängend aufbewahrt worden waren. Hatte des Abends der dienstthuende Aufseher im Innern des Vorhofs die Thore verschlossen, so legte er die Schlüssel an die Kette unter der aufgehobenen Marmorplatte, die er wieder niederließ und, indem er sich zur Ruhe legte, mit seinem Kleide bedeckte (Mid-doth I. 9). —

Unter den Stürmen des jüdischen Krieges wurden der Tempel und seine Umgebungen wiederholt der Schauplatz der blutigsten Scenen. Während von außen die Römer die Stadt und den Tempelberg belagerten, wütheten im Innern die Kämpfe der Parteien.

Am 17. Panemios (jüdisch Thammuz-Juli des Jahres 70 wurde das tägliche Opfer (Tamid) eingestellt. Am 10. Ab (= August) drangen römische Soldaten in der Verfolgung der Juden, welche von dem inneren Vorhof einen Ausfall gemacht hatten, bis in die Nähe des Heiligtums vor, und ein römischer Soldat, wie Josephus erzählt (Jüd. Kr. 6, 4, 4. 5) „ohne einen Befehl zu erwarten, wie auf göttlichen Antrieb, warf ein Stück brennenden Holzes durch die goldene Pforte, durch welche von der Nordseite in die Zellen um den Tempel her der Eingang war“. Der Befehl des Feldherrn, das Feuer zu löschen, wurde überhört. Titus sah noch bewundernd das Innere des Heiligtums, ehe es von den Flammen verzehrt wurde (Josephus, Jüd. Kr. 6, 4, 6—7).

An den Trümmern ihres einstigen Heiligtums haftet noch die Zukunftshoffnung des jüdischen Volkes. Der Talmud (Schemot rabba 2, Bammidbar rabba 11) lehrt, daß hinter den noch vorhandenen Mauerresten der Gott Israels wie in seinem vormaligen Tempel gegenwärtig sei, wohin sich darum noch immer das Gebet der gläubigen Israeliten richtet. Wiederherstellung des Tempels ist die höchste Hoffnung und die heiligste Pflicht des zerstreuten Volkes, welches, wenn es einst zurückgeführt sein wird in sein Kanaan, den zerstörten Tempel Jehovahs in unvergänglicher Schöne wiederherstellen wird.

„Drei Berge, den Karmel, den Tabor und den Sinai, wird der Heilige auf einander türmen, über welcher Höhe sich das Heiligtum Gottes selbst erheben wird“ (Pesikta 144 b). „Das Licht der Welt wird von ihm ausgehen“ (145 a. b). „Alle Völker werden sich zu ihm sammeln und ihm ihre Gaben bringen.“ Dies die Hoffnung des Volkes, das seinen Messias, seinen Propheten, Hohenpriester und König verworfen. Aber das Heiligtum des N. T., in dem sich alle Verheißungen und Hoffnungen des A. T. geistlich und wahrhaft erfüllen, von dem das alttestamentliche Heiligtum nur ein Schatten und

Vorbild war, hat Jesus durch sein Sterben und Auferstehen aufgebaut (Joh. 2, 21), den geistlichen Tempel, der sein Leib ist, in dem sein Geist wohnt (1 Kor. 3, 16. 17; 2 Kor. 6, 16), die Fülle dessen, der alles in allen erfüllet (Eph. 1, 23), die Stätte der heiligen und heiligenden Gegenwart des Herrn in seinem Wort und Sakrament (Matth. 28, 20; Joh. 17, 23), das Heiligtum einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23), einer Darbringung geistlicher Opfer (1 Petr. 2, 5), eines „vernünftigen“ Gottesdienstes (Röm. 12, 1), Anhalt und Gemeinschaft zugleich von weltumfassender Berufung und Bestimmung (1 Tim. 2, 4; Eph. 4, 13), die hier streitende, leidende, dort triumphierende Kirche, deren Glieder die lebendigen Steine dieses heiligen Tempels sind (Eph. 2, 21; Offenb. 3, 12), ein Bau, der hineinragt in den Himmel und in die Ewigkeit (Matth. 16, 18; Ebr. 9). —

Die Litteratur ist teilweise bereits im Texte angegeben, übrigens in Haneberg, „Die relig. Altert. der Bibel“ 2. Aufl. (1869) ziemlich vollständig (bis dahin) enthalten. Außer den encyclop. Werken von Winer (Bibl. Realwörterb.), Niehm (Handwörterb. des bibl. Altert.), Smith (Dictionary of the Bible) u. a. sind zu vergleichen die Archäologien von Zahn, de Wette, Kähler, Scholz, Saalschütz, Ewald, Keil, Haneberg, de Bissier, Rignenbach, Schegg, Benzinger, Nowack u. a.

Zu den exegetischen Fragen im einzelnen vgl. besonders die Kommentare zu den Büchern der Könige von Keil und Thienius.

Über den Tempel Salomos schreiben B. Lamy (de Tabernaculo foederis . . . et de templo 1720), A. Hirt 1809, Fr. v. Meyer 1830, K. F. Keil 1839, E. Kopp 1839, Bähr 1848, de Saulcy (de l'art judaïque 2. ed. 1864), H. Bailloy 1885, F. D. Raine 1886, Th. Friedrich 1887, D. Wolff 1887, E. C. Robins 1887, Guinaud 1888, E. Chipiez u. G. Perrot 1889 u. a. m.

Über den (visionären) Tempel Ezechiels sind außer den Kommentaren zu vergleichen die Einzelschriften von Balmer-Rind 1858 u. H. Sully 1889.

Der Herodianische Tempel wurde speziell behandelt in den älteren Arbeiten von Mos. Raimonides u. J. Lightfoot (s. oben), neuerdings von Hirt 1816, de Vogüé 1864, Epieß (Das Jerus. des Josephus 1881), Bloch, Hildeheimer u. a.

Tempel, deutscher, s. Hoffmann, Christoph.
Tempeldienst, s. Leviten, Priester, Tempel.
Tempelgemeinde, s. Hoffmann, Christoph.
Tempelgesellschaft, s. Hoffmann, Christoph.
Tempelherrnorden, i. Tempelorden.
Tempellsieber, s. Pfalter Bd. V. S. 465 a.
Tempelweihfest, gefeiert zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels und Altars unter Judas Makkabäus (s. d.) am 25. Tag des Monats Kislev (2 Makk. 1, 18), von Luther Joh. 10, 22 mit Arambeie wiedergegeben, 1 Makk. 4, 52 ff. auch das Fest des neuen Altars genannt, ebenso das Lichtfest, weil die Juden

an diesem Tag zum Andenken an das Wiederanzünden der Lampen im Tempel (1 Makk. 4, 50) viele Lichter in ihren Häusern und Synagogen brannten. Wie seine achtstägige Dauer, so erinnernte auch die Art seiner Feier mit Brand-, Dank- und Lobopfern, Gesang, Musik, Palmen und Mairen an das Laubhüttenfest, mit dem es auch den Freudencharakter gemein hatte.

Temperament. Der Name (*χρῆσις*, temperamentum, Mischung) ist sehr alt, schon die Hippokratiker und Galenus gebrauchten ihn. Sie führten den Unterschied der Temperamente auf rein körperliche Zustände zurück und unterschieden je nach dem Vorwiegen des Blutes, der Galle, der schwarzen Galle, oder des Schleimes vier Temperamente: das sanguinische (*sanguis*), das cholerische (*χολή*), das melancholische (*μελαγχολή*), das phlegmatische (*φλέγμα*). Der Fehler dieser Bestimmung lag darin, daß man die Temperamente als nur körperlich bedingt ansah und für mehr oder weniger krankhafte Zustände erachtete. Danach müßten, da allen Menschen ein Temperament eignet, alle Menschen krankhaft beanlagt sein. Aber in der Sache ist das Richtige getroffen, insofern man überhaupt von einem Temperament des Menschen redete, und die Vierzahl ist noch heute fast allgemein anerkannt. (S. dagegen v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kants Anthropol. S. 85.) Richtig wird das Temperament bezeichnet als: die geistliche Disposition, mit welcher ausgestattet der Mensch in die Welt tritt („die geistige Naturart“, Luthardt). Je nachdem er sich der Außenwelt gegenüberstellt, wird sein Temperament zu bestimmen sein. Die Unterscheidungen werden in verschiedener Form gegeben. 1. Der Mensch entzieht sich der Verührung mit der Außenwelt, baut sich seine Welt im Innern auf; bei dem Zusammentreffen mit der Außenwelt wird es dann ohne beständige Bewegung in Freude oder Schmerz nicht abgehen (der Melancholiker); oder er setzt sich in die Beziehung der ruhigen Beobachtung zur Außenwelt (der Phlegmatiker); oder aber er läßt die Außenwelt auf sich wirken (der Sanguiniker); oder endlich er wirkt kräftig auf die Außenwelt (der Choleriker) (so Luthardt). Ähnlich: das phlegmatische Temperament ist das reproduktive, das sanguinische das rezeptive, das cholerische das assimilierende, das melancholische das sich in sich selbst vertiefende (so etwa Erdmann). Kant schied in die Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit, zählte zu den ersteren das sanguinische und melancholische, zu den letzteren das cholerische und phlegmatische. Dabei würde dann der Sanguiniker mehr das Gefühl der Übereinstimmung mit der ihn umgebenden Welt, der Melancholiker das des Gegenjases haben, der Choleriker der widerstrebenden den Stempel seines Wesens aufdrücken, der Phlegmatiker aus der geschichtl. benutzten seinen Vorteil ziehen wollen. — Von früh her hat man den verschiedenen Lebensaltern die Temperamente zugeteilt. Das sanguinische dem Kindesalter: das Kind spielt; das me-

lancholische (auch das „sentimentale“ genannt) dem Jünglingsalter: der Jüngling träumt; das cholerische dem Mannesalter: der Mann arbeitet; das phlegmatische dem Greisenalter: der Greis berechnet. — Fehlerhaft und Verwechslung des Temperaments mit dem Charakter ist es, dem Temperamente sittlichen Wert zuzuschreiben und von Temperamentsünden oder Lasten zu reden. Es hat jedes Temperament seine natürlichen Vorzüge, jedes birgt in sich Gefahren. Der liebenswürdige Sanguiniker steht in Gefahr ein Flatterhaffer, der ideale Melancholiker ein Eingebildeter, der thatkräftige Choleriker ein Tyrann, der gebildete Phlegmatiker ein Pedant zu werden. Vielmehr so richtig es ist, daß „durch die Befehrung eines Menschen sein Temperament nicht verändert wird“ (Frank), ebenso gewiß ist es, daß das verleihe Temperament einem jeden die sittliche Aufgabe stellt zu kämpfen gegen die in ihm liegenden Versuchungen und die Kraft seiner Vorzüge voll in den Dienst der Arbeit im Reiche Gottes zu stellen. Zur Litteratur: Kant, Anthropologie, herausgegeben von Kirchmann II. S. 208 ff. Luthardt, Moral des Christentums im 2. Bortr., Erdmann, Psychol. Briefe III, S. 34 ff. Weiteres bei Luthardt, Comp. d. theol. Ethik S. 58.

Temperamentum aequale qualitatum corporis, ein von der Apologie der Augsb. bürgerlichen Konfession und der luth. Dogmatik übernommener Ausdruck der Scholastik, mit welchem das völlige Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe, die Gesundheit und Unverderblichkeit des Leibes, wie sie dem Menschen im Urstande eignete, bezeichnet wird. S. d. Art. „Urstand“. — Zu der lutherischen Veröhnungslehre (s. d.) redet man auch wohl von einem *temperamentum misericordiae et iustitiae*, einer Ausgleichung der durch die Sünde in Spannung geratenen Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott durch das Opfer Jesu Christi.

Temperanzgesellschaften, s. Enthaltensvereine.

Tempelorden, auch Tempelherren, *Templer* oder *fratres militiae templi*, *milites sive equites templarii* genannt, ist ähnlichen Motiven wie der Johanniterorden (s. Bd. III, S. 604) entsprungen und wurde um 1119 n. Chr. von neun französischen Rittern, unter denen Hugo de Payens und Gottfried von Omer hervorragten, mit Genehmigung des Königs Balbun II. gegründet. Er nahm außer den bekannten drei Mönchsgelübden auch noch das der Verteidigung christlicher Pilger und des beständigen Kampfes gegen die Ungläubigen an, letzteres stärker als der Johanniterorden betonend. Diesen Gelübden entsprach auch das später ihnen bewilligte Ordenskleid, weißer Mantel, entsprechend der Unschuld, und rotes Kreuz, auf blutigen Märtyrertod und unausgesetzte Feindschaft gegen die Ungläubigen hindeutend. Ihren Namen empfingen die Tempeler daher, daß sie von Balbun II. einen Teil seines an die Morgenseite des Tempels stoßen-

den Palastes zur Wohnung erhielten (Pauperes commilitones Christi templique Salomonis). Der berühmte Bernhard v. Clairvaux, ihr Verteidiger, veranlaßte 1128 zu Troyes die Feststellung der Statuten ihres 1127 von Honorius II. bestätigten Ordens und sein mönchisch-asketischer Geist bez. seine eigene Ordensregel hat auch diese erste feste Regel der Templer stark beeinflusst. Hugo de Payens, der erste Großmeister derselben, erwarb dem Orden durch seine großen Reisen an die Höfe Europas nicht nur staatliche Anerkennung, sondern auch viele neue vornehme Mitglieder und Reichthümer. Nach den 1257 bis 1266 gesammelten Ordensstatuten bildeten den Kern des Ordens die adeligen Ritter, denen die dienenden Brüder (*fratres servientes*) aus bürgerlichem Stande zur Seite standen. Diese zerfielen wieder in die geehrteren Waffenbrüder (*armigeri, freres servans d'armes*) und in die Handverführer (*samuli, freres servans des metiers*). Später traten auch weltliche Personen aller Stände als Affilierte bei. An der Spitze des Ordens stand der zu wählende Großmeister, andere Ordensobere waren der Großkomtur oder Großprior, der Spiesfall, der Marschall, der Großpräzeptor, der Drapier, der Turkopoller (wahrscheinlich von *Turcos pellere*) und die nicht wie die übrigen lebenslänglich gewählten Generalvikatoren. Doch waren diese Ämter durch die Beschlüsse des Generalkapitels zu Jerusalem und der Kapitel in den einzelnen Ordensprovinzen beschränkt, es herrschte also eine Art konstitutioneller Verfassung.

Diese wie die großen Privilegien und Ehrentungen, die der Orden vom Papst und den Vornehmen aller christlichen Länder erhielt, vermehrten seine Reichthümer wie Mitglieder ungeheuer, so daß er etwa 150 Jahre nach seiner Entstehung gegen 20 000 Ritter zählte und 9000 Konturreien, Ballen, Kommanden und Tempelhöfe mit liegenden Gründen und ein daraus fließendes jährliches Einkommen von 54 Millionen Franken besaß. Dieser gewaltige Reichthum, der auf die Disziplin und den sittlichen Wandel mancher seiner Mitglieder einen nachtheiligen Einfluß ausübte, der unglückliche Ausgang der Kreuzzüge, die Eiferucht der Johanniter, der Reid der Bischöfe gegen die von ihrer Gewalt ermierten Templer, vor allem die Habgier und Herrschucht des Königs Philipp des Schönen von Frankreich (1285–1314 f. d.) im Grunde mit der traurigen Charakterisiertheit des von ihm abhängigen Papstes Clemens V. führten zum Untergange des Ordens, dessen Großmeister seit 1306 in Frankreich residierte. Unter der Anklage, daß der Templerorden in Geheimstatuten die Verleugnung Christi, die Berehrung des Gegenbildes Baphomet, Magie und unnatürliche Bollust vorschreibe, und unter anderen abscheulichen Beschuldigungen wurden der eble Großmeister Jakob v. Molay und 140 Templer in Frankreich am 13. Oktober 1307 verhaftet und unter Anwendung der Tortur und vieler Rechtsverletzungen einem grausamen Inquisitionsverfahren unterworfen. Viele gestanden aus Furcht vor dem Tode allerlei Verbrechen,

die wahrscheinlich gar nicht stattgefunden hatten: auf Grund dieser erpreßten Geständnisse erzwang Philipp vom Papste, daß er für alle christlichen Reiche geistliche Untersuchungskommissionen anordnete und, obwohl diese keine besonderen Belastungen des Ordens nachwiesen, auf dem XV. allgemeinen Konzile zu Vienne „aus Rücksichten des öffentlichen Wohls der Kirche“ am 3. April 1312 durch vorläufige Entscheidung den Orden auf immer aufhob. Über die Güter desselben wurde in den verschiedenen Ländern verschieden verfügt, in Frankreich wurden sie vom Könige eingezogen, in Deutschland unter die Johanniter und den Deutschen Orden verteilt. Als Jakob v. Molay und drei Ordensobere ihre früher ihnen abgepreßten Geständnisse wieder zurücknahmen, ließ der König am 11. März 1314 sie auf einer Insel der Seine verbrennen. Über die Art und das Maß der Schuld des Ordens ist heute noch die Geschichtsforschung im Zweifel, dagegen ist die Schamlosigkeit und Ungerechtigkeit des gegen sie geübten Gerichtsverfahrens über allen Zweifel erhaben. — Monographien: Friedrich Münter, Statutenbuch des Ordens der Tempelherren, Berlin 1794. Dem Orden feindlich: Hans Krug, Geheimlehre und Geheimstatuten des Templerordens, kritische Untersuchung, Berlin 1879; Malteser Urkunden und Regesten zur Geschichte der Tempelherren und der Johanniter, München 1883.

Temporalien, heißen die Einkünfte eines geistlichen Amtes im Unterschiede von den Spiritualien oder geistlichen Befugnissen und Funktionen desselben. Die Einbehaltung derselben (*Temporalien sperre*) war ein Kampfmittel des Staates gegen renitente Bischöfe und Pfarrer im Kulturkampf (s. d., Bd. IV, S. 131 b) durch das sogen. „Sperrgesetz“ verfügt.

Temporalmeßsen (*Missae de Tempore*) sind solche Meßsen, bei denen sich die wechselnden Lektionen nach dem Verlauf des Kirchenjahres richten, während die *Missae de Sanctis* bezw. *de Festis* durch die einfallenden Heiligtage oder kirchlichen Feste bestimmt werden.

Tempus clausum, t. sacratum, t. feriatum, geschlossene Zeit, heißen bestimmte Abschnitte des Kirchenjahres, welche als zu erster Sammlung außersehen von rauschenden Festlichkeiten, insbesondere von der mit den Hochzeiten verbundenen äußeren Feier frei bleiben sollen. Die ersten Jahrhunderte kennen keine derartigen Bestimmungen, doch wird von Kirchenvätern der durch St. Paulus 1 Kor. 7, 5 den Ehegatten gegebene Rat freiwilliger Selbstenthaltung zu ungehinderter Übung von Fasten und Gebet zu einer für bestimmte Zeiten geltenden gesetzlichen Ordnung umgemünzt. Wie anderwärts, so wurden auch hier unermert ältestamentliche Gesichtspunkte vgl. 2 Moï 19, 15 maßgebend. Was aber in Bezug auf Hochzeitsfeiern aus Pietät entsprungene christliche Sitte geworden, bedurfte zum Fortbestand anderweiten Schutzes, als die großen Massen in den äußeren Verband der Kirche eingetreten waren. Darum verbot um die Mitte des vierten Jahrhunderts die Synode zu Laodicea can. 51 u. 52 verschiedene

Festlichkeiten während der 40 täglichen Fasten, darunter die Feier der nuptiae und natalitia. Hundert Jahre danach wurde diese Bestimmung auch staatliches Gesetz. Wäre der angebliche 3. Kanon der Synode von Verba (524), welcher das tempus clausum auf die Zeit von Septuagesima bis zur Ofteroktave, auf die drei Wochen vor dem Johannisfest und auf die Adventszeit bis zum 1. Sonntag nach Epiphania ausdehnt, echt, so würde unverständlich sein, warum Nikolaus I. noch 866 die Ausdehnung des tempus clausum auf Advent empfohlen konnte. Während des ganzen Mittelalters fand (in den einzelnen Diözesen verschieden) eine bald strengere, bald laxere Handhabung des tempus clausum statt, auch Clemens' III. (1187–1191) Bestimmungen de feriis fanden nicht allgemeine Annahme, doch wurden sie Anlaß, das letzte tempus observabile mit Rogate zu beginnen. Schon vorher an vielen Orten nicht eingehalten, wurde es durch das Tridentinum beseitigt, welches sessio XXIV, de re. c. X bestimmt, daß „ab adventu Domini nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniae et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive“ das alte Verbot festlicher Hochzeiten beobachtet werden solle. In periculo mortis und nach vorausgegangener bischöflicher Dispensation durften stille Eheschließungen jederzeit stattfinden, nur unterlagte die Kirche für die Dauer des tempus clausum das eheliche Zusammenleben.

Die lutherische Reformation bezieht das tempus clausum als „zu seiner Zucht dienlich“ bei. Nur der ohnehin bloß partiell beobachtete dritte Zeitraum wurde fallen gelassen oder auf die Pfingstwoche resp. die 3 Pfingsttage beschränkt, auch der erste erst mit dem zweiten Adventssonntage begonnen (Romm. Kirchenag. 1568, Medl. KD. 1602 u. a. m.). Außerdem wurden vieler Orten die Hochzeiten am Sonntag gänzlich unterlagt, so in Sachsen, in Mecklenburg u. (vergl. Sächs. Generalartikel XIII; Medl. Rev. KD. u.), während anderwärts der Sonntag als Trautag in erster Linie (copulatio in facie ecclesiae) genannt ist (Stadt Lüneburger KD. 1575: „Die Copulation geschieht, wenn nicht der Rath mit Rath des Ministerii dispensirt, Sonntags oder Montags 10 Uhr vor dem hohen Altar“. Braunschweig-Lüneb. 1564: „Sonntags zur Vesper, an Werktagen nach der Predigt“). Einzelne wenige Kirchenordnungen unterlagen auch die Trauung am Freitag und Sonnabend (Hofische KD. 1581), und hat sich diese Sitte bezüglich des letzten Tages unter dem Schutz heiliger Ordnung noch bis zu jetziger Zeit erhalten.

Calvin war durchaus gegen das tempus clausum; es stamme aus dem Heidentum und aus der tyrannischen Willkür der Priester. Ihm gilt darum noch besonders das Tridentiner Anathema sessio XXIV, can. XI. Die politische Neugeschaltung am Anfang dieses Jahrhunderts brachte mit dem Code Napoléon auch unbeschränkte Freiheit der Eheschließung. Nichtsdestoweniger zeigten die Verhandlungen der

Eisenacher Konferenz 1857, daß sich vielfach noch die alte Ordnung, oder doch beträchtliche Reste derselben erhalten hatten; indes wäre es vergeblich gewesen, eine allgemeine Rekonstruktion zu versuchen. Als dann 1875 die Zivilehe in Deutschland Gesetz wurde, war vollends die Aufrechterhaltung der bisherigen Ordnungen nicht mehr möglich. Nur bezüglich der stillen Woche wird fast allgemein die Vornahme der Trauungen unterjagt. Außerdem besteht manches, von der kirchlichen Sitte getragen, fort; so find auch jetzt in Mecklenburg Trauungen am Sonntag unzulässig, auch wird in den geschlossenen Zeiten nicht proklamiert.

Tendenzkritik, s. „Kritik“ Bd. IV, S. 117 ff.
Tendel, alter Ausdrück für Dambird, heißt 5 Mos. 14, 5 ein Tier, das eine Gattung der Gazellen oder der Antilopen bezeichnet. Die rev. Bibel jagt: Gemse.

Teneberleuchter, hercia ad tenebras, ein dreieckiger Leuchter, wurde im späteren Mittelalter in der Karwoche gebraucht. Eine große weiße Wachskerze an der Spitze deutete auf Christus, zwölf andere Kerzen auf die Apostel. Namen vierzehn Kerzen vor, so waren elf Apostel und drei Marien angedeutet. In der Karwoche beim Tenebras wurde eine Kerze nach der anderen beim Psalmchlusse gelöscht, nur die Christus versinnbildlichende blieb. Die dreieckige Form des Leuchters wies auf die Dreieinigkeit. In Ulm jagte man „der Kerzstäl zu den finstern Metten“.

tenebras = Finsternisse, f. d. und „Pumpermette“.

Tenne, der Platz zum Dreschen und Worfeln des Getreides, war entweder und zwar am häufigsten bloße Sommerterme (s. d.), die jeder Besitzer sich jährlich wieder anlegte und auf der er zur Dreschzeit auch übernachtete, Ruth 3, 4 ff., oder aber ein dauernd für dieses Geschäft bestimmter Platz. Solche Tennen werden mit besonderen Namen angeführt (s. b. Art. Nachon, Urad, Arafua). Über die Anwendung des Wortes im Gleichnis (z. B. Jes. 21, 10 wörtlich: „Mein Gedrückenes und Kind meiner Tenne“), die meist selbstverständlich ist, s. auch d. Art. Dreschen.

Tennhardt, Johann, ein religiöser Schwärmer, seines Zeichens Perückenmacher, starb 1720 in Kassel. Geboren am 2. Juni 1661 zu Doberga in Sachsen, kam er bald in recht gute Verhältnisse, wandte sich dann nach allverhanden Krankheitserfahrungen und Vermögensverlust einem ausschließlich inneren Christentum zu, hatte schwärmerische Empfindungen besonderer Gottesnähe bei direktem Reden mit Gott und predigte aller Welt, besonders den Geistlichen Buße. Seine „Offenbarungen“ gab er gern in Reimsprüchen. Als er die Nürnberger Geistlichen 1708 in einem Traktate an den Rat angriff, wurde er gefangen gesetzt; wieder freigelassen, zog er als „Prophet“ umher. Er nannte sich „Kanzlist der himmlischen Majestät“. Das innere Wort galt ihm alles; die äußeren Ordnungen der Kirche achtete er gering. „Diese enthusiastische Geistigkeit wurde zur geistlichen Unberücktheit“ bemerkt aber Luthardt treffend (Gesch. der chr.

Christ II, 280). Tennhardt selbst führte einen strengen Lebenswandel. Er schrieb u. a. „Gott allein soll die Ehre sein . . .“ 1710. „Höchst-notwendige und zur Seelen Seligkeit sehr nützliche Erklärung“ 1715. Die Württemberger Schwedenborgianer betrachten Tennhardt als eine Art Vorläufer, als „die letzte Posaune“ vor dem Eintritt der neuen, schwedenborgianischen Kirche.

Litt.: Luthardt a. a. O. Tschackert in Allg. D. Biogr. XXXVII, S. 570 f.

Tentatio = Prüfung, Ansehung, Bewährung wird mit oratio (Gebet) und meditatio (Schriftverjüngung) von den Alten als notwendiges Merkmal und Lebensregel jedes Theologen bezeichnet.

Tephillin, i. Gebetsriemen.

Teplensis codex eine Handschrift im Prämonstratenserstift Tepl in Böhmen, wohl die älteste Handschrift für die deutschen Bibeln des 15. Jahrhunderts. E. Haupt verteidigt gegen Jostes ihren waldensischen Ursprung. Jedenfalls ist der codex Teplensis einmal in Waldenserskreisen gewesen. Die angehängten „7 Stück bez heiligen christlichen Glauben“, „VII Heiligkeit der Kirchen“ und die mit „wert“ eingeführten Stellen weisen auf Leser einer Genossenschaft, die in gedrückten Verhältnissen gewesen sein muß.

Teppich, heißt in der Bibel außer Spr. 7, 16, wo eine leinene Bettdecke gemeint ist, und vielleicht Hohel. 1, 5, wo Zimmerteppiche gemeint sein können, nur der Vorhang aus gewebtem Stoff, der zur Herstellung des Zeltes diente, Jes. 54, 2 u. ö., weshalb Luther statt Teppich auch bidweilen „Gezelt“ sagt, Jer. 4, 20; 10, 20, also auch zu der der Stifshütte (i. d.). Wenn der Apostel Paulus Apg. 18, 3, wie Aquila, ein Teppichmacher genannt wird, so würde nach jenem Gebrauch des Wortes an einen Zeltmacher zu denken sein; doch bedeutet das griechische Wort einen Zeltmacher oder Zeltschneider, der kleine tragbare Zelte aus Zelttuch herstellt.

Terebinthe, Pistacia terebinthus, als Strauch und als Baum in Palästina sehr häufig und zur Gewinnung des Terpentinharzes aus abgeschälten Stellen des Stammes benutzt, kommt in der deutschen Bibel nicht vor, da Luther die Worte, die das Gewächs bezeichnen, stets Eiche nennt (nur Jos. 4, 13, Buche). Da nun die Eiche (i. d.) ebenfalls im heiligen Lande reichlich vertreten ist und die vier Wörter, die für Eiche und Terebinthe gebraucht werden, einander so ähnlich sind, wie die beiden Baumarten selber und außerdem in ihrer Grundbedeutung alle vier nichts weiter bezeichnen, als einen großen Baum, so ist man bezüglich auf die griechische Übersetzung angewiesen, um beide im einzelnen Falle zu unterscheiden. Mit Bestimmtheit wird man nur Jos. 6, 13 und Jos. 4, 13 (i. o.) die Terebinthe erwähnt finden können, weil da zwei von jenen Ausdrücken (ela und allon) neben einander stehen; in allen anderen Fällen kann man sich nur auf die griechische Übersetzung berufen, die aber auch gerade das Wort ela

halb Eiche, halb Terebinthe nennt, während die mit Terebinthe überjagte Nebenform alla nur einmal vorkommt, Jos. 24, 26.

Terebinthus, angeblich ein Schüler des Saramenensers Scythianus, gehört in die sagenhafte Vorgeschichte des Manichäismus. Terebinthus soll sich Buddas genannt und einige Lehrchristen verfaßt haben: Mysteria, Capitula, Evangelium, Thesaurus. Diese sollen später an den Freigelassenen Cubricus gelangt sein. Die Sage erzählt endlich, dieser Terebinthus habe in Babylon u. a. gelebt und behauptet, von einer Jungfrau geboren zu sein.

Terefia, die Heilige oder Teresa de Jesu. Die erste noch unvollständige spanische Druckausgabe ihrer Schriften ist die des Vater Luis de Leon zu Salamanca 1588, die letzte und vollständigste die Madrider vom Jahre 1793. Ferner wurden ihre Schriften in verschiedene Sprachen überjagt, auch in die deutsche, z. B. von Ludwig Clarus (Leben und Wirken der h. Ter., 3 Bde., Regensburg 1854). Ihre 342 Briefe sind vollständig in der obigen Madrider Gesamtausgabe enthalten (4 Quartb.). — Das Leben und Wirken Ter. hat viele Biographen gefunden, als ersten ihren Beichtvater Franz Bibera (Vida de la madre Teresa de Jesus, Madrid, 1590, 5 Bde. 4°), ausführlich ist es in den Antwerpener Acta Sanctorum, Tom. VII, Ott. (1846) p. 109—790 behandelt, ferner in Zöckler, Petrus von Alcantara, Terefia von Avila und Johannes vom Kreuze. Auch vgl. H. Deppe, Geschichte der quietist. Mystik in d. kath. Kirche, Berlin 1875 und Zöcklers Art. in Herzog, R. E.²

Eine der angehebensten und ehesten Vertreterinnen der römisch-katholischen Mystik, Terefia war geboren zu Avila in Kastilien am 28. März 1515 als Tochter adeliger, sehr religiöser Eltern. Durch das Lesen der damals sehr beliebten phantastischen und nicht immer sittlich reinen Ritterromane zu Eitelkeit und Gefallsucht verführt, wovon sie erst eine längere schwere Krankheit heilen konnte, ging sie ohne die Einwilligung des Vaters in das Karmeliterinnenkloster zur Menschwerdung Christi zu Avila. Leider erschütterten die anstrengenden und an inneren Kämpfen reichen Noviziatsjahre ihre zarte Gesundheit so sehr, daß sie in die äußerste Todesgefahr geriet und völlig elend ward, wovon sie sich erst nach vier Jahren, wenn auch unvollständig, erholt hat. Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung ihres eigentlichen Herzens- und Gebetslebens wurde die Generalabtei, die sie nach dem Erwachen aus viertägigem Starrkrampf im August 1536 ihrem Beichtvater ablegte, und das Studium verschiedener Andachtsbücher, besonders des mystischen Erbauungsbuches „Das dritte“ oder „das geistliche Alphabet“ von Francisco de Osuna. Dadurch lernte sie ihr Gewissen prüfen, sich geistlich befeuern und innere Erbauungen machen, wenn sie auch erst nach achtzehn Jahren zur Geistesheil kam, daß diese vom Herrn herührten. Sie hatte z. B. fast zwei Jahre hindurch die Vision, daß der Heiland dicht neben ihr stehe, sie in allem ihren Beten und Arbeiten

unterstütze, mit ihr rede und sie tröste; sie meinte zu Zeiten bald einzelne Teile seines heiligen Leibes, bald seine ganze Gestalt und zwar zuerst die des gekreuzigten, darauf auch die des auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Heilandes zu sehen. Später hat sie während der hl. Kommunion sogar die mystische Vermählung mit dem Herrn gefeiert (!).

War sie bis zum J. 1560 fast nur mit sich selbst beschäftigt gewesen, so wandte sie sich von da an auf Veranlassung des ihr Wesen verstehenden Reformators des Franziskanerordens Petrus von Alcantara der praktischen Aufgabe zu, die laxen Sitten der damaligen Karmeliterklöster (s. Bd. III, S. 696 ff.) zu ursprünglichen Strenge der alten Regel zurückzuführen. Trotz vieler äußerer Anfechtungen gründete sie zuerst (1562) zu Avila ein kleines Kloster strenger Obervanz (zu St. Josef, ihrem Lieblingspatron), sie entwarf auf Grund der alten Satzungen des Karmeliterordens, der Regula Hugonis, für ihr Kloster neue Konstitutionen, die manche Neuerungen, die die Forderung völliger Armut, drei allwöchentliche Geißelungen, die Discalceation, d. h. die Entschuhung ihrer Nonnen, das Tragen von Holz- oder Lederfandalen statt der Schuhe, hinzufügten, welsch letzterer Brauch den Angehörigen ihres Ordens den Beinamen „Karmeliterbarfüßer“ brachte. Vom J. 1567 an gründete oder reformierte sie andere Klöster ihrer Regel, wobei ihr der jugendliche Mäket Juan de la Cruz (s. Johannes vom Kreuze) und Pater Geronimo Gracian zur Seite standen, vgl. Terecias Buch der Klostergründungen. Leider brachten ihr diese Reformbestrebungen große Verfolgungen seitens der Karmeliter älterer Obervanz ein; erst in den letzten Jahren vor ihrem am 4. Oktober 1582 erfolgten Tode fand sie Ruhe vor ihren Feinden. Die Wunder, die nach ihrem Tode durch ihre Erscheinungen und Reliquien gewirkt worden sein sollen, führten bereits im Jahre 1622 zu ihrer Heiligsprechung, sie wurde zum Doctor ecclesiae und zur Mitpatronin Spaniens erkoren. Ihr Tag ist der 15. Oktober.

Ihre Bedeutung für die römische Kirche liegt außer in ihrer reformatorischen Thätigkeit auf dem Gebiete des Klosterwesens in ihrer Mystik, in der Lehre von dem Emporsteigen des Herzens zur völligen Vereinigung mit Gott. Vier Stufen führen dazu a) das Herzensgebet oder das Gebet der Betrachtung (stille Einfuhr der Seele, andächtige Betrachtung der Passion Christi und reuige Sündenkenntnis, vom Menschen selbst bewirkt); b) das (durch Gottes übernatürliche Gabe gewirkte) Gebet der Ruhe oder der Sammlung (der Wille des Menschen mit der Gottheit vereinigt zu seligem Herzensfrieden); c) das schon ekstatische Gebet der Vereinigung (wobei die höheren Seelenkräfte, auch der Verstand mit Gott vereinigt sind); d) das Gebet der Entzückung (alle Sinnentfätigkeit hört auf, alles im Menschen ist von Gott berauscht, mystische Elebationen zu Gott und wunderbare Visionen finden statt). Diese Mystik ist niedergelegt in Terecias Selbst-

biographie. (1562—67), in ihrer Schrift „Weg zur Vollkommenheit“ (1567), „Seelenburg“ (tief-sinnig, aber dunkel). Unter den übrigen Schriften ragen ihre Briefe und tiefempfundnen religiösen Gedichte hervor. — Einmal fühlt sie ihr Herz wie von einer Lanze durchbohrt und einen wühlenden geistig-leiblichen Schmerz, ein anderes Mal sieht sie einen Seraph mit goldener Lanze und feurigglühender Spitze mehrmals ihr Herz durchstoßen, was in ihr den höchsten Schmerz hervorbringt, eine Vision, die von der römischen Legende fälschlich physisch gedeutet wird.

Terminieren nannte man die Beschränkung der Bettelmönche auf einen bestimmten Bezirk (terminus), innerhalb dessen die Almosen für ein Kloster allein gesammelt werden durften. Es sollte dadurch verhindert werden, daß die Klöster sich gegenseitig Abbruch thaten. Die Sammler von Gaben nannte man daher terminarii, Terminierer oder Terminanten.

Terminismus. Terministischer Streit. Während es der Orthodogie vor allem auf die Gewißheit der allgemeinen Gnade in Christus ankam, der sich jeder Gläubige getrosten dürfe, fürchtete der Pietismus, daß durch die zu sehr betonte Gnadenpredigt die Christen zu Sicherheit und Leichtsinne verführt werden möchten, und meinte angesichts des ja allerdings vorhandenen bloß äußerlichen Sichverlassens auf die Gnadenmittel vor allem auf Bußernst dringen zu müssen. Meinten die Orthodogen vor der Verzweiflung, so die Pietisten vor der Sicherheit bewahren zu müssen. Daher warnte schon Spener davor, daß man die Buße nicht hinaus-schiebe und daß man sich nicht dessen getroste, man könne noch wie der Schächer in der Todesstunde sich bekehren. Im Eifer um solche Warnung kommt er dann dahin, zu behaupten, es könne im Leben des Unbuhfertigen gar leicht ein Zeitpunkt eintreten, wo Gott ihm keine Gnade und keinen Ertrieb zur Buße mehr zu teil werden lasse, wo er also durch eigene Schuld in den Zustand käme, daß er keine Buße mehr thun könne. Es gebe also einen Termin, über welchen hinaus an den Unbuhfertigen Gottes Gnade nicht mehr kräftig wirke, der Gnaden-termin falle nicht immer notwendig mit dem Lebenstermin, dem Tode, zusammen. Woran bei dem späteren Streite die Orthodogen in solchen Behauptungen Anstoß nahmen, das war die von ihnen gestülpte Beschränkung der allgemeinen Gnade Gottes. Daß es eine Verstockung und eine Sünde wider den Heiligen Geist gebe, wußten sie natürlich, aber es lag ihnen daran, diese so zu fassen, daß die Schuld nicht auf Gottes, sondern auf der Menschen Seite falle, daß also die alle Sünder ernstlich zur Buße rufende Gottesgnade in keiner Weise beschränkt und „eingespannt“ werde. . . Daß Auserwungen wie die von Spener sich auch sonst schon gefunden hatten, konnten die Orthodogen nicht leugnen (s. B. Vers 8 in dem Liede „Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn“: „Und wenn er nimmer leben mag, so hebt er an ein große Klage, will sich nun Gott ergeben: ich fürcht’

fürwahr, die göttlich Gnad', die er allzeit veripottet hat, werd' schwerlich ob ihm schweben"), aber sie konnten auch betonen, daß sobald derartige Lehren nicht bloß heiläufig geäußert, sondern ausdrücklich gelehrt seien (wie z. B. die an nobatianische Irrlehren erinnernden Behauptungen Stengers in Erfurt 1670), die Kirche sich auch alsbald gegen sie erklärt habe.

Doch der neue Streit ging nicht von diesen, auch nur mehr gelegentlichen Äußerungen Speners aus, sondern von einem Buche des Diaconus Johann Georg Böse in Sorau (geb. zu Lissa um 1662, gest. 1700), de termino peremptorio salutis humanae 1698. Nach Böse ist Gottes Heilsgnade im allgemeinen zwar universal, d. h. die gratia antecedens; nun aber will Gott im besonderen, daß man seine Gnade auch annehme, er will nach seiner voluntas consequens nur diejenigen selig machen, welche die von ihm gestellte Bedingung der Buße und des Glaubens erfüllt haben, während er die übrigen dem verdienten Verderben überläßt: Die voluntas consequens ist also particularis, geht nicht alle Menschen, sondern nur die Bußfertigen an. Was aber besonders Anstoß erregte, waren Böses Behauptungen über die gratia revocans, von welcher er gleichfalls lehrte, sie sei particularis. Ist nämlich ein Befehl wieder aus dem Gnadenstande gefallen, so ist Gottes Gnade keineswegs unter allen Umständen zu neuer Befehlung an ihm thätig, sondern wo solches geschieht, da ist es ein besonderes, ganz in Gottes Willkür getheiltes Gnadengeheim. Die gratia revocans ist weder universalis, noch erstreckt sie sich notwendig bis ans Lebensende; es ist ein zu bekämpfender Wahn, daß die Gnadenstür je dem bis zum Tode offen steht. Wie lange und wie oft Gott dem gefallen Menschen noch wieder die Möglichkeit der Umkehr gibt, ist zwar uns verborgen, aber dennoch gibt es für Gott einen peremptorischen Termin, über welchen hinaus keine Möglichkeit zur Umkehr gegeben ist.

Gutachten der theologischen Fakultäten von Leipzig, Wittenberg und Rostock erklärten sich alsbald gegen das Buch von Böse: B. suche in Gottes geheimen Rat einzudringen, nach dem wir nicht zu forschen hätten. Die gratia revocans sei ebenso universal wie die gratia vocans und von einem ex absoluto quodam beneplacito einem jeden Menschen geistigen Gnadentermin sei uns nichts geoffenbart. Die Lehre müsse so vorgetragen werden, daß allezeit Gott die Ehre bleibe, aus herzlicher Begierde nach unser aller Seligkeit dem Menschen jederzeit mehr Raum und Zeit zur Buße zu geben als er schuldig ist, und daß alle Schuld der verkürzten Gnadenzeit leblich auf den Menschen falle.

Da kurz vor Böses Tod ein neues Leipziger Gutachten, wegen anderweitiger Besetzung der Fakultät, ziemlich günstig über den Terminismus geurtheilt hatte, deswegen aber sehr hart von den Wittenbergern mitgenommen war, so übertrug sich jetzt der Streit nach Leipzig und ergießt von da aus die ganze luth. Kirche

in einem Maße, daß schon Walch diesen Streit nicht nur als den weitläufigsten, sondern auch als den betrübendsten bezeichnet, welcher nicht ohne Schmutz nach all seinen Umständen könne erwogen und vorgestellt werden. Die Vorkämpfer waren zwei Leipziger Professoren, auf terministischer Seite Adam Rechenberg (1642—1721) und auf orthodoxer Thomas Jittig (1643—1710), daneben aber blieb kaum einer der bedeutenderen Theologen jener Tage zurück, ohne in den Streit eingegriffen zu haben (so z. B. Carpzov in Dresden, Neumann und Hanneken in Wittenberg, Edzardi in Hamburg, Fecht und Krakewitz in Rostock u. a. [s. zu allen die betr. Artt.]). Nach der Weise der Zeit mißte sich unendlich viel persönlicher Klatz in die Debatte und auch in der Sache selbst kam es zu keinem recht klaren Austrage, die Kämpfer ermüdeten endlich, und nachdem sie ihre Argumente immer und immer wieder vorgeführt hatten, verbandete endlich der Streit, nachdem er 4—5 Jahre lang die Gemüther erbittert hatte. Ritschl meint zwar, man habe um des Kaisers Bart gestritten, aber es wird doch zu fragen sein, ob hinter den oft sich sehr nahe kommenden beiderseitigen Behauptungen nicht doch verschiedene Gedankenrichtungen lagen. Rechenberg formulirte auf terministischer Seite den status controversiae folgendermaßen: quacritur, an Deus ex voluntate consequente iudicialia omnibus relapsis, apostatis, refractariis, obstinatis, excoecatis et induratis peccatoribus gratiam revocatricem usque ad vitae finem offerre semper et impertiri promiserit; — an vero pro sapientia et iustitia sua in consilio aeterno ex voluntate consequente certum gratiae non reiterandae terminum constituerit. Auf das erstere Glied antwortete er verneinend, auf das letztere bejahend; das Interesse aber, welches ihn wie auch seinen Schwiegervater Spener leitete, war, zu rechtem Bußernste sowohl gegenüber der berufenden wie gegenüber der wiederberufenden Gnade zu erwachen. Doch ist dabei zu bemerken, daß, während es sich bei Spener um die berufende Gnade im allgemeinen handelte, sich das Interesse im Verlaufe des terministischen Streites immer mehr auf das Verhältnis der wiederberufenden Gnade zu dem Wiederabgefallenen im Anschlusse an Matth. 12 und Hebr. 6 richtete. Daß es einen Zustand der Verstockung und eine Sünde wider den Heiligen Geist gebe, haben, wie schon bemerkt, die Orthodoxen natürlich nicht geleugnet, auch nicht, daß von Pharaos gesagt werde nicht bloß, daß er sich selbst, sondern auch daß Gott ihn verstockt habe; aber wogegen sie sich erklärten, war, daß man aus Pharaos Geschichte eine allgemein gültige Regel ableiten dürfte, und ebenowenig hielten sie es für erlaubt, die Verstockung nicht als eine That des Menschen, sondern als eine That Gottes anzusehen, der über einen bestimmten Termin hinaus nicht mehr durch das Wort, das der Sünder doch noch höre, trauig zu Buße und Glauben ziehen wolle. Mochten sie das wichtige Interesse der Terministen anerkennen oder nicht,

immer fühlten sie, daß mit der terministischen Subsummierung der *gratia revocans* unter die *gratia consequens conditionata ergo specialis* das reformatorische Hauptinteresse gefährdet sei, nämlich die Gewißheit, daß Gott allen Sündern ernstlich seine Gnade anbieten und geben will. Solange Gottes Wort einem Menschen verkündet wird, will Gott auch wirklich, daß das Geschehe, was sein Wort sagt, nämlich daß der Mensch sich befehle und lebe; und wenn der Sünder sich gegen Gottes Gnadenruf verhärtet, so gilt immer wieder jenes Lieblingswort der Konfordinformel: *Israël, du bringst dich selbst ins Unglück, denn dein Heil stehet allein bei Mir!* Daß Schwierigkeiten blieben, wußten die Orthodoxen sehr wohl, aber sie wußten auch was Form. Conc. 715 § 52 steht: *talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet, sed toti a verbo Dei revelato quod ipse nobis proponit pendere debemus.* Sie wollten bei dem bleiben, was eben die Form. Conc. in den darauf folgenden Sätzen 53–64 ausgeführt hat. So wird man doch wohl schließlich dogmatisch den Orthodoxen recht geben müssen und die beide Parteien treibenden Gedanken mit Luthardt (Geschichte der Ethik II. 310) so charakterisieren können: „Der Pietismus hat sein Augenmerk vorwiegend auf die Buße und ihre Notwendigkeit, weniger auf die Gnade und ihren Trost gerichtet. Es fehlt ihm die Freude an der Gnadenversicherung und der Gnadengewißheit, aus welcher nach luth. Denkweise das neue Leben erwachen soll. Mit anderen Worten: was der Mensch in der Buße zu leisten hat, wird in den Vordergrund gestellt, weniger was Gott in Christus geleistet hat. Das aber ist die Abbeugung von der Bahn lutherischer Erkenntnis. Sie machte sich auch in diesem Streite bemerklich und rief daher die erregten Proteste der korrekteren Lutheraner hervor, deren Recht durch ihre Weise der Streitsführung nicht beeinträchtigt wird.“ — Die Lehre vom Gnadentermin hat in den neueren Dogmatiken wenig Beachtung gefunden. Bismarck eingehend, aber im Sinne des Terminismus wird sie von de Valentini, Dogmatik (1847) IV, S. 730–33 behandelt. Beachtenswert ist auch Bismarck, Moral II, 85. Weiter ist zu vergleichen: Walch, Religionsstreitigkeiten II, 851–992; Heffe, Der terminist. Streit, Gießen 1877. — Ritschl, Pietismus II, 210–12; Luthardt a. a. D. terminus preemtorius salutis, s. d. vor. Art.

Termung, Firmung (auch Dermung, Dirmung) = Konsekration (mittelhochdeutsch, öfter bei Luther, z. B. in der Schrift „vom Creuel der Stillmesse“, Erl. Ausg. 29, 121: „Unter der Dirmung führet er dieß heilloße ungeschickt Gebet mit ein“), von dem Verbum firmen oder termen, das seinerseits wieder von dem lat. terminare kommt und sowohl „bestimmen“, als auch „weisen“ bedeutet.

Terra santa, terre sainte, ist der Name der seit dem 14. Jahrhundert zu einer Ordensprovinz vereinigten Franziskanerklöster des

Orients, der Vorkämpfer um Anerkennung der römischen Ansprüche auf die heiligen Stätten. **Terrae missionis**, f. röm.-kath. Kirche, Provincia und Propaganda.

Territorialismus (Territorialsystem, von territorium, das einzelne Land im Gegensatz zum Reich) nennt man im allgemeinen diejenige falsche Anschauung und Praxis, welche die Kirchengewalt als einen integrierenden Teil der schlechthin omnipotent gedachten Staatsgewalt und den Landesherren zugleich als den geborenen Träger auch jener ansieht, einerlei ob er ein Glied der Kirche ist oder einer fremden Konfession angehört, welche demnach eine Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens nicht kennt, sondern die Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten durch staatliche Behörden und nach staatlichen Gesichtspunkten fordert. Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Entwicklung der staatsrechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche, welche im Augsburger Religionsfrieden (s. d.) jedem Reichstand in Sachen der Religion die territoriale Gewalt und im Westfälischen Frieden das jus reformandi (s. jus circa sacra) gewährt hatte, eine solche Auffassung des landesherrlichen Summepiscopats sich vorbereiten konnte. In ein kirchenrechtliches System gebracht wurde sie zuerst durch den Bahnbrecher der Aufklärung, den Hallenser Juristen Christian Thomajus (s. d.), in verschiedenen Schriften (vgl. besonders Vindiciae juris majestatici circa sacra, Halle 1699). Während sein Gegner, der Leipziger Professor der Theologie und Befreiter der Pietisten Johann Benedikt Carpzov, in der Schrift „Disp. de jure decidendi controversias theologicas“, Lips. 1695 die Hauptaufgabe des vom Lehrstande beratenden landesherrlichen Summepiscopats in dem Schutz und der Erhaltung der reinen Lehre sah, forderte Thomajus von naturrechtlichen Grundsätzen aus absolute Duldung jedes, auch des bekenntniswidrigen Glaubens, da in Sachen der Religion jeder einzelne sein jus decisivum habe. Der Landesherr habe sich hinsichtlich der Lehre nur um die Erhaltung der Gewissensfreiheit und des öffentlichen Friedens zu kümmern und es deshalb nicht zu gestatten, wenn ein Dissidenten der eptomuniziert werde. Sein Kirchenregiment gebe nur die Externa der Kirche, Verfassung, Kultus, Disziplin an, und der oberste Grundsatz in der Führung desselben sei die Förderung der allgemeinen Landeswohlfahrt. Im Interesse derselben könne er willkürlich jede Änderung auf den genannten Gebieten herbeiführen. — Der Territorialismus hat leider lange Zeit das evangelische Kirchenrecht beherrscht und dem Eindringen des Rationalismus Vorstoß geleistet, dessen Grundsätze er entspricht. Völlig überwunden ist er auch jetzt noch nicht, und wenn man auch wieder einsehen gelernt hat, daß die Kirche eine selbstständige Lebensordnung und nicht eine Pertinenz des Staates ist, so sieht man doch staatlicherseits die Bestrebungen, dieser Wahrheit

durch eine größere Selbständigkeit des Kirchenregiments auch thatsächlichen und rechtlichen Ausdruck zu verschaffen, noch immer mit mißtrauischen Augen an. Vgl. die Artt. „Cäsaropapie“, „Konfistorialverfassung“, „Episkopalsystem in der evangelischen Kirche“, „Kollegialsystem“.

terrores conscientiae, Gewissensschrecken, wie sie mit der Reue und Buße (s. Buße und contritus) verbunden sind und durch den Heilsglauben (fides salvifica) gestillt werden, ein in den Bekenntnisschriften der luth. Kirche häufig wiederkehrender Ausdruck. In höchstem Maße erfuhr sie Luther im Kloster, ehe er die Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben an Christum erkannte; völlig eripart aber werden sie seinem ersten Christen, da es ohne das Bewußtsein der eigenen Verlorenheit keine wirkliche persönliche Aneignung des Verdienstes Christi in der fides specialis gibt. Die Ritschische Polemik gegen die *terrores conscientiae* trifft nur das Zerrbild rechter evangelischer Buße, den pietistischen und methodistischen Bußkampf (s. d. Art.).

Tersteegen (ter Steegen), Gerhard, aus der reformierten Kirche hervorgegangener asketischer Mystiker und geistl. Liebedichter, geb. am 26. November 1697 zu Mörs am Rhein, wurde nach dem frühen Tode seines Vaters für den Kaufmannsstand bestimmt. Während er bei einem Schwager in Mülheim a. d. Ruhr in der Lehre war, gewann er Nührung mit dem dortigen Kreis der Erweckten, welchen damals der von dem Mystiker Hochmann beeinflusste Kandidat W. Hoffmann (vgl. Bd. III, S. 323 a) leitete, und wurde bekehrt. Sofort zeigte sich bei ihm der Zug zu einem streng asketischen Leben, der ihn sein ganzes Leben hindurch kennzeichnete. Auch geriet er — wegen der feinsinnigen Stellung seiner Kirche zu dem von ihm warm verehrten Hoffmann — sofort auf separatistische Bahnen. Von dem öffentlichen Gottesdienst zog er sich fast ganz zurück und nahm nie mehr am hl. Abendmahl teil, da es gegen sein Gewissen war, daselbe mit offenbaren Sündern zu genießen. Nach Beendigung seiner Lehrzeit zog er sich, um sich möglichst von der Nichtigkeit aller irdischen Dinge zu befreien, von dem Kaufmannsstande zurück und lernte das Seidenbandweben, bei dem er am besten seinen Gedanken über die göttlichen Geheimnisse nachgehen und doch so viel verdienen konnte, daß er nicht nur seine eigenen geringen Bedürfnisse zu bestreiten, sondern auch für die Armen eine stets offene Hand zu haben in der Lage war. In den Jahren 1719–1724 hatte T. schwere innere Kämpfe zu bestehen, bis ihm endlich die Veröhnung durch Jesus Christum unwerthbar genug wurde. Am Gründonnerstag Abend 1724 verschied er friedlich mit seinem eigenen Blute dem Herrn und gab die ihm beständige Treue. Seine damaligen Gedanken lernen wir aus dem Liede kennen: „Du bist du mir so innig gut, mein Hohenpriester du.“. Nunmehr trat er auch aus seiner Einsamkeit heraus, erweiterte sein Geschäft und unterrichtete die Kinder seines Bruders,

aber seinen eigentlichen Lebensberuf erblickte er von jetzt ab in der Leitung der Mülheimer Erbauungsstunden sowie in eifriger schriftstellerischer Thätigkeit. Gleich in seiner ersten Schrift „Unparteiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten“ zeigt sich deutlich, wieviel Anregung er dem französisch-reformierten Mystiker P. Poiret (s. d.) verdankte. Mit größtem Eifer vertiefte er sich auch in die Schriften anderer, namentlich katholischer Mystiker und lieferte von einigen derselben Überetzungen, so z. B. von Labadie's *Manuel de Piété* („Handbüchlein der wahren Gottseligkeit“), von Thomas a Kempis *De imitatione Christi*, von Gerhard Peterjens *Soliloquien* u. a. Er will zwar nicht alles in diesen Schriften Enthaltene billigen, erklärt sie aber für wertvoller als alle Erzeugnisse der Schultheologie. In jener Zeit begann er auch sein größtes Werk: „Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“, das aber erst 1753 in 3 Bänden vollendet wurde. Wenn er in diesem Werke ausschließlich Persönlichkeiten der römisch-katholischen Kirche darstellt, so sucht er dies zwar damit zu rechtfertigen, daß die entsprechenden Gestalten der evangelischen Kirche bereits von anderen Schriftstellern behandelt seien; allein der tiefere Grund ist doch darin zu suchen, daß Tersteegen eine besondere Vorliebe für die Eigenart römisch-katholischer asketischer Frömmigkeit hatte. Dieser Zug führte ihn auch zu der Wertschätzung der Madame de Guyon (s. d.), deren „Betrachtungen zu 44 Sinnbildern des inneren Lebens“ er ins Deutsche überlegte. In der Vorrede dazu verteidigte er die Verfasserin gegen den Vorwurf falscher Lehre.

Aber noch mehr als durch seine Schriften wirkte L. durch seine praktische Thätigkeit. Seine Erbauungsstunden wurden für viele durch die eindringliche Kraft seiner Reden der Anstoß zur Bekehrung; von allen Seiten wurde er um seinen Rat angegangen, er hatte eine sehr ausgedehnte Korrespondenz zu führen, so daß er sich bald entzweien mußte, seinen Handwerksberuf aufzugeben. Auf dem Gute Otterbeck zwischen Mülheim und Elberfeld errichtete er eine „Pilgerhütte“, in welcher die Erweckten in stiller Zurückgezogenheit von der Welt und gegenseitiger Erbauung unter Tersteegens weiser Leitung lebten. Aber nicht nur auf Otterbeck und Mülheim erstreckte sich sein Einfluß, sondern auf das ganze Wuppertal und bald auch auf weit entfernte Gegenden, ja bis nach Dänemark, Schweden und Nordamerika hin. Diese Erfolge berauschten aber den schlichten Handwerker keineswegs. Mit allem Ernst trat er der in jener Zeit in den Kreisen der Erweckten in gefährlicher Weise um sich greifenden antinomistischen Schwärmerie entgegen. Auch über die mit manchen Erweckungen verbundenen wunderbaren Erscheinungen urteilte er sehr nüchtern; er warnte einerseits vor Überhöhung, anderseits aber auch vor wegwerfender Betrachtung. Die von Zingenborn dringend ersuchte Verbindung mit Herrnhut lehnte er entschieden ab; abstoßend war ihm dort der Mangel an ernstem Streben nach Heiligung, „die Leichtfertigkeit der Herrnhuter, die mit der Befehrung

in etlichen Tagen fertig sein wollen". Als 1740 ein scharfes Verbot gegen die Nonventitel erging, hielt T. nur noch in Holland Vorträge, stärkte aber seine Freunde im preussischen Gebiet durch häufige Besuche. Selbst der Leibesnot seiner meist armen Brüder nahm er sich an, indem er ihnen Medizinen verfertigte und umsonst ausgab. Er hatte oft genug erfahren, daß gar manches Seelenleiden auf körperlicher Basis beruhte. — Merkwürdigerweise bekräftigte ihn das Nonventitelverbot keineswegs in seinem Separatismus, vielmehr suchte er jetzt wieder mehr Fühlung mit der Kirche zu gewinnen, ja er unterhielt sehr freundschaftliche Beziehungen zu mehreren aus dem Hallischen Pietismus hervorgegangenen erweckten Predigern. Als 1750 eine neue Erweckung von Duisburg ausging, trat T. wieder öffentlich als Verteidiger derselben auf und hielt selbst in seinem Hause Versammlungen. Die zwischen 1753 und 1756 von ihm gehaltenen Reden wurden kurz vor seinem Tode herausgegeben unter dem Titel „Geistliche Brosamen, von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgegeben und hungrigen Herzen mitgeteilt“. Diese Reden zeigen den Verfasser in seiner vollen christlichen Reife. Die die Rheinlegenden tief bewegende Thätigkeit Tersteegens hatte zur Folge, daß Oberkonsistorialrat Wedder (s. d.) von Berlin zur Untersuchung nach Wülheim entsandt wurde. Dieser war mit T. schon von früher befreundet; er hörte eine Rede des schlichten und doch so gewaltigen Laien über den herrlichen Stand der Gottliebigkeit eines Christenmenschen und bewog ihn zu einer öffentlichen „Erklärung über einige Punkte vom Glauben von der Rechtfertigung“, welche freilich beweist, daß T. den gemeinsamen Fehler aller Mystiker, Rechtfertigung und Heiligung zu konfundieren, in reichem Maße teile. Wedder veranlaßte T. auch zu seinen „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci“, welche eine scharfe Kritik der glaubenslosen Aufklärung enthalten. Friedrich II. soll diese Schrift gelesen und in Bezug darauf geäußert haben: „Können das die Stillen im Lande?“

T. blieb bis an sein Lebensende Separatist; nicht feindselig, aber gleichgültig stand er den Einzelkirchen und ihren Befürwortern gegenüber. Er gehe, sagt er, zu jedem frommen Prediger, ob lutherisch, reformiert oder katholisch, in die Kirche, allein das Geheimnis seines Glaubens sei, sich selbst und aller Kreatur zu sterben, damit er Gott leben möge in Jesu Christo. Von besonderer Bedeutung ist T., auch für unsere Kirche, als Kirchenliederdichter. Seine Lieder zeichnen sich aus sowohl durch ihre tiefe, innige, oft anbetende Empfindung als auch durch ihre schöne und fließende Form. Hervorzuheben sind, außer dem bereits oben angeführten, die auch in die evangel.-luther. Gesangbücher übergegangen: „Gott ist gegenwärtig“, „Drum alles Heils, dich ehren wir“, „Siegesfürst und Ehrenkönig“, „Ich bete an die Macht der Liebe“, „Kommt, Kinder, laßt uns gehen“. (Dagegen ist das Abendlied: „Mein Auge wacht“, nicht von ihm.) Der Verfasser gab selbst eine in vielen

Auflagen erschienene Sammlung seiner Lieder heraus unter dem Titel „Geistliches Blumen-gärtlein“.

Obwohl von schwächlicher Gesundheit, erreichte T. doch ein Alter von 72 Jahren. Nach längeren, mit großer Geduld ertragenen Leiden starb er am 3. April 1769.

Die meisten Schriften Tersteegens sind in neueren Auflagen erschienen (im Verlag von G. D. Bädeler in Essen). Über ihn vergleiche Dr. G. Herlen, G. Tersteegen, der fromme Liederdichter und thätige Freund der inneren Mission II. Aufl. 1853 und B. Nelle, G. Tersteegens geistl. Lieder, mit einer Lebensgeschichte des Dichters 1897.

Tertiarius, tertius ordo de poenitentia, Bußbrüder, Laienbrüder, nennt man die besondere Form der *fratres coaversi*, die diese im Unterschied von den älteren Orden z. B. von Vallombrosa, Clugny, der Prämonstratenser und Cisterzienser in den Bettelorden erhielten. Während bei jenen die Konversenbrüder die Aufgabe hatten, die äußeren Geschäfte des Klosters zu verrichten und dabei der Regel und dem klösterlichen Leben unterworfen waren, also eine 2. Klasse von Mönchen innerhalb der Klöster bildeten und nur z. T. im Handel u. f. w. in der Welt lebten, haben wir in den Tertiariern das „Hinaustragen des Klosters in die Welt“. Diese Leute blieben in ihrem weltlichen Beruf, hatten aber nach einer Probezeit das Gelübde abzulegen, das als gemildertes Ordensgelübde sich darstellt: Vermeidung von Schauspielen, Tanz und Weltlust, Verzicht auf das Eigentum durch Abfassung des Testaments vor dem Eintritt, dunkelfarbige Tracht, Esser in kirchlichen Werken, bestimmte Zahl täglicher Paternoster an Stelle der Hora. Seit 1221 vom hl. Franziskus eingerichtet, innerhalb seines Ordens die verschiedensten Entwicklungsphasen in laxerer und strengerer Richtung durchlaufend, gibt es doch auch im Dominikanerorden seit der Mitte des 13. Jahrhunderts Brüder und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus. Diese weltlichen Glieder der Bettelorden stellen in ihrer sehr großen Verbreitung am deutlichsten den gewaltigen Einfluß dieser Orden dar. Noch heute erfreuen sie sich besonderer Pflege seitens der römischen Kirche als eines der Hauptmittel, unmittelbar auf die Laienwelt einzuwirken, namentlich das Beispiel der Bettelorden Nachfolge fand, so bei den Augustinern, Serviten, Trappisten u. f. w.

Tertius, ein sonst ganz unbekannter Christ, der höchswahrscheinlich der Gemeinde zu Korinth angehörte und den von Paulus diktierten Brief an die Römer geschrieben hat, Röm. 16, 22.

Tertius usus legis, s. Geisels, Bd. II, S. 772 ff.

Tertullianus, Quintus Septimius Florens. Über den äußeren Lebensgang dieses größten und genialsten unter den abendländischen Kirchenlehrern der vorkonstantinischen Zeit haben wir nur äußerst dürftige Nachrichten. Nicht einmal sein Geburts- und Todesjahr steht fest, ebensowenig das Jahr seines

Übertritt zum Christentum. Hieronymus (De vir. ill. 53) nennt als seine Vaterstadt Karthago, als seinen Vater einen profanularischen Genturio. Derselbe läßt uns sein Geburtsjahr annähernd bestimmen, da er (l. c.) von ihm angibt, er sei bis zum mittleren Lebensalter in der Kirche geblieben. Da sein Übertritt zum Montanismus um 200 erfolgte, weist uns diese Notiz auf etwa 160 als die Zeit seiner Geburt. Daß er eine gründliche und vielseitige Ausbildung genossen, beweisen ebensosehr seine Schriften, die voller Beziehungen auf die römische und griechische Literatur und Geschichte sind, als das Zeugnis des Hieronymus, der (epist. 83) von ihm sagt, daß er die gesamte Weltbildung beherrscht habe. Seine Muttersprache war die lateinische. Er hat aber auch mehrere Schriften in griechischer Sprache geschrieben, von denen jedoch keine auf uns gekommen ist. Von Haus aus Heide, bekleidete er das Amt eines Rhetors und Sachwalters. Das Christentum hat er längere Zeit gekannt, ohne sich von ihm angezogen zu fühlen. Er verachtete es (Apol. 18) und stürzte sich statt dessen in den Strudel heidnischer Lüste. Einmal zum Christentum gewandt, ergriff er dasselbe aber mit dem ganzen Feuer seiner starken Seele und brach vollständig mit der Welt, in deren Treiben er bis dahin aufgegangen. Diese seine Richtung war es auch, die ihn, nachdem er eine Zeitlang Presbyter der katholischen Gemeinde gewesen war, dem Montanismus sich zuwenden ließ, der ja (vgl. den Art. Montanismus) nichts anderes war als ein Protest gegen die mit der Einbürgerung des Christentums in der Welt gegebene Gefahr der Verweltlichung desselben. Der Montanismus wurde zu der Zeit, wo Tertullian die neuen Offenbarungen desselben annahm, noch in der Kirche zu Karthago gebildet. Der Streit über die Verschleierung und die dabei gegenüber der montanistischen Minorität seitens der Kirche geübte Intoleranz scheint nach Tertullians Andeutungen (De virg. vel. 3) den Bruch herbeigeführt zu haben. Tertullian, der den Parakleten erkannt zu haben sich bemüht war (Adv. Prax. 1), folgte der Minorität und führte von da an mit großer Bitterkeit den Kampf wider katholische Lehre und die Verteidigung montanistischer Strenge. Doch hätte er nach einem Zeugnis Augustins (De haeres. 86) später auch von der montanistischen Gemeinschaft sich getrennt und eine eigene Sekte gebildet. Gehört ist er hochbetagt Hieronymus: *vixisse usque ad decrepita aetatem*, also wahrscheinlich nach 220, nachdem er noch viele Schriften geschrieben, die nicht erhalten sind.

Die Bedeutung Tertullians liegt in seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Er ist, wenn wir von dem Titavius des Minucius Felix absehen, der erste lateinische Kirchenschriftsteller und überhaupt unter denselben durch Vielseitigkeit, Geist und Tiefinn eine der vornehmsten Stellen. Cyprian hat ihn als seinen Lehrer anerkannt. Er ist einer der beredtesten und wirksamsten Apologeten des Christentums gegen das

Heidentum (Apologeticus, Ad nationes, De testimonio animae). Er hat in die wichtigsten seine Zeit bewegenden Lehrstreitigkeiten eingegriffen und die Lehre der Kirche siegreich gegen den Gnostizismus (Adversus Marcionem, Adv. Valentinianos, De carne Christi, De resurrectione carnis) nebst verwandten Richtungen (Adv. Hermogenem) und Patripassianismus (Adv. Praxeas) verteidigt. Nicht minder hat er Stellung genommen und Zeugnis abgelegt zu den brennenden Fragen der christlichen Moral und kirchlichen Disziplin sowohl was das Verhalten gegenüber der heidnischen Welt (Ad martyres, De spectaculis, De idololatria, De corona, De fuga in persecutione) als was das innerkirchliche Verhalten (De cultu feminarum, De virginibus velandis, De exhortatione castitatis, De monogamia, De jejuniis, De pudicitia) betraf. Er hat endlich verschiedene asketische und katechetische Schriften verfaßt (De baptismo, De poenitentia, De oratione, De patientia).

Seine apologetischen Schriften verfolgen den praktischen Zweck, das *Non licet esse vos*, das die Heiden den Christen entgegenhielten und dem sie in den Geleken gegen sie praktische Folge gaben, in seiner Nichtigkeit und Unbilligkeit zu erweisen, demgemäß die Christen von den landläufigen gegen sie erhobenen Anschuldigungen zu reinigen und demgegenüber ihr wahres Wesen zu zeichnen und also eine gerechtere Beurteilung anzubahnen. Die beiden Bücher *Ad nationes* verfolgen diese Tendenz gegenüber der *vox populi*, der Apologeticus gegenüber den machthabenden Gewalten. Beide Schriften gehen aber von der Defensiv zur nicht selten wichtigen Offensiv über. Das Buchlein *De testimonio animae* ist nähere Ausführung eines einzelnen im Apologeticus angeschlagenen Gedankens (*testimonium animae naturaliter christianae* c. 17).

Von den Lehrschriften behauptet Adversus Hermogenem die Absolutheit und Schöpfermacht Gottes gegenüber der von Hermogenes behaupteten Ewigkeit der Materie. Die 5 Bücher *Adversus Marcionem*, die umfangreichste der auf uns gekommenen Schriften Tertullians, führen den Nachweis des Zusammenhanges der alt- und neutestamentlichen Offenbarung sowie des Zusammenhanges der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes mit seiner Liebe. Gegen Praxeas verteidigt er die Lehre von der Dreieinigkeit, nicht ohne einen harten Subordinationismus zu lehren, nach welchem der Vater mit der Sonne, der Sohn mit dem Strahl, der Vater mit dem Quell, der Sohn mit dem Bach, der Vater mit der Wurzel, der Sohn mit der Staube verglichen wird. Sogar das Verhältnis von *facere* und *fieri* wird auf Vater und Sohn angewandt und der Sohn *portio aliqua totius* genannt (Adv. Prax. 8. 9). Die Schrift *De carne Christi* wendet sich gegen die Doketen und macht, wie auch *Adv. Marcionem*, die Wahrheit der Erlösung von der Realität der Menschwerdung und Leiblichkeit Christi abhängig. Ähnlich *De resurrectione carnis*, welche Schrift die Zuversicht

der Christen auf die von Heiden und Gnostikern gleich sehr angefochtene Auferstehung gründet. In der Schrift *De anima* versteht er den Traducianismus (s. d.) und die Lehre von der Erbsünde. Der Realismus Tertullians, der ihn die Substanz in die Leiblichkeit setzen läßt (*Adv. Herm.* 35), erscheint hier auf die Spitze getrieben in der Behauptung, daß auch die Seele körperlich sei (*De an.* 5–7). Neben den Lehrschriften steht, nicht wie sie einzelne Lehrfragen behandelnd, sondern gleichsam eine Methodik der Polemik gegen die Häretiker überhaupt gebend, die Schrift *De praescriptione haereticorum*, in der Tertullian widerrät, gegen die Häretiker den Schriftbeweis anzuwenden, da auch sie auf die Schrift sich beriefen; man müsse ihnen das Recht der Berufung auf die Schrift abstreiten, da sie von der Kirche, der Bewahrerin der Lehre der Apostel, welche nach der ihnen gegebenen Verheißung Christi der Geist in alle Wahrheit geleitet habe, abgewichen seien. Die Thatsache der Veränderung der Heiligen Schriften durch die Gnostiker mußte diesen Beweis für die damalige Zeit um so evidentier machen. Tertullian wendet diesen Präskriptionsbeweis gelegentlich auch in einer Einzelpolemik an (z. B. *Adv. Herm.* 1, *Adv. Prax.* 2). In der Regel aber verzichtet er darauf, um seinen Beweis mit allen Mitteln der Schrift und Dialektik zu führen. Adversus Marcionem thut er es ausdrücklich, um nicht den Schein hervorzuheben, als mißtraue er der Wahrheit seiner Sache. In einen gewissen Gegensatz zu seinem eigenen Grundsatze stellt er sich in *De virginibus velandis*. Kann er hier sich auch darauf berufen, daß in der beregten Frage Tradition wider Tradition stehe, so stellt er doch die allgemeine Regel auf: *Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*.

In den ethischen und asketischen Schriften läßt sich am deutlichsten der Unterschied zwischen dem Katholiken und dem Montanisten Tertullian erkennen. Widerrät er vor seiner Trennung von der Kirche in seiner Schrift *Ad uxorem* die zweite Ehe nur, so zeigt er sich nach derselben in *De exhortatione castitatis* und *De monogamia* als prinzipieller Gegner derselben. Und gegenüber der Schilderung der Herrlichkeit der christlichen Ehe in der erstgenannten Schrift spricht er in den beiden anderen die Anschauung von der Ehe als etwas überhaupt, um größeren Übeln vorzubeugen, nur Geduldetem aus. Die Möglichkeit der zweiten Buße, die er in *De patientia* gelehrt, in *De poenitentia* vorausgelegt, erklärt er in *De pudicitia* ausdrücklich für einen früher von ihm gehegten, jetzt überwundenen Irrtum, hier wider die Absolutionspraxis der Kirche als einen Eingriff in Gottes Recht protestierend. Und während er in der Schrift *Ad martyres* sich mit seiner geistlichen Gabe in die Reihe der Christen stellt, welche den gefangenen Märtyrern leibliche Erquickungen zukommen lassen (vgl. den Eingang d. Schr.), spricht er in *De jejunio* in herbster Weise über diese Sitte ab.

Die Chronologie der Schriften Tertul-

lians läßt sich fast nur nach inneren Merkmalen bestimmen. Die einzige Zeitbestimmung, die er selber gibt, ist *Adv. Marc.* I. c. 15. Danach ist diese Schrift im 15. Jahre des Kaisers Septimius Severus geschrieben, also 207 oder 208, mehrere Jahre nach seinem Übertritt zum Montanismus. Vermuten läßt sich außerdem aus einer Äußerung in der Schrift *De pallio*, daß sie nach Annahme des Caracalla und Geta zu Mitregenten Severus, und aus einer Äußerung in *Ad Scapulam*, daß sie nach dem Tode des Severus geschrieben sei, mithin beide auch in die montanistische Zeit fallen. Als montanistisch geben sich außerdem diejenigen Schriften zu erkennen, welche die Neuheit der Offenbarung durch den Parakleten hervorheben, teilweise auch Montan, Maximilla und Priscilla ausdrücklich nennen. Hierher gehören *De corona* und folgerweise *De fuga in persecutione*, ebenso *De exhortatione castitatis*, *Adv. Praxeum* und *De virginibus velandis*. Auch *De resurrectione carnis* bietet dies Merkmal (c. 63), woraus sich auch die montanistische Abfassung der eng damit zusammengehörigen Schrift *De carne Christi* erschließen läßt. Ein anderes Merkmal ist z. B. die Verwerfung der zweiten Ehe *Adv. Hermogenem*. Da sich auf diese Schrift *Adv. Valentinianos* zurückbezieht, so ist sie gleichfalls montanistisch. Am entschiedensten als dieser Periode angehörig geben sich *De monogamia*, *De jejunio* und *De pudicitia* zu erkennen, nicht allein wegen des behandelten Gegenstandes, sondern auch wegen der durchgehenden Bezeichnung der Katholiken als Pschister. Unzweifelhaft vormontanistisch sind dagegen die Apologien. Der *Apologeticus* muß kurz nach der Niederwerfung des Niger und Albinus, während noch das Strafgericht über deren Anhänger fortdauerte, und vor Erlass des Edikts Severus gegen die Christen geschrieben sein, also etwa 197. Gleiche Zeitverhältnisse setzt *Ad martyres* voraus, das übrigens nur bei vorhandener Einigkeit der Kirche verständlich ist. Dasselbe gilt von *De oratione*, *De baptismo*, *De poenitentia* und *De cultu feminarum*, welches letztere wieder *De spectaculis* und *De idololatria* als früher geschrieben voraussetzt. Über *De patientia* und *Ad uxorem* vgl. oben. Auch *De praescriptione* ist wahrscheinlich vor Annahme des Montanismus zu setzen. — Unter den verloren gegangenen Schriften Tertullians ist die umfangreichste *De ecstasi* gewesen, 7 Bücher umfassend, eine, wie schon der Titel zeigt, montanistische Schrift.

Tertullians Schreibweise ist überaus gedrängt — dadurch oft dunkel —, schlagend, witzig, voller Wortspiele und Gleichklänge. Nicht selten erhebt er sich, besonders wo sein Herz mitspricht, zu wahrhaft hinreißender Wucht und rhetorischer Pracht. Dagegen sind seine Beweisführungen zuweilen haarspaltend und sophistisch, den ehemaligen Advokaten verrätend, seine Schilderungen in ihrer Anschaulichkeit das ästhetische Gefühl verlegend. Immer aber merkt man die völlige Hingabe an seinen Gegenstand. Selbstwidersprüche und Sprünge sind bei einem Feuergeist

wie er nicht auffallend. Wohlthuend berührt der Hermogenes und Marcion gegenüber geltend gemachte Grundlag, daß bei Christausfagen vom einfachsten Sinn auszugehen, nicht zu allegorisieren sei — den er nicht immer befolgt. Neben starker Hervorhebung der Vernunftgemäßheit des Christentums gegen diese beiden Irrlehrer findet sich das berühmte gewordene Wort von Christi Tode: *Prosum credibile est, quia ineptum est* (völlig glaublich, weil thöricht); und von seiner Auferstehung: *Certum est, quia impossibile est* (gewiß, weil unmöglich).

Die beste Ausgabe der Werke Tertullians ist noch immer die von Dehler 3 Bde. Leipzig 1853 ff. — Vgl. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877. Neander, Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, 2. Aufl. 1849. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianae, Gott. 1852. Bonmetich, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, Bonn 1878. Eine schöne Charakteristik Tertullians gibt Kahnis, Gang der Kirche 1881.

Tertullus, ein „Redner“, d. i. nach dem Zusammenhang einer seiner Rechtsanträge, die Klagen vor Gericht anzubringen/pflegten, Apg. 24, 1 f.

Terz (tertia sc. hora), siehe „Gebetstunden“.

Teichmacher, Werner, reform. Geistlicher und Geschichtsschreiber, geb. 1589 in Eberfeld, nach Abolvierung seiner Studien in Herborn und Heidelberg Prediger zu Grevenbroich im Rülhaden, 1613 in Sittard, 1615 in seiner Vaterstadt, 1617 in Cleve, wo er von großem Einfluß war, da ihm die Brandenburger Regierung ihr besonderes Vertrauen schenkte, 1623 in Emmerich. Nicht ohne seine und seiner hochschaffenden Frau Schuld entstandene Mißhelligkeiten veranlaßten ihn, 1632 zu resignieren und nach Kanten zu ziehen, wo er sich besonders historischen Arbeiten widmete und schon 1638 starb. Er schrieb die auf handschriftliche und archivalische Quellen sich gründenden *Annales Cliviae Juliae Montium* 1638 und die (nur abschriftlich vorhandenen) *Annales ecclesiastici reformationis ecclesiarum Cliviae Juliae Montium*, bis zum Jahre 1633 reichend und durch v. Steinen in seiner Beschreibung der Reformationshistorie des Herzogtums Cleve (1727) zum Teil wiedergegeben. Ausführliches über T. in RG¹.

Teichner, Melchior, Komponist der Melodie zu B. Herbergers Lied „Vale will ich dir geben“, um 1613 Kantor zu Braunsdorf, später Pfarrer in Oberprietischen bei Kraustadt.

Tessin (Ticino), südlichster Kanton der Schweiz, seit 1803 von den Urkantonen getrennt und seit 1814 selbständiger Kanton mit modifizierter Verfassung, hatte nach der Zahlung von 1888: 127 274 Einwohner, fast ausschließlich italienischer Nation und römischer Konfession; die Evangelischen bilden etwa 1% der Bevölkerung. Die Bevölkerung steht auf einer sehr geringen Bildungsstufe und auch die Zahl der höheren Bildungsanstalten ist klein: ein *Unicum* in Lugano, ein Lehrerseminar für beide Geschlechter in

Pollegio und noch einige Progymnasien. Die wenigen Evangelischen des Kantons gehören zur sogenannten Schweizerischen Diaspora und haben in Vrogno, Biasca, Bellinzona (deutsch-schweizerisch), Brissago und Lugano (italienisch und deutsch) Gemeinden gebildet, von denen die ersten drei eigene Geistliche haben, während die drei letzteren von den Geistlichen der drei ersten mit versorgt werden. Die Katholiken gehörten früher teils zum Bistum Como, teils zu dem von Mailand, bis durch die Bundesversammlung am 22. Juli 1859 ihre Abtrennung vom ausländischen Verband ausgesprochen wurde. Nach längeren, für die römische Kurie erfolglosen Kämpfen wurde der Kanton durch besondere Verträge vom Jahre 1884 und 1888 dem Bistum Basel zugeführt, und die Ausübung der bischöflichen Funktionen einem vom Baseler Bischof und der Kantonalgeistlichkeit gewählten „apostolischen Administrator“ übertragen. Klöster hat der Kanton 7: 4 Mönchs- und 3 Frauenklöster.

Aus der Geschichte des Kantons ist, abgesehen von den Kämpfen um seinen Besitz zwischen den Lombarden und Mailändern einerseits und den Schweizern anderseits in der Zeit vor der Reformation und der kurzen reformatorischen Bewegung, besonders in Locarno, der bereits 1555 die Gegenreformation folgte (s. Ferdinand Meyer: Die evang. Gemeinden in Locarno u. s. w., Zürich 1836), besonders erwähnenswert der in diesem Jahrhundert ununterbrochen währende Kampf zwischen Klerikalen und Liberalen, in dessen Gefolge verschiedene Verfassungsrevisionen waren; die erste war am 4. Juli 1830, die letzte 1892. Blutigen Verlauf nahmen diese Kämpfe im Oktober 1876, da die Klerikalen ihre 1875 erlangte Majorität mißbrauchten, das Wahlgesetz änderten, die Klöster bevölkerten. Erneute Erbitterung riefen die ultramontan redigierten Kirchengesetze von 1886 hervor, gewalttätige Ausbreitung verhinderte die Bundesregierung. Nach einem erfolglosen Ansturm vom Jahre 1889 und 1890 gelang es am 4. März 1893 den Liberalen, die Mehrheit zu erlangen.

S. Literatur zum Art. Schweiz.

Testakte heißt die im englischen Parlamente 1673 Karl II. abgezwungene Bestimmung: Niemand solle ein bürgerliches oder militärisches Amt bekleiden dürfen ohne Ablegung des anglikanischen Suprematseides. Dabei wurde eine Erklärung (Testeid) gefordert gegen die katholische Lehre von der Transsubstantiation, wozu ein öffentlicher Empfang des h. Abendmahles nach anglikanischem Ritus gehörte. Durch diese Testakte (test = Probe, Prüfstein) wurden die Katholiken von Staatsämtern und Parlament ausgeschlossen, doch traf die Testakte auch protestantische Nonkonformisten. Die Akte bestand bis zum 13. April 1829; ihr Titel war: *An act for preventing dangers which may happen from popish recusants*. Schon der Whigminister Stanhope hatte die Aufhebung der Testakte geplant (1718), aber die eigene Partei war gegen ihn gewesen. Ein Vorpiel zur Testakte bildet die sogenannte Korporationsakte von 1661.

Testament, s. d. Artt. Bibel und Neues Testament.

Testament der zwölf Patriarchen, s. Patriarchen, Testamente der zwölf.

Testeid, s. Testatte.

Testes synodales, s. Sendgericht.

Testimonium Spiritus Sancti internum (vergl. die Artikel „Inspiration“ und „Schrift, heilige“, 4. (Bd. VI, S. 88 ff.), auch den Artikel „Erfahrung“). Zweimal be- ruht sich die Dogmatik auf das innerliche Zeugnis des h. Geistes, einmal da, wo es sich um die Gewis- heit des persönlichen Gnadenstandes handelt, und dann da, wo es sich um die Gewisheit handelt, daß die Bibel das inspirierte Wort Gottes sei. Beiderlei Zeugnisse aber gehen nicht beziehungs- los neben einander her, vielmehr gibt mir der Geist Zeugnis meiner Gotteskindschaft durch daselbe Gotteswort, welches sich als solches durch den h. Geist meinem Glauben bezeugt.

Es ist beide Male nicht der Geist ohne das Wort und neben dem Worte, sondern der Geist in dem Worte und durch das Wort, welcher mir bezeugt sowohl, daß ich Gottes Kind bin, als auch, daß das Wort Gottes in h. Schrift eben das inspirierte Gotteswort ist. Die Lehre vom test. Sp. S. für die persönliche Heilsgewisheit gründet sich besonders auf Röm. 8, 16 „eben der Geist legt zugleich mit unserem Geiste Zeugnis dafür ab, daß wir Kinder Gottes sind“. Was unser Geist, d. h. unser wiedergeborener Kindesgeist uns bezeugt, das bestätigt und be- zeugt uns zugleich der h. Geist, doch nicht durch entbusiaftische Einsprache, sondern „unter Ver- mittelung des allgemeinen Verheißungswortes, welches er dem bestimmten Individuum, dem er einwohnt, appliziert“. (Philippi.) Außer- dem ist zu vergl. Gal. 4, 6, und besonders 1 Joh. 5, 6 ff., wo neben den äußeren Zeug- nissen Gottes von seinem Sohne von dem Zeugnis des Geistes die Rede ist, das der Gläubige in sich hat (*ἐν αὐτῷ ἔχει*). Wenn so die Gewisheit des Gnadenstandes in dem sich als Gotteswort selbst dem Glauben be- zeugenden Offenbarungsworte ruht, so ist dabei wohl zu beachten, was für die alte Dogmatik das zugleich vom h. Geiste inspirierte und bezeugte Gotteswort war. Während die neuere Theologie seit Schleiermacher namentlich durch Rothe Offenbarung und h. Schrift von einander scheidet und dann wieder in ver- schiedener Weise beide Begriffe zu einander in Verhältnis zu setzen sucht, fallen für die ältere Theologie beide Begriffe zusammen: die h. Schrift ist selbst Gottes Offenbarung, neben welcher es eine andere nicht gibt: nur die h. Schrift ist das vom h. Geiste inspirierte und durch den h. Geist als solches legitimierte Gotteswort. Wohl bleibt dabei der Unterschied des *verbum praedicatum* und des *v. scriptum* bestehen, wohl werden auch dem ersten Heils- wirkungen zugestanden und wohl gibt auch ihm der h. Geist Zeugnis, aber immer nur, sofern es nichts anderes sein will als das gepredigte Schriftwort: es gibt kein selbständig neben dem Schriftwort herlaufendes Kirchenwort,

sondern letzteres ist eben nur Auslegung und Anwendung des ersteren. Wenn daher auch durch das gepredigte Wort Glaube geweckt werden kann, so wird und kann dieser doch nie anders zu einem seiner selbst gewissen Glauben werden als dadurch, daß er von dem Kirchenwort auf das Schriftwort zurückgeht: in der Schrift als in dem vom h. Geiste inspirierten und durch den h. Geist bezeugten Gotteswort findet der Glaube den letzten Garanten seiner Gewisheit. Somit definierten die alten Dogmatiker das t. Sp. S. als *actus supernaturalis Sp. Si, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina, scripturae S. communicata, cor hominis pulsantis, aperiens, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat*. (Hollaz.) —

Gegen die Lehre von dem t. Sp. S. hat be- sonders D. Strauß (Glaubenslehre I, 135 ff.) seine Kritik gerichtet (vergl. auch „Inspiration“ Bd. III, S. 460 b.). Hier scheint das protest. Sytem einen Punkt gefunden zu haben, auf welchem es, unabhängig von dem selbstbaren Ge- samturtheil der Kirche wie von dem ebenso unsicheren des einzelnen Subjectes mit absoluter Sicherheit Fuß fassen könne. Aber der Punkt sei doch eben zu schmal und das Sytem gleite unver- meidlich nach zwei Seiten davon ab. Einmal nach der schwärmerischen Seite, indem das innere Geisteszeugnis zur Instanz über der Schrift werde, und dann besonders nach der rationalistischen Seite, indem es doch schließlich wieder das eigene Denken und Fühlen des Menschengewisses sei, was sich zum Richter über die Schrift mache. Hier sei die Achillesferse des protest. Systems. So gewis es nun ja ist, daß das Sytem nach beiden Seiten hin zu Zeiten ausgeglichen ist, so gewis hat dasselbe diese Gefahren doch auch erkannt und sich mit festen, klaren Sätzen dagegen verwahrt, indem es der Schwärmerei gegenüber fordert, daß alles Geisteszeugnis sich an der Schrift zu legitimieren hat, und dem Rationalismus gegenüber sich auf das allerdings dem Unglauben gegenüber nicht mathematisch beweisbare, aber der Glaubens- erfahrung als eine Realität feststehende, weil den Glauben begründet habende Selbstzeugnis der Schrift für ihre Gültigkeit beruft. Einem Strauß gegenüber den logisch wissenschaftlichen Beweis zu führen, daß das Zeugnis, um das es sich handelt, wirklich von der Einwirkung des h. Geistes herrührt, wäre dasselbe, als wollte man dem Blinden gegenüber den Beweis führen, daß der blaue Himmel eben blau sei. Glaubensbeweise sind im höchsten Sinne Er- fahrungsbeweise, wollte man sie zu Verstandes- beweisen machen, so würde man den Glauben selbst zu einer Sache des Verstandes statt zu einer Sache des erneuerten Herzens und Ge- wissens machen. (Vergl. Philippi, Glaubensl. 3. Aufl. I, S. 136 ff. und auch Hollaz, welcher die Frage stellt: *estne ille spiritus divinus an malignus* und antwortet: *ab effectu*,

„qui est divinus ac salutaris, regredimur ad probandum, spiritum interius testantem de divina scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum.“)

In der neueren Theologie hat die Lehre vom t. Sp. S. eine wesentlich andersartige Bedeutung, als in der älteren. Der Satz Schleiermachers, daß das historisch begründete Ansehen der Schrift nicht den Glauben an Christus begründen könne, sondern daß dieser immer schon vorausgesetzt werden müsse, um der Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen, beherrscht die moderne Theologie, soweit sie noch eine gläubige sein will. Aber der damit geforderte Beweis aus der gläubigen Erfahrung für das Ansehen der Schrift ist doch etwas anderes als das alte t. Sp. S. Nach der alten Lehre beweist sich die Schrift selbst als das was sie ist, nämlich als die inspirierte Offenbarung Gottes; Inspiration und Geisteszeugnis sind notwendig zusammengehörige Dinge, der Geist kann nur sein eigen Wort bezeugen. Nun aber hat die neuere Theologie ja mit der alldogmatischen Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift gebrochen und der von ihr noch festgehaltene Erfahrungsbezug kann daher auch nicht das mehr beweisen wollen, was er den Älteren beweisen sollte. Was die hl. Schrift eigentlich ist, vermag die neuere Theologie nicht zu sagen, ihr kommt auch da eine neue Erkenntnistheorie sehr gelegen, sie begnügt sich mit den erfahrenen Wirkungen ohne auf die objektiven Realitäten zurückzugehen, durch welche diese Wirkungen erzeugt werden. Angenommen wird, daß das in der Schrift enthaltene Evangelium irgendwie „als eine gegenwärtige Kraft, als eine Kundgebung Gottes an mich, in der ich meinen Gott unmittelbar umfasse, in mein Leben hineintritt“, und von daher soll mir die Autorität der Schrift feststehen unabhängig von aller Arbeit der Theologie, ja auch „unabhängig davon, ob ich mich von der geschichtlichen Wahrheit der in der Bibel berichteten Thatfachen auch wissenschaftlich überzeugen kann“ (Haupt). Daß wir uns hier mitten in der Schwarmgeisterei befinden, ist klar, denn hier wird die religiöse Empfindung und Erfahrung dafür maßgebend, wiefern die Schrift Wort Gottes ist; sie ist es eben nur so weit, als sie mich religiös berührt, mich mit dem „inneren Leben Christi“, von dem ich objektiv gar nichts zu sagen weiß, in Beziehung setzt. Man wird, wenn die moderne Theologie mit besonderer Betonung vom test. Sp. S. spricht, sich des Unterschiedes von der alldogmatischen Lehre bewußt bleiben müssen.

Auch Frank tadelt an der alten Dogmatik, daß sie das testimonium spiritus sancti zu eng und unmittelbar mit der Schrift verknüpft habe, und sucht es mehr vom Worte zu lösen und auf sich selber zu stellen. Nach ihm ist „das neue Ich für sich selbst Bürge der Wahrheit, daß der Notwendigkeit, Richter der Weisheit“. Es gibt nach ihm „eine in sich selbst beruhende christliche Gewisheit, eine Autonomie des christlichen Subjektes als Garanten der Wahrheit, welche schlechthin auf Theonomie oder vielmehr

Theogenese sich gründet, ohne doch den Vollzug der Bergewisserung anderswohin zu verlegen als in die autonome Selbstentscheidung des Subjekts“. Nun fällt gewiß der Prozeß der Bergewisserung, wie über den eigenen Heilsstand so über die Wahrheit des göttlichen Wortes, in die Subjektivität des Menschen bzw. Christen und nirgendwo anders hin, und es gehört freilich ein Akt der Selbstentscheidung dazu, ob ich mir Gottes Wort das Wort Gottes sein lassen will, doch ist letztere keine „autonome“, sondern beruht darauf, daß mich Gottes Geist im Worte überwunden und überwältigt hat, ohne daß mir doch äußere Gewalt geschah. Die subjektive Gewisheit ist ja nichts in sich selber ohne das Objekt, dessen sie sich innerlich bemächtigt hat. Sie ist alles nur durch letzteres, und wenn sie es auch in sich trägt als selbsteigenen geistigen Besitz, so bleibt sie sich immer zugleich bewußt, daß es außer und über ihr steht und daß es nur gerade als diese objektive Realität und Autorität Wert für sie hat. Nicht darum allein glaube ich dem Worte Gottes, weil insofern seiner Annahme mein innerer Bedarf gedet, der Widerspruch meines Innern gelöst ist, sondern weil mir durch seine Wirkung thatächlich das zu teil geworden ist, was es verspricht, und Gott sich mir zu erfahren gegeben hat. So ist es mit Gottes Stimme geworden, was es ja auch sein will, und ich freue mich, daß ich etwas besitze, dem ich unbedingt trauen darf und das jenseits der Schwankungen meines subjektiven Innenlebens liegt. Ein autonomes christliches Ich, das sich selber seine Christlichkeit und die Wahrheit seines Glaubens verbürgt, ist im Grunde ein Widerspruch in sich selbst, denn das Wesen der Christlichkeit ist schlechthinige Theonomie. Meine Christlichkeit kann mir nur Christus durch seinen Geist bezeugen. Daß ich der Sohn meines Vaters bin, kann ich in mir nicht selber beweisen, sondern mein Vater sagt es mir, und beweist es mir durch seine väterliche Liebe. So kann auch nur Gott selber mich meiner Gotteskindschaft vergewissern und zwar durch sein objektives Wort und durch das Wasserbad im Wort. Meine Sache ist es, diesem Zeugnisse zu glauben, nur daß ich nicht blind zu glauben brauche, sondern weil ich in ihm die Liebe meines himmlischen Vaters fühle und erfahre. Autoritäts- und Erfahrungs- glaube schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig.

Tetelbach, Johannes, wurde 1517 zu Dinkelsbühl (Bayern) geboren und kam 1549 insofern der Interimswirren nach Sachsen, wo er zuerst Konrektor an der Kreuzschule in Dresden, dann Pfarrer zu St. Afa in Meißen und 1564 Superintendent zu Chemnitz wurde. 1568 von dort wegen Placianismus vertrieben, wurde er Pfarrer zu Schwandorf in der Oberpfalz und um 1580 Superintendent zu Burghausenfeld in der Pfalz-Neuburg. Er gab 1568 ein „Gülden Kleinod Lutheri in Frag“ und Antwort“, eine Erläuterung über den Ratschismus Luthers heraus, in welchem er als Erster auch die von Luther selbst nicht herrührenden Frage-

stide „Für die, so zum Sacrament gehen wollen“ zum Katechismus selbst rechnete.

Teting, Nikolaus, Mchymist, f. Hoyer Anna.

Tetradiiten, f. Damianiten.

Tetragamiefrei (Streit über die vierte Ehe), f. Nikolaus Mystikos und Sergius III.

Tetragramm heißen die 4 hebräischen Buchstaben *ymh*, die sich auch in christlichen Kirchen häufig als Bezeichnung des alttestamentlichen Gottesnamens Jehovah (Jahve) finden.

Tetramorph (griech., = Viergestalt), die Vereinigung der vier Evangelistenzeichen (Stier, Lämme, Mensch, Adler) in einer Figur. Mit Beziehung auf die prophetischen Gesichte des Jesekiel (1, 6 u. 10, 14) entstanden, kommt sie häufig in der byzantinischen Kunst vor.

Tetrapla hieß das große Übersetzungswerk des Origenes (f. *Hexapla*), soweit der. mit hebräischen und griechischen Buchstaben geschriebene hebräische Text fehlte und also nur noch 4 Kolonnen neben einander standen.

Tetrapolitana confessio, Litteratur: Weinsdorf, *Historia confessionis tetrap.*, Wittenb. 1721; Schelhorn, *amoenitates litterariae*, Tom. VI, Frankfurt. 1727; Baum, *Capito* und Bucer, Straßburger Reformatoren, Elberfeld 1860. Herzog, R.E.²

Ausgaben der Tetrap. Die erste, zugleich ihre Apologie enthaltend, erschien deutsch zu Straßburg 1531 in 4^o bei Joh. Schweinzer unter dem Titel: *Bekandnuß der vier Frey und Reichs-Stätt, Straßburg, Costanz, Memmingen und Lindau*, in deren sie Kayl. Majestet uff dem Reichstag zu Augspurg im 30. Jahr gehalten, ihres glaubens und sürhabens, der Religion halb, Rechen schafft gethan haben &c. Die erste lateinische Ausgabe, aber ohne die Apologie, ist bald darauf erschienen, später folgten andere Ausgaben, die letzte wurde nach der Luteranisierung Straßburgs im Jahre 1580 völlig unterdrückt. Dafür wurde die Tetrap. in die Sammlungen reformierter Bekenntnisschriften, in Beza's *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum*, 1581, in das *Corpus et Syntagma confessionum fidei* und in die beiden neueren Sammlungen von Niemeyer, Leipzig (1840) und Bödel, Leipzig (1847) aufgenommen.

Die Tetrapolitana heißt so, weil sie als das Bekenntnis der vier obengenannten oberländischen Reichsstädte dem Kaiser Karl V. auf dem Reichstag zu Augsburg (1530) übergeben wurde; im Gegenjatz zu der eigentlichen Augustana, dem „Fürstenbekenntnis“ heißt sie auch das „Städtebekenntnis“ und wegen der Lage jener vier Städte die *Confessio Suevica*.

Als Melancthon sich entschieden geweigert hatte, zu Gunsten der zwischen Luther und Zwingli vermittelnden Ansicht der Oberländer über das heilige Abendmahl den Art. X seiner Konfession weiter zu fassen, ließen die Gesandten jener Städte noch in letzter Stunde ein eigenes Bekenntnis durch die Straßburger Theologen Hedio, Capito und Bucer abfassen unter Zugrundelegung einer früher für den Rat zu Straßburg von Capito verfaßten Verteidigungsschrift. Das Bekenntnis zerfällt in ein Exordium, in 23

Kapitel, welche die römischen Irrlehren und Mißbräuche behandeln, und in eine Peroratio, welche an ein allgemeines Konzil appelliert. Ein Vorzug vor der melancthonischen Konfession ist, daß sie sogleich im 1. Kapitel (de materia concionum) das Formalprinzip der Reformation betont. Dagegen löst sie im 18. Kapitel (de eucharistia) keineswegs das Abendmahlsproblem, sondern sucht nur die Gegensätze zwischen Luther und Zwingli zu vertuschen. Auch lehrt sie trotz aller lutherisch klingenden Ausdrücke nur einen geistlichen Genuß, vgl. die Worte: „Christus non minus hodie quam in novissima illa coena — verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, . . . dare per sacramenta dignatur.“ Das Bekenntnis wurde am 11. Juli 1530 ohne Approbation des Rates zu Straßburg dem Kaiser eingereicht, durfte aber nicht im Reichstage vorgelesen werden. Auf Befehl des Kaisers wurde eine Konfutation derselben von den römischen Theologen Faber, Ed und Cochläus ausgearbeitet und im Reichstage am 23. Oktober vorgelesen, den Gesandten der Städte aber nicht übergeben. Auch empfangen diese einen sehr ungnädigen Reichstagsabchied. Die Konfutation wurde später durch die Apologie der Tetrap. widerlegt. Wenngleich die Tetrap. von Zwingli nicht verworfen worden ist und Bucer bis zu seinem Tode auf ihr stehen blieb, so hat sie doch in den darauffolgenden politischen Verhandlungen sehr wenig praktischen Wert behalten; die vier Städte mußten, um nicht allein zu stehen, sich immer mehr der lutherischen Abendmahlslehre anschließen und in Straßburg mußte die Tetrap. selbst 1577 der Konfessionsformel weichen, ja jetzt ist sie ein Bekenntnis ohne Bekenner, also nur noch ein geschichtliches Dokument, dessen Schicksal beweist, daß in Zeiten der Entscheidung alle vermittelnde Halbheit keinen Erfolg hat.

Tetrach oder Vierfürst (so Luther) ist eigentlich ein Herrscher über den vierten Teil eines Landes oder einer Provinz, dergleichen in Thessalien eingesetzt waren. Die Römer verwendeten das Wort ohne Rücksicht auf eine Verteilung als Titel für geringere Fürsten, die sie nicht König nennen wollten. Im Neuen Testament heißen so Herodes Antipas (f. Antipas), Philippus, sein Bruder (f. Philippus, biblische Personen 4) und Lysanias (f. d.).

Tetatheismus, f. Trithieismus.

Tezel, Johannes, oder Tezel — so schreibt er seinen Namen in älteren Schriftstücken — stammt aus Pirna. 1489 ward er, etwa dreißigjährig, in das Leipziger Dominikanerkloster aufgenommen, woraus sich seine eigene Bezeichnung: Johannes Tezelius de Lipsia erklärt. Die Abkapppredigt war sein Lebensberuf, den er schon 1505 in Leipzig ausübte als Kommissar des livländischen deutschen Ritterordens. Als solcher durchzog er das ganze albertinische Sachsen. Die Annalen des Wörlitzer Bürgermeisters J. Paß (1536—1542) schildern ihn als großen

starken Mann, heredit und sehr kühn, ziemlich geleitet, und geben Beispiele seiner drastischen und ausdringlichen Predigt: wer wider seine Ablasspredigt rede, dem wolle er die Köpfe abreißen und ihn in die Hölle versenken; er vermöge mehr denn die Mutter Gottes, um Sünden zu vergeben und zu behalten. 1509 wird er zum Ketzerrichter (*inquisitor haereticarum pravitatis*) ernannt. Annaberg, das ilberreiche, hat er besonders gern heimgesucht. 1510 fällt die Begegnung Tegels mit Mytonius (s. Myt. Fr.; ausführliche Wiedergabe bei G. Frentag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit II, 2 p. 42 ff.). In der Folgezeit bereist er das österreichische Gebiet. In Innsbruck wird er wegen Ehebruchs durch Maximilian I. zum Tode verurteilt, aber durch die Fürsprache Friedrichs d. Weissen gerettet. Als 1514 Albrecht von Brandenburg als Erzbischof von Mainz die päpstliche Lizenz zur Ablasspredigt für den Petersdom erworben, wurde Tegel das Amt des Ablasskommissars übertragen. Er treibt sein Weizen zunächst in der Leipziger und Zwickauer Gegend. Schon 1516 hat Luther seiner Entrüstung über ihn Ausdruck gegeben. Mitte des Jahres 1517 beginnt seine Thätigkeit zu Gunsten des Erzbischofs Albrecht in dem erzbischöflichen Gebiet von Magdeburg und Halberstadt. Im Oktober richtet er das Ablasskreuz in Jertz und Züterbog auf.

Luthers Thesen und sein gleichfalls vom 31. Oktober datierter Begleitbrief an Albrecht von Magdeburg und Mainz geben ein zuverlässiges Bild von Tegels Predigtwiese. Er war wohl unter den Ablasspredigern seiner Zeit so erfolgreich, weil er nicht wäherlich war in den Mitteln, die Seelen zu ängstigen und zu schrecken, um Geld zu bekommen. Die durch die Kirche genährte Auffassung des gemeinen Mannes, daß Ablass Sündenvergebung sei, kam ihm zu statten, und was von seiner „Anweisung, wie man zum Ablass laden soll“, erhalten ist, zeigt, daß er auch das Seinige noch gethan hat zur Verbreitung dieser überaus verderbenden Meinung. Die Verjuche, Tegel von der Urheberchaft des Wortes von der Seele, die aus dem Fegfeuer aufsteigt, wenn der Groschen im Kasten klingt (These 27), wie von der lächerlichen und Argernis erregenden Äußerung, daß der Ablass einen absolvieren könne, selbst wenn er sich gegen die Mutter Gottes vergangen (These 75, das lateinische Original braucht den Ausdruck *violare*), freizusprechen, sind mißlungen. Die Thesen Luthers sind nach Anlaß, Form und Inhalt und nach dem zeitgenössischen Gebrauch des Thesenstreites eine zu gewichtige Urkunde. Und Luther hat gerade diese unmitrreten Äußerungen in den Tischreden und in dem Schreiben wider Hans Wort 1541 erneut herangezogen. In Frankfurt brachte Tegel mit Hilfe des D. Konrad Wernicke Antitheisen zustande, mit denen er zugleich die Doktorwürde erwarb. Es war ein Aufruf an die Gewalt der päpstlichen Oberhoheit, eine manifeste Anklage gegen den kaiserlichen Mord.

Mit Tegels Thätigkeit als Volksprediger war es aus. Sein Erzbischof hatte sich veranlaßt gesehen Tegel und seine Unterkommisäre wegen ihrer Predigtweise zu verwarnen. Er zog sich in die Stille des Leipziger Dominikanerklosters zurück. Eine Citation des Miltiz nach Altenburg (1518), vor dem er sich auf die Anklagen wider seine Ablasspredigten rechtfertigen soll, lehnt er ab unter dem Vorwand, daß er seines Lebens nirgends mehr sicher sei. Miltiz kam nach Leipzig und hat ihn verhört. Es kamen — nach einem eigenen brieflichen Bericht des Miltiz — seine Lügen und Schalkheit zur Sprache, ferner die Beschuldigung, daß er Ablassgelder entwendet und unnütz verausgabt, und sein unästlicher Lebenswandel. Miltiz bedrohte ihn mit der Anklage beim päpstlichen Stuhl. In der Zeit der Leipziger Disputation ist Tegel schwer erkrankt und im August 1519 gestorben. Er ist in der Dominikanerklosterkirche, der Paulinerkirche, in Leipzig, begraben, jetzt liegt das Grab unter den Trümmern vor dem verschlossenen Dsthor der Kirche.

Teuerung. Obwohl der Boden Palästinas so fruchtbar war, daß sein Ertrag nicht bloß für die eigene sehr dichte Bevölkerung ausreichte, sondern auch noch angrenzende Länder, namentlich Phönicien, davon zehren konnten, so war doch die Teuerung, oder wie es bezeichnenderweise im A. T. heißt, der Hunger nichts Seltenes. Sei es, daß der Früh- oder Spätregen ausblieb oder nicht zur rechten Zeit und in gehöriger Menge sich einstellte, sei es, daß der heiße Ostwind die Ähren versengte (1 Moj. 41, 6), sei es, daß Heuschreckenswärme das Land heimsuchten oder feindliche Heere es verwüsteten, es kam sehr häufig zu einer Hungersnot, die gewöhnlich mehrere Jahre anhielt. Die erste, von der uns die Schrift berichtet, herrschte zur Zeit Abrahams und trieb ihn nach Ägypten (1 Moj. 12, 10), das mit seinen wohlverwalteten reichgefüllten Kornspeichern vielfach auszuweichen mußte. So auch bei Jakob (1 Moj. 42, 1 f., 43, 1 f.) und seinen Söhnen (1 Moj. 47, 4), während Jaak im Lande der Philister (1 Moj. 26, 1) und Elimelech bei den Moabitern (Ruth 1, 1) Hilfe suchen und finden. Eine dreijährige Teuerung suchte Israel unter David heim (2 Sam. 21, 1), und nach der Zählung des Volks wählte David lieber die Plage der Pestilenz als sieben Jahre Teuerung (1 Sam. 24, 13). Eine große Teuerung war zu Elia Zeiten im Nordreich (1 Kön. 18, 2), und unter Elia hören wir von einer siebenjährigen Hungersnot (2 Kön. 8, 1 f., cf. 4, 38). Durch Duschrecken und Dürre sollte nach der Verkündigung Joels (Kap. 1; 2, 25) und durch Dürre auch nach Jeremias (Kap. 14) Hungersnot eintreten. Besonders fürchtbar war dieselbe während der Belagerung Samariens (2 Kön. 6, 25 f.). Nach dem Erlil lebte es auch nicht an teuren Zeiten Dagg. 1, 6; 2, 16 f.; Neh. 5, 3, so auch später in der Zeit Artihobals und Sultans und im 13. Jahre der Regierung Herodes' des Großen. Von den Hungersnöten unter Kaiser Claudius wurde auch Palästina, wie der Prophet Agabus

(Apg. 11, 28) weisagte, im Jahre 44 n. Chr. heimgeführt, und die Armen der Jerusalemitischen Muttergemeinde in dieser Zeit von den Christen in Antiochien unterstützt (Apg. 11, 29f.).

Neben dem Schwert, den bösen Tieren und der Pestilenz gilt die Feuerung als eine Hauptstrafe und Zuchttrute Gottes in der heil. Schrift (Ez. 14, 21), und der Herr rechnet sie Matth. 24, 7 zu den Vorboten der letzten Zeit, vgl. auch Dffb. 6, 5f. Wie es Gottes Segenshand ist, die seinem Volke Korn, Most und Öl und viel Silber und Gold darreicht (Hos. 2, 8 [10]), so ist es auch seine wohlverdiente Züchtigung für allen Ungehorsam, wenn er diese Gaben zurückzieht und Hungersnot über sein Volk bringt (5 Moj. 28, 48. 53; Jer. 16, 4; 21, 9; Dffb. 18, 8).

Teufel. Man vgl. die Artt.: „Asmobi“, „Beelzebub“, „Belial“, „Drache“, „Engel (gute)“, „Höllenstrafen“, „Satan“, „Schlange“, „Sündenfall“, besonders auch den Art. „Vögel, das“ Bd. I, S. 523 b. Das deutsche Wort Teufel ist entstanden aus dem griech. *δαιμόλος* d. h. Verleumder, Verkläger. Die LXX übersetzen mit *δαιμόλος* den hebr. Ausbruch Satan; dies Wort ist eigentlich Appellativum und bedeutet einen, der Hindernisse in den Weg legt, weiterhin den Widersacher, Feind, Verfolger, so Ps. 71, 13; 109, 20. 29; 4. Moj. 22, 22; 2 Sam. 19, 22 (23) (vgl. Matth. 16, 23). Mit dem Artikel bezeichnet es den Widersacher *κατ' ἐξοχήν* d. i. ein Gott und seinem Heilsplane feindschafts Geistes, das die Menschen zur Sünde verleitet (1 Chron. 21, 1 vgl. 2 Sam. 24, 1) und bei Gott anklagt (Sach. 3; Job 1, 6ff.; 2, 2ff.).

Der Versuch, Herkunft und Dasein dieses bösen, gottwidrigen Geistwesens irgendwie zu erklären, deutet sich nirgend im N. T. an, doch muß die Vorstellung eines bösen Geistertums nach 1 Moj. 6, 1 ff. (wenn hier unter den „Söhnen Gottes“ gefallene Engel zu verstehen sind, vgl. den Art. „Söhne Gottes“) und 5 Moj. 32, 17 (schemid, LXX *δαίμονια*, Luther: Felsdämonen) schon sehr früh in dem religiösen Bewußtsein Israels vorhanden gewesen sein vgl. auch Ps. 106, 37. Aber von einem „Fall der Engel“ weiß das N. T. nichts, auch nicht von „bösen Engeln“. Die Jes. 13, 21; 34, 14 genannten dämonenartigen Wesen sind Gespenster des Volksoberglaubens und in 2 Sam. 24, 16; Ps. 78, 49 ist nicht die Rede von bösen Engeln, sondern von Verderbensengeln, die gegen die Bösen feindschaft verfahren. — Daß es für die vortestamentliche Erkenntnis bereits eine Personifikation des bösen Prinzips im Satan gegeben habe, ist nicht nachweisbar, da die Deutung der Paradieseschlange auf den Satan selbst sich erst in der apokryphen Weisheit Sal. 2, 23f. findet. Man könnte den Dämon der Wüste und des Todes Asasel (= der sich entfernt hat soil. von Gott, oder: den man entfernt, LXX: *ἀποποιήσιος*) Lev. 16 mit dem Satan der späteren Bücher kombinieren, doch fehlen im N. T. selbst die Mittelglieder für die Nachweisung des Zusammenhanges beider. Den Übergang zu der Satanslehre, wie sie besonders bei Hiob und Eschaja (in den oben genannten Stellen) sich

findet, bildet wahrscheinlich der Zügelgeist 1 Kön. 22, 19 ff.; hier ist die das göttliche Gericht vermittelnde Potenz bereits schwebend zwischen Personifikation und Persönlichkeit.

Nach alledem ist die alttestamentliche Lehre vom Satan wenig ausgebildet und tritt erst in ziemlich später Zeit deutlicher heraus; auch ist der organische Zusammenhang dieser Lehre mit anderen alttestamentlichen Lehren im ganzen nur ein lockerer. Man hat deshalb gemeint, die Satansvorstellung sei keine rein hebräische, sondern stamme aus der persischen Religion; aus dem persischen Ahirman sei der alttestamentliche Satan geworden. Andere erblicken in ihm eine Kopie des ägyptischen Set-*Ḥp̄hon*. Dagegen ist aber zu sagen, daß in vorerillicher Zeit, welcher das Buch Hiob jedenfalls angehört, an persischen Einfluß noch gar nicht gedacht werden kann. Außerdem fehlt der alttestamentlichen Satanslehre gerade das Charakteristische des Parsismus, das ist der Dualismus, denn nirgend im N. T. steht der Satan dualistisch neben Jahve, vielmehr erscheint er stets in entschiedener Unterordnung unter Gott, Hiob 2 sogar inmitten der himmlischen Geister, so daß der Glaube an Gottes Unbeschränktheit durch die Satansidee in keiner Weise berührt wird. Im übrigen steht hier die Antithese zwischen Gottes- und Welt-Reich mehr im Vordergrund, und erst das N. T. enthüllt seit der Versuchung Christi den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem Reich der Finsternis und dem Reich des Lichts.

Nachdem bereits in den Apokryphen, besonders in den Büchern Baruch und Tobias, ein ausgebildeter Volksglaube an unreine Geister zu erkennen ist, wird im N. T., speziell in den Reden Jesu sehr häufig auf den Teufel und von ihm abhängige dämonische Mächte Bezug genommen und zwar vielfach unter Benützung der alttestam. Ausdrucksweise *ὁ σατανᾶς* unterschiedslos abwechselnd mit *ὁ δαιμόλος* (man vgl. z. B. Matth. 4, 1. 5. 8 mit B. 10. 11). Der Fortschritt der neuestam. Anschauung besteht aber besonders darin, daß der Teufel als die Inkarnation des Bösen (*ὁ πονηρός* schlechthin Matth. 13, 19. 38; Joh. 17, 15) in direkte Beziehung zur Sünde gestellt wird, zu der er, der *πειράζων* (Matth. 4, 3) und *πλανῶν* (Dffb. 12, 9), mit verführerischer Gewalt verführt, um ins Verderben zu ziehen, wer nur immer seinen „listigen Anläufen“ nicht widersteht (Matth. 4, 1–11; Luf. 4, 13; 22, 31; Joh. 13, 27; 2 Kor. 12, 7; 1 Thess. 2, 18; Eph. 6, 11; 1 Pet. 5, 8). Weil er der Widersacher der Wege Gottes zum Heil der Menschen ist und sich den Heilsabsichten Gottes hindernd in den Weg stellt, ist er der Feind Gottes und der Menschen (Matth. 13, 39 cf. Mark. 4, 15; 1 Tim. 5, 14). Als solcher ist er Herr und Machthaber der gottwidrigen, der Sünde dienenden Welt, der *ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου* und *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (Joh. 12, 31; 14, 30; 2 Kor. 4, 4 vgl. mit Matth. 4, 9; Luf. 4, 6), dessen Reich im Gegensatz zu dem Reiche Gottes als ein Reich der Finsternis erscheint (Apg. 26, 18; Kol. 1, 13). Weil aber diese Welt, deren Fürst der Satan ist, als eine

Welt der Sünde auch eine Welt des Übels, der Leiden und des Todes ist, so werden auch diese Folgen der Sünde auf den Satan als ihren Urheber zurückgeführt: er ist der Menschenmörder von Anfang an (Joh. 8, 44; Hebr. 2, 14; vgl. 1 Joh. 3, 8), der seine bösen Dämonen aussendet, um die Menschen an Leib und Seele zu plagen (Jes. 13, 16; Matth. 10, 8; 11, 18; 12, 24—29; 12, 45 u. a. m.). Man vgl. die Worte „Reich“ „Dämonen“ und „Ergociismus“. Diefem starken Feinde und Verderber der Menschheit ist in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der „Stärkere“ entgegengetreten (Matth. 12, 29 u. Par.); ihm, der gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerören (1 Joh. 3, 8), kann der Joch dieser Welt nichts anhaben (Joh. 14, 30). Wo daher das Reich Gottes herrscht, ist Satans Herrschaft nicht nur unterbrochen, sondern faktisch durchbrochen und überwunden (1 Joh. 5, 18; Jak. 4, 7), wenn auch erst am Ende des gegenwärtigen Aons durch den wiederkommenden Christus die völlige Unterwerfung Satans eintreten wird (2 Thess. 2, 7—12; Eph. 19, 20; 20, 10f.).

Trotz aller in diesen Zügen dargestellten Macht des A. T. vom Satan hat von einer theologischen Deutung dieser in wunderlei Fragen und Hypothesen gegeben. Vor allem handelt es sich darum, festzustellen, ob im A. T. das Prinzip des Bösen als in der transcendenten Persönlichkeit des Satans verkörpert gedacht ist, oder ob alle jene Auffstellungen nur symbolisch oder emblematisch gemeint sind. Man hat wohl gesagt: im A. T., speziell in der Verkündigung Jesu, werde der Teufel nie als Gegenstand, sondern stets nur als Darstellungsmittel der Sündenverführung behandelt. Jene eine Theorie aber, der Satan werde als selbständige, und das heißt, als die Verkörperung eines persönlichen Wesens innerhalb des biblischen Weltbildes aufgefaßt werden kann. Der Fall Satans und seiner Engel werde auch Jes. 8, 44 und Job. 6 (vgl. 2 Petr. 2, 4) nicht ausdrücklich gelehrt, denn dort bedeute das Verbum *formatus* nicht „er ist nicht bestanden“ in der Schöpfung, sondern „er ist nicht in der Schöpfung“, und so auch der Fall Jes. 12, 4, 15, 3, wenn man Satans das Judentum auf den 1 Mos. 6, 1 erzählten Vorgang zu beziehen (vgl. den Art. „Söhne Gottes“). Aber für jeden, der der Schrift nicht Gewalt anthut, kann es nicht anders sein, als anzunehmen, daß im A. T. und namentlich in dem Evangelium nicht nur der Satan, sondern auch die ihm zugehörigen Dämonen als wirkliche, selbständige Wesen gedacht sind, die die Menschheit zu verderben und zu verderben suchen. Und wenn man sich nicht auf die Autorität der Schrift zu berufen. Wer diese Verkörperung Satans und seiner Apostel als eine zeitlich beschränkte und demnach unverbindliche ablehnt, muß konsequenterweise die Autorität der Schrift überhaupt fallen lassen.

Für das dogmatische Denken hat jedoch die Behauptung eines Existenzhans des Teufels

Bedeutung insofern ihre Schwierigkeiten, als die Klippe des manichäischen Dualismus zu drohen scheint, wenn man das Böse ebenso in Satan konzentriert und verkörpert denkt, wie das Gute in Gott. Aber diese Klippe ist schon von der alten Kirche vermieden, welche auf der einen Seite an der Persönlichkeit des Teufels von vornherein festhielt, auf der anderen Seite ihn aber nicht als einen selbständigen alter deus fahit, sondern als einen von Gott zwar gut geschaffenen, aber aus eigener Willensverkehrung (Hochmut oder Neid) gefallenem Engel, eine ohne Zweifel in der Satanologie der heiligen Schrift und ihrer sonstigen Anschauung begründete Lehrweise. Die wichtigsten hier in Betracht kommenden Aussagen finden sich bei Tertullian, Apol. 22, 23; Irenäus, adv. haer. IV, 40, 41; Origenes, de princ. praef. c. 6; III, 6, 5; Cyrill v. Jerusalem, Cat. II, 4 u. a. Die voll ausgebildete Lehre vom Fall des Teufels und der von ihm nachgezogenen Engel findet sich bei Johannes von Damaskus, de fide orth. II, 3. Die Vorstellung von der Macht der Dämonen nahm im Mittelalter immer größeren Umfang an, wurde phantastisch ausgeschmückt und zeitigte schließlich den Volksaberglauben, der zu den Hexenprozessen führte (vgl. den Art. „Hexen und Hexenprozesse“). Luther's Bewußtsein von der Macht des Teufels war ein sehr lebendiges, doch berühren die luth. Symbole das Gebrüch vom Satan mehr nur gelegentlich im Zusammenhang mit der Lehre von der Entstehung des Bösen und seiner Verführung, wie von der des allgemeinen Endgerichts (man sehe den Nachweis bei Müller, Die symbolischen Bücher im Namen- und Sachregister S. 970 s. v. Teufel). Seit dem Ende des 17., besonders im 18. Jahrhundert kam eine weitgehende Skepsis gegen die Lehre zum Ausdruck. Die Kritik richtete sich zunächst gegen den Aberglauben und den Dämonismus der Hexenverfolgung, bald aber auch gegen die Sache selbst. Der Rationalismus (Semler) suchte die Dämonologie der Schrift als bloße Akkommodation an herrschende Zeitvorstellungen zu bezeichnen; die Oberflächlichkeit gegenüber hielt Kant an der Personifikation des radikalen Bösen im Teufel fest. Von ernsthafter Behandlung der die moderne Theologie wurde Schleiermachers scharfsinnige Polemik gegen die Lehre vom Satan (Glaubenslehre I, §§ 44, 45; vgl. die Darlegung von Philippi v. Hofmann, Thomajus, Kahnis, Luthardt, Dörner, Frank) suchen die biblische Lehre vom Satan durch den Willen des Geistes zu einem bloßen in der Menschheit prinzipieller Opposition gegen den Mißbrauch dieser Lehre, deren enger Zusammenhang mit dem Glauben des A. T. und der christlichen Kirche und der Dämonologie aufrecht zu erhalten zu sein.

Obwohl die heutige Theologie und Verwerfung der Lehre vom Teufel und seiner Macht über die Menschheit eine gewisse Berechtigung hat, so ist doch die Behauptung des Teufels als eines selbständigen Wesens, das die Welt zu verderben sucht, nicht zu verwerfen.

sein: nullus diabolus nullus redemptor: gibt's keinen Teufel, so gibt's auch keinen Erlöser; das will sagen: die Erlösungsfähigkeit des Menschen hängt daran, daß er nicht selber die letzte Ursache und das Prinzip der Sünde ist und sich nicht mit ihr identifiziert, sondern, wenn auch von Gott abgefallen und sündig geworden, doch als ein von Satan verführter und betrüglicher Sünder Gegenstand der Barmherzigkeit des heiligen Gottes sein kann. Die Lehre vom Teufel ist also der Humanität so wenig zuwider, daß sie vielmehr ihrem Interesse dient. Thöricht und unvernünftig aber kann sie nur die Oberflächlichkeit unverstandener Geister nennen, welche thatsächlich das Auge verschließt vor den Tiefen der Bosheit in der Welt und der faszinierenden, knechtenden Macht der Sünde, von welcher der Mensch sich immer wieder beherrschen und behören läßt, obgleich er sehr wohl weiß, daß sie der Leute und sein eigenes Verderben ist. Eine solche Macht über den Menschengestalt hat sie nur, weil hinter ihr ein persönlicher Geist der Bosheit steht, dessen Antlitz uns aus so mancher Unthat grinsend anschaut, welche auch die Feigheit des Teufels teuflich und nicht mehr menschlich nennen.

Litteratur: Außer der im Text genannten und unter den zu vergleichenden Artikeln angegeben: Sander, Die Lehre der heil. Schrift vom Teufel 1858; Roskoff, Die Gesch. des Teufels 2 Bde. 1869; Hölemann, Die Heden des Satans in der heil. Schrift 1875. Außerdem die biblischen Theologien von Dehler, Hahn, Weiß, Benschlag und Hofmann, Schriftbeweis I, 418—464.

Teufelsanbeter, siehe „Luciferianer“ 2.

Teufelsbeschwörung, siehe Exorcismus.

Teufelsbibel (Gigas librorum) ist der Name einer 1648 bei der Erstürmung Prag's durch die Schweden erbeuteten und seitdem als das kostbarste Buch in der königlichen Bibliothek Stockholm aufbewahrten Handschrift der Bibel mit einem Bilde, das den Teufel mit doppelter Zunge und langen Klauen an den Händen und Füßen darstellt. Sie hatte ursprünglich 318 (jetzt 309) Seiten, jede von 2 Spalten und 90 cm hoch und 50 cm breit. Zu ihrem Binde, schon gearbeiteten Pergament waren 160 ganze Geklebselle erforderlich. Die Deckel bestehen aus 4,5 cm dicken, mit starken Beschlägen versehenen Eisenblechen, und an den alten Beschlägen ist noch zu erkennen, daß das Buch früher angeketet war. Es ist jetzt in der Stockholmer Bibliothek in einem besonderen Schranke untergebracht.

Teufelskinder, siehe Hezen und Zauberei.

Teufsch, D. Geo. Daniel, Bischof der ev. Landeskirche Augsb. Konf. in Siebenbürgen, geb. 1817 in Schäßburg, wo er auch nach theologischen Studien in Wien und Berlin jahrelang erst Lehrer und dann Rektor des Gymnasiums war, 1863 Pfarrer in dem Marktflecken Angethlen, dann zugleich Mitglied des Landeskonfistoriums, 1867 Bischof der evangel. Kirche mit dem Sitz Hermannstadt, gest. 1893, ein für die Autonomie und das innere Leben seiner

Kirche, wie für die Sonderstellung seiner Nationalität gegenüber den magyarischen Herrschafts- und Zentralisierungsgeistes mit Eifer und Gabe und nicht ohne Erfolg eintretender Mann. Auch um die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte seines Vaterlandes hat er sich durch seinen „Abriss der Gesch. Siebenbürgens“ 1844 u. ö. verdient gemacht. Näheres über ihn A. D. B. Bd. 37.

Teutonicus, s. Johannes Teutonicus.

Text der Predigt, Textwahl s. d. Art. „Predigt“ Bd. V, S. 400 und „Perikopen“ Bd. V, S. 223 ff.

Textgeschichte, s. Bibeltext.

Textkritik des Neuen Testaments. I. Allgemeines. Unter T. des N. T. ist diejenige wissenschaftliche, zunächst rein philologische Thätigkeit zu verstehen, welche es sich zum Ziel setzt, einen solchen Text des N. T. in seiner Originalsprache herzustellen wie er bei Herausgabe der einzelnen Schriftstücke durch die Verfasser beschaffen war. Jenes Ziel wird vielleicht immer ein ideales bleiben. Denn die Autogramme der Verfasser sind längst verlorengegangen und der Mehrzahl nach schon im 2. Jahrhundert kaum noch vorhanden gewesen. Aber außer acht darf es nicht gelassen werden, wenn auch ein Meister der Kritik wie Karl Lachmann († 1851; s. u.) sich die Beschränkung auflegte, einen Text herzustellen zu wollen, wie er um das Jahr 380 gelesen worden sei. Weniger als anderswo kann hier die Theologie der Philologie entbehren. Es ist auch nicht zufällig, daß zugleich mit dem Humanismus das Interesse an einem guten griechischen Text des N. T. erwachte. Daß sich aber auch hier gelegentlich der theol. Standpunkt nicht verleugnen wird und kann, ist selbstverständlich. Auswahl aus überlieferten Lesarten, Interpunktion, Wortabteilung und anderes kann davon abhängen, z. B. Röm. 9, 5, wo die einen hinter *αὐτῶν* ein Komma setzen und das Prädicat „Gott“ auf Christus beziehen, während die andern hier eine selbständige Doroogie Gottes des Vaters annehmen. Vielleicht auch Joh. 1, 18, wo zur Frage steht, ob *μονογενὴς υἱός* (so die meisten) oder *μ. θεός* zu lesen ist (so Westcott-Hort) oder vielleicht am richtigen: *ὁ μονογενὴς, θεός*. Man hüte sich aber vor dogmatischer Voreingenommenheit bei Stellen wie 1 Tim. 3, 16 (lies *ος* und nicht *θεός*) oder gar 1 Joh. 5, 7, wo es so sicher wie irgend etwas ist, daß die Worte von der Trinität Einschiebel sind. — Die Katholiken sind bei aller textkritischen Arbeit doch durch das dogmatische fixierte Ansehen der Vulgata sehr gebunden, wie ihr Urteil z. B. über den Markus-Schluss und Joh. 7, 52—8, 11 zeigt (vgl. Hegenauers Ausg.). Andererseits ist zu loben, daß sie manches Stück früherer Befangenheit aufgegeben haben. So hat Papst Leo XIII. selbst eine schätzbare photographische Ausgabe des cod. Vat. veranstaltet, den in vergangenen Tagen selbst berühmte Textkritiker gar nicht oder mit großer Schwierigkeit und nur für ein paar Stunden einsehen konnten. Wer selbständig Textkritik treiben will, muß sich

notwendig einige Kenntnisse über Paläographie, das antike Buchwesen, Handschriftenvergleichung und Ähnliches zu verschaffen suchen. Hier sollen und können nur einige Regeln gegeben werden, indem für weitere Studien auf die unten verzeichneten Bb. und die in diesen enthaltenen Literaturangaben verwiesen werden muß. Immer noch haftet der Irrtum, als ob die Majuskel-Handschriften d. h. die mit großen, Uncialbuchstaben geschriebenen, an sich älteren Codices, (etwa bis ins 9. Jahrhundert) als solche einen älteren und besseren Text bieten müßten als die Minuskel-Handschriften, während doch letztere aus einem sehr viel älteren Archetypus stammen können. Auf Gruppierung verschiedener Codices zu Familien, Zurückführung derselben auf einen sogenannten Archetypus ist besonders sorgfältig zu achten. So bez. D. v. Gebhardt mit dem Buchstaben σ den Archetypus, aus dem die codd. min. 13, 69, 124, 346 geflossen sind (Evangelien). Nicht darf mechanisch die Zahl der Zeugen, sondern es muß deren innerer Wert in Rechnung gezogen werden. Die schwerere Lesart ist oft der leichteren vorzuziehen, weil ein Abschreiber eher dazu kommen konnte, jene durch eine leichtere zu ersetzen, als umgekehrt, ein Grundsatz, den Bengel († 1752) in/das berühmte Wort sagte: *proclivi scriptio praestat ardua*. Ferner: Die Lesart, aus welcher sich die Entzifferung der verschiedenen bezüglichen Varianten am leichtesten — sei es graphisch, sei es infolge von inneren Bedenken des Schreibers, sei es beides — erklärt, hat als die ursprüngliche zu gelten. Nur darf man um solche und ähnliche Sätze nicht die Logik verkaufen, wie oft geschieht. Der Textkritiker soll auch Exeget sein und — gerade von den neutestamentl. Schriftstellern wird es gelten — zu den Verfassern so lange das Zutrauen haben, daß sie logisch schreiben konnten und wollten, bis ihn der ungewisselhafteste Thatbestand des Gegenteils überführen würde. Thatsächlich zeigt sich denn auch der Textkritiker nicht unwesentlich beeinflusst von seiner exegetischen Befähigung, wie anderseits der Exeget es sich nie wird beikommen lassen, textkritischen Prinzipien zuliebe sich auf Autoritäten wie Westcott-Hort oder Tischendorf als insalubile Größen zu berufen. — Der Konjekturel-Kritik wird man nicht grundsätzlich in den Weg treten dürfen, wenn auch gerade beim N. T. alle Zurückhaltung und Bescheidenheit geboten ist. Die Holländer haben sich hier (Cobet, v. Manen, Naber, Baljon, Michelsen) überstürzt. Eine weise Mäßigung offenbaren Westcott-Hort (z. B. Röm. 4, 12 καὶ αὐτοῖς für καὶ τοῖς, 1 Kor. 12, 2: οὐκ ἔστιν ὅτι ὅτι, Kol. 2, 18 ἀέρα (oder αἰώρα) νεφελατεύον für ὁράων ἐν ταύταις); Regelles und Tischendorf haben sich aller Konj. enthalten; Wlass in seiner neutestl. Gramm. dagegen nicht wenige und oft sehr ingeniöse Vorschläge gemacht (z. B. Matth. 26, 50: (ἐταίρε) αἰος, ἐν ᾧ παρῆς = nimm, was du zu holen kommst). Reiske schlug vor, Offb. 18, 17 ἐνὶ πόντον zu lesen statt ἐνὶ τόπον (bzw. πλοίων) der codd. und fand diese Konj. durch Primasius („super mare“)

bestätigt. Freilich wird sich solche Bestätigung in den allernüchternsten Fällen einstellen.

II. Kurze Geschichte der Textkritik. Schon Kirchenväter haben von Textverschiedenheiten gewußt und gelegentlich darüber reflektiert. Man vergl. z. B. Tertullians Bemerkungen zu Marcions Verfahren in Bez. auf den Titel des Eph. (= Caodiceaner-) Briefs. S. die Einleitungen dazu. Im 2. Jahrhundert muß eine arge Verwirrung des Textes eingegriffen sein. Die Klagen darüber verstummten noch lange nicht. Dionysius von Korinth schreibt um 170 an Bischof Soter von Rom: „Auf Bitten von Brüdern, ich sollte Briefe schreiben, habe ich es gethan. Und diese haben die Apostel des Teufels mit Unkraut angefüllt, indem sie hier etwas austilgten und dort etwas hinzusetzten. Ihnen gilt das Wehe. Kein Wunder denn, daß einige sich unterwunden haben, auch die Herrnschriften (also das N. T.) zu fälschen, nachdem sie gegen Schriften, die andersartig sind, Arges begangen hatten“ (bei Eus. h. e. IV, 23, 12). Irenäus spricht von antiquis et probatissimis et veteribus scripturis, von einem *ιδιωτισμός* (eigenmächtigen Verhaltnen) derer, welche die Zahl des Tieres 666 (Offbg. 13, 18) in 616 verwandelt hätten, unterscheidet aber die Schreiber, denen Änderungen im Text ohne Arg unterlaufen, von solchen, welche mutwillig fälschten. Jenen werde Gott verzeihen, diese aber seien sich schwerer Strafe aus (adv. haer. V. 30, 1). Derselbe Irenäus hatte, wie wir aus Eus. V, 20 wissen, seinem verloren gegangenen Werke *περὶ ὁδοῦ αἰδός* die feierliche Beschreibung „bei unserem Herrn Jesu Christo und bei seiner herrlichen Wiederkunft“ für den Abschreiber hinzugefügt, daß er seine Abschrift sorgfältigst mit dem Original vergleiche und auch diese Beschreibung mit abschreibe (Iren. ed. Stieren I, 821). Man vgl. noch Eus. h. e. V, 28, 13—19 aus der Schrift eines Unbekannten (Hippolyt?) wider die Artemoniten, welcher ihnen den Vorwurf macht, daß „sie die göttlichen Schriften ohne Scheu gefälscht“ (§ 13), „die Hände an sie gelegt haben und behaupten, sie hätten sie verbessert“ (§ 15). Ihre gefälschten Schriftexemplare gehen nicht auf ihre Lehrer zurück; sie können überhaupt die Originalen, von welchen sie abgeschrieben sind, gar nicht vorweisen. Einige haben sich nicht einmal mit Verstümmelung des Textes begnügt, sondern das Geheiß und die Propheeten schlechtstn preisgegeben (§ 18, 19). — Man hat gemeint, daß im Zusammenhang mit der Schöpfung des neutestamentl. Kanons um 170 eine Textrevision des N. T. seitens der katholischen Kirche vorgenommen sei. S. dagegen Zahn, Gesch. d. Kan. I, 440 ff.

1. Origenes, der Gewaltige, wagte es nicht, eine Rezension des neutestamentl. Textes zu unternehmen. Mit Beziehung auf seine Bemühungen um den LXX-Text sagt er: „in exemplaribus Ni Ti hoc ipsum facere sine periculo non putavi“ (zu Matth. 15, 14). Aber „edeniçalls gab er in seinen Werken eine Menge textkritischer Bemerkungen, und es ist anzu-

nehmen, daß seine Schüler das Werk des Meisters fortgesetzt haben“ (Voussier, Textkritische Studien z. N. T. 1894, S. 46), wie Pamphilus. Ein von dessen Hand geschriebenes N. T. muß in hohem Ansehen gestanden haben. Der Schreiber des cod. H zu den Paulinen hat die Bemerkung angefügt: „Ich, Euthalius (Euaagrius aus Pontus? [schwerlich!]) habe diesen Band des Paulus zum verständigen Lesen so genau als möglich nach Sinnzeilen geschrieben. . . In der Bibliothek zu Caesarea ist dieses Buch mit dem von der Hand des heiligen Pamphilus geschriebenen Exemplar verglichen worden“ (Eischen-dorf-Greg., Proleg. N. T. 430). Ein Diaton Euthalius, auch Bischof von Sulca (?) genannt, hat im Jahre 396 (nach früherer Annahme 458) zu Apostelgesch., Paul., fast 37. Summarien und die kirchlichen Lehrstücke zusammengestellt und ein Mutterexemplar für spätere Zeiten geschaffen. — Im ganzen müssen wir sagen, daß die Geschichte des geschriebenen Textes für die ersten vier Jahrhunderte im Dunkeln liegt. Als dann ein ziemlich stereotyper griech. Text Verbreitung findet, ruht die Kritik. Erst der Humanismus in Verbindung mit der Buchdruckerkunst bringt wieder Bewegung ins stagnierende Wasser.

2. Die erste gedruckte Ausgabe des griech. N. T. verließ die Presse am 10. Jan. 1514, mit der lat. Übs. des Hieronymus, mit vorzüglichen griech. Lettern gedruckt (ohne Schnörkel!), ein Bestandteil der 1517, 10. Juli, beendeten sog. Complutensischen Polyglotte, herausg. von dem spanischen Kardinal Franz Ximenes de Cisneros († 1517, 8. Nov.), — darin das berühmte „Comma Johanneum“, 1 Joh. 5, 7 und ein griech.-lat. Wörterb. zum N. T. Da der Papst Leo X. erst 1520 die Erlaubnis zur Veröffentlichung erteilte, so konnte Erasmus († 1536), vom Buchdrucker Froben in Basel gedrängt, schon den 1. März 1516 ein N. T. griech.-lat. ans Licht geben, nach Erasmus' eigenem Geständnis „praecipitatum verius quam editum“, trotz des vielverheißenden Titels: „diligenter recognitum et emendatum . . . ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem, praecipue Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Vulgarii (?), Hieronymi, Cypriani, Ambrosii, Hilarii, Augustini“. Thatsächlich handelte es sich nur um Codd. jungen Datums. Zur Apoc. benutzte der berühmte Gelehrte nur eine und nicht aufs beste erhaltene Handschrift, deren Rücken er nach der Vulg. durch eigene Rück-übersetzung ergänzte, ohne diese vom ursprünglichen Text durch besonderen Druck oder eine deutende Anmerkung zu unterscheiden. Das καὶ οὐκ ἔστι 17, 8 ist von Er. falsch gelesen für καὶ πάροστι (immer noch in dem Text der engl. Bibelgesellschaft!). Schon Bengel erkannte 1734 die Leichtfertigkeit des Er., Delisich konnte sie unmittelbar durch Auffindung des von jenem benutzten cod. nachweisen. Im übrigen verdient diese editio princeps doch alle Anerkennung;

namentlich bieten die annotationes schon eine Fülle stattdessen textkrit. Materials aus den im Titel genannten Vätern. Luther benutzte 1521 für seine Übs. des N. T. die zweite Erasmi'sche Ausg. von 1519. In die dritte v. J. 1522 wurde die Stelle von den drei Zeugen 1 Joh. 5, 7 erstmalig aufgenommen, deren Auslassung schon gleich den Tabel einzelner Theologen gefunden hatte, — auf Grund einer heute in Dublin befindlichen Handschrift. In Luthers Übs. kam sie erst im Jahre 1576! Von der 3., namentlich der 4. Ausg. an benutzte Er. auch den Complut. Text. Beide Texte, ziemlich übereinstimmend, weil auf eine handschriftliche Familie zurückgehend, beherrschten lange, fast 300 Jahre lang, den theol. Markt. Denn der sog. textus receptus aus dem J. 1624, von den holländischen Buchhändlern Bonaventura und Abraham Elzevir in Leiden herausg., bietet im wesentlichen den Text des Er. Der Name stammt aus der Vorrede zur 2. Aufl. v. J. 1633: „textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus“. Dieser Text wird, man muß sagen leider, immer noch mit allen Schwächen und Fehlern, auch den Erasmi'schen Einfällen in der Ösfig., von der engl. Bibelgesellschaft verbreitet, ohne Beifügung anderer, besserer Lesarten! Zwar ist er nicht so schlecht, wie er von manchen, die von Textkritik nichts verstehen, gescholten wird, aber unserer Zeit nicht mehr würdig. In dem Jhdt. zwischen der Erasmi'schen und der Elzevir'schen Ausg. hatte die textkrit. Arbeit nicht geruht; Colinaeus (de Colines) ist als Herausgeber der ersten auf Vergleichung von Handschriften beruhenden Ausg. des N. T. zu nennen (1523). Mehr Verdienst erwarben sich dessen Stiefsohn Robert Stephanus (Etienne, s. d.) und sein Sohn Heinrich St., durch ihre klassische Bildung wie wenige zur Herausgabe des griech. N. T. befähigt. In der berühmten editio regia v. J. 1550 sind schon 15 Handschriften mit dem Text der Compl. verglichen. Bis dahin hatte man nur Kapitel-, aber keine Versabteilung — unübersichtlich, wie auch die gleichzeitigen Ausg. der patres. 1551 erschien die erste Ausg. mit Versabteilung, „inter equitandum“ vom älteren Stephanus gefertigt. Auch Theob. Beza († 1605) hat sich um Handschriftenvergleichung verdient gemacht. Seine Ausg. liegen neben der des Steph. der berühmten englischen „authorized version“ v. J. 1611 zu Grunde. Auch benutzte er schon die syrische und teilweise eine arabische Übs. In seinem Besitze befanden sich die berühmten codd. D zu den Evang. und Apg. (1581 der Univer. in Canterbury geschenkt, daher cod. Cantabrigiensis genannt) und zu den Paulinen („Claromontanus“, — „in Claromontano apud Bellovacos coenobio repertus“, wie auf dem Titel der 2. Ausg. des Beza'schen N. T. zu lesen ist, jetzt in Paris, — auch codex Bezae genannt), beide griech.-lat. In der Londoner Polyglotte fand zum ersten Male der cod. Alexandrinus (A) Verwendung (1657). Die Zahl der zur Vergleichung herbei-

gezogenen Handschriften und Übersetzungen mehrere sich. 1569 ff. war die Antwerpener, 1630 und 1633 die Pariser Polyglotte, N. T., erschienen. 1625 hatte Carppophilus in Rom zum ersten Male den berühmten cod. Vaticanus (heute mit B bezeichnet) benutzt. Zell, Bischof von Oxford († 1686), konnte schon mehr als 100 griech. Handschriften heranziehen. Noch bedeutender freilich ist die Leistung von Joh. Mill († 1707), dessen Ausgabe (1707) neben einem bis dahin unerreichten kritischen Apparat besonders tüchtige Prolegomena bietet. Von epochemachender Bedeutung waren daneben die Text- und Einleitungsuntersuchungen von Richard Simon, für unsere Frage besonders seine „histoire critique du texte du N. T.“ (1689). Immer mehr suchte man sich von unsicherem Tappen und ziellosem Sammeln aller möglichen Lesarten loszumachen und zu planvoller Arbeit nach gesunden philologischen Grundfassen durchzudringen. Bentley († 1742) darf hier nicht vergessen werden, — in dessen Spuren gingen der unsterbliche Bengel († 1752) und der fleißige Wettstein († 1754). Von Bengel ist zu erwähnen sein Prodomus Ni Ti Gi (1725) und vor allem seine große Ausgabe des N. T. (1734, in Quart). Es gelte, die Zeugen nicht zu zählen, sondern zu wägen, darum in Klassen abzutheilen, ebenso die Lesarten selbst. Bengel unterschied eine afrikanische und asiatische Familie (Semler weniger gut: „Rezenzion“). Im Text vertheilt er „probatum editionum medullam“ zu bieten und keine Lesart, welche nicht schon irgendwo Aufnahme gefunden; aber unter dem Text am Rande finden sich die wichtigsten Varianten und zwar in 5 Gruppen: α = Lesarten, die Bengel für durchaus richtig hält (im Widerspruch mit den im Text lebenden); β = solche, welche durch die codd. besser bezeugt sind als die des Textes, aber nicht ganz richtig; γ = solche, welche denen des Textes die Wage halten; δ = „wenig feststehende“; ϵ = „zu verwerfende, wenn auch von einigen gebilligt“. — Wettsteins Ausgabe (1751/52, in 2 Foliobänden) ist durch einen besonders reichen kritischen Apparat ausgezeichnet. Auf ihn führt sich auch die Bezeichnung der älteren Handschriften mit lateinischen Buchstaben, der jüngeren mit arabischen Ziffern zurück. — Griesbach († 1812; s. d.), ging in seinen Ausgaben auf Semlers Grundfassen zurück, (1. 1774—1777; 2. 1796 und 1806; dazu die editio minor v. J. 1805, die reifte; — mit dem Text der 2. erschien eine Luxusausgabe 1803—1807). Griesbach unterschied eine occidentalische, alexandrinische und byzantinische Rezenzion. Er war in Deutschland der erste, welcher schon den Text nach seinen kritischen Ergebnissen drucken ließ. Die abweichenden Lesarten theilte er ähnlich wie Bengel in Gruppen. Wie ein Vergleich mit dem text. rec. ergibt, hat sich Griesbach doch im großen und ganzen noch in dessen Rahmen gehalten. Auf Griesbach folgen Knapp, Schott, Tittmann, Theile. — Selbständige Textstudien, wissenschaftliche Reisen machte der Katholik Schulz (s. d.); leider war er nicht sorgfältig genug. Sein

textkrit. Material ist unzuverlässig (Ausgabe des N. T. 1830—1836).

3. Den entschiedensten Bruch in der Autorität des text. rec. bedeutet Lachmanns († 1851) Theilnahme an der neutestamentl. Textkritik. Das Jahr 1830 muß insofern als epochemachend gelten. „Incipit, dilucet dies novus“ (Tischendorf-Greg., Proleg. 257). Angeregt durch Schleiermacher veröffentlichte er in diesem Jahre in den „Theol. St. und Krit.“ die Abhandlung „Rechenchaft über seine Ausgabe des N. T.“. Letztere, die kleinere, erschien 1831, — die größere 1842 und 1850, „graeco et latine“, worin die Textgestalt auf Lachmann selbst, der krit. Apparat auf Phil. Buttmann (den jüngeren) zurückgeht. Es war ihm darum zu thun, einen 14 hundertjährigen Text zu erlangen und einem 16 hundertjährigen nahe zu kommen. Auf die sog. innere Kritik gab er wenig, desto mehr auf die älteste, handschriftlich bezeugte Lesart. Besonders die Vulgata schätzte er hoch. Aber er selber mußte zugestehen, daß sein Text „an manchen Stellen für die scheinbar annehmliche Lesart eine wenig verständliche, zuweilen auch eine sicher unrichtige gebe“. Warum aber gar unbezweifelt unechte Lesarten nur um äußerer Beglaubigung willen in den Text aufnehmen, noch dazu ohne eine Markierung der Unsicherheit? Warum überhaupt die Beschränkung bis auf die Zeit des Hieronymus? Diese Schwächen erkannte wohl Constantin von Tischendorf. Es wird sein unbestreitbarer Ruhm bleiben, daß keiner in unserem Jahrhundert so viel Mühe und Arbeit an die Herstellung eines gereinigten neutestamentl. Textes gewandt, soviel textkrit. Material gesammelt, herausgegeben, gesichtet hat, keiner auch dabei vom Glücke so begünstigt worden ist, als er. Den cod. Sinaiticus fand er vollständig im Jahre 1859. In der Zeit von 1841—1872 veranstaltete er 8 verschiedene Textausgaben des N. T. Man merke sich die beiden letzten, die sog. Septima v. Jahre 1859, kurz vor seiner zur Entdeckung des Sin. führenden Orientreise erschienen, und die noch berühmtere Octava critica maior (1864—72), beide mit krit. Apparat. Zwischen diesen beiden letzten Ausgaben zählt man 3572 Abweichungen, welche sich bef. aus, man muß doch sagen, zu starker Bevorzugung des Sin. erklären. Vielleicht wird der Erget in der Mehrzahl der Fälle der Lesart der VII. den Vorzug geben. Aber unvergleichlich sorgfältig ist der Druck und reichhaltig, auch, soweit möglich, zuverlässig der textkrit. Apparat. Die VIII. ist unentbehrlich für jeden Ergeten, der selbstständig arbeiten will. Allmählich droht der Text der VIII., in Deutschland wenigstens, zu einem stereotypen zu werden und als über alle Zweifel erhaben zu gelten. Hier hüte man sich, ebenso wie gegenüber der Lutherschen Übersetzung, vor falschem Autoritätsglauben! Niemand würde mehr dagegen eifern als Tischendorf selbst. Zu den Prolegomena, dem 3. Band 1428 Seiten; 1894 vollständig der Ausgabe, hat Tischendorf selbst nur Bruchstücke geliefert;

der unermüdlüche Forscher und Sammler Caspar Renatus Gregory hat sie, unterstützt namentlich von † Ezra Abbott, vollendet.

Neben Tischendorf in Deutschland hat in England der Quäker Samuel Prideaux Tregelles († 1875) nach 20jähriger Vorarbeit eine vorzügliche Ausgabe des N. T. erscheinen lassen, griech. und lat. (Hieron., nach dem cod. Amiantinus), 1857—1872. Prolegomena konnte er leider, zuletzt durch Krankheit gehindert, ebenso wenig veröffentlichen wie Tischendorf. Sie erschienen 1879 von Hort und Streane. Beide Männer, Tischendorf und Tregelles, waren Freunde und blieben es, von vorübergehender Verstimmung abgesehen, ihr Lebenlang. Beide waren sich auch bewußt, dem Herrn Christo mit ihrer Arbeit zu dienen. — Tischendorf hat vier Textfamilien unterschieden: die alexandrinische und lateinische, die asiatische und byzantinische; hat aber diese vier auf zwei Paare zurückgeführt, die ältere, alexandrinisch gefärbte, und die jüngere, asiatisch (byzantinisch) gefärbte. Beiden weist er die entsprechenden Dokumente zu. Tregelles ist entschiedener Gegner der Rezensionshypothese. „Es gibt keinen Beweis dafür, daß irgend eine Textrezension oder eine irgend umfassende Rezension früher einmal stattgefunden habe.“ Doch gibt er zu, daß die verschiedenen Textzeugen ganz oder teilweise zu Gruppen zusammengegeschlossen werden können. — England und Deutschland wetteiferten längst und wetteifern noch auf dem Felde der Textkritik. Zur Zeit genießt gar die nun zu nennende Ausgabe von Westcott und Hort das bedeutendste Ansehen, auch in Deutschland, vor allem um der im 2. Bd. entwickelten methodischen Grundsätze willen. Textkritische Methode war nicht eben die stärkste Seite an Tischendorf. Die Genannten, Westcott und Hort, wollten dagegen nicht das kritische Material vermehren, sondern das vorhandene verwerten zur Feststellung einer sicheren textkritischen Methode. Dabei unterschieden sie, an Griesbach anknüpfend, einen vierfachen Text: 1. Den syrischen oder antiochenischen, wie er etwa von Chrysostomus in der 2. Hälfte des 4. Jhds. gebraucht wird. Derselbe berührt sich aufs engste mit dem im Mittelalter verbreiteten und unserm text. rec. Er erscheint als ein „sorgfältiger Versuch, das Chaos rivalisierender Texte durch eine weise Auswahl aus allen zu überwinden.“ 2. Den occidentalen (western). Derselbe ist während der ersten 3 Jhde. weit verbreitet gewesen. „Trenäus, Hippolyt, Methodius sind der Hauptsache nach occidentaler.“ Davon beeinflusst zeigen sich auch Clemens II., Origenes, mehr noch Eusebius. „Sein vornehmstes Kennzeichen ist die Paraphrase“, „der Gang, zu ergänzen oder zu vervollständigen“, Abänderungen und Zusätze zu adoptieren aus Quellen, welche den schließlich kanonisch gewordenen Büchern fremd geworden sind. 3. Viel reiner war, dank den wachsamem Gelehrten Alexandriens, der eben deswegen alexandrinisch zu nennende Text, wosin auch die ägyptische, namentlich die memphitische Übs. gehört. Doch war er nicht auf Alexandria beschränkt, und ganz rein liegt er

auch nicht vor. Was ihn charakterisiert, ist namentlich sprachliche Glättung. 4. Noch näher kommt dem Urtext der neutrale, welcher sich einigermaßen von den genannten entstehenden Einflüssen frei gehalten hat. Am reinsten liegt dieser Text in cod. B und s vor, in B noch reiner als in s. So erklärt sich die auf den ersten Blick einseitig erscheinende Hochschätzung von B, bezw. B und s. — Westcott und Hort haben oft „primitive errors“ als wahrscheinlich bezeichnet und dann zu Konjekturen gegriffen (i. o.). Durch Randlesarten und durch Anwendung verschiedener Klammern haben sie andeuten wollen, daß sie keineswegs immer ein sicheres Resultat haben gewinnen können: ein lobenswerter Vorzug vor der Tischendorfschen Ausgabe — welcher übrigens auch in der revidierten engl. Bibelübers. hervortritt. Die Westcott-Hortsche Ausgabe erschien 1881. Der 1. Bd. enthält den Text, der 2., von Hort allein verfaßt, bringt eine gründliche und klare Darstellung der befolgten kritischen Grundsätze. Hauptgegner von Tregelles, Westcott-Hort, überhaupt der neuen textkrit. Schule, war der grundgelehrte Scrivener, dessen textkrit. Arbeiten auf alle Fälle unvergänglichen Wert behaupten werden. Seinen Hauptangriff richtete er gegen die Hortsche Annahme einer syrischen Textrezension — dafür lasse sich nicht eine einzige historische Thatsache anführen. — Tischendorfs Text ist von D. v. Gebhardt wiederholt sorgfältig herausgegeben und durch Aufnahme der abweichenden Lesarten von Tregelles und Westcott-Hort bereichert worden. Die neueste wissenschaftliche Ausgabe, sehr korrekt und zugleich spottbillig, stammt von E. Nestle (1898, Stuttgart, Württemb. Bibelanst.). Sie bietet einen selbständig redigierten Text, im wesentlichen nach Tischendorf, unter demselben die Abweichungen von Tischendorf, Westcott-Hort, dem 1892 erschienenen Resultant Greek Text. von Weymouth und — soweit dessen textkrit. Arbeiten erschienen sind — Weiss; außerdem aber noch andere wichtige oder interessante Lesarten. Zu bedauern ist, daß weder Gebhardt noch Nestle die Abweichungen vom text. rec. bieten, welcher es doch um seiner Geschichte und seiner noch andauernden weiten Verbreitung willen verbieten hätte. — Erwähnt sei noch die katholisch-befangene Ausgabe von Segenauer, griech. und lat. (Vulg.), in Innsbruck, 1896 und 1898, in 2 Bdn. erschienen.

III. Nun sollte das textkritische Material kurz charakterisiert werden: die codices, die Übersetzungen, die Citate der Väter. Um des beschränkten Raumes willen muß hier auf die Artikel „Bibeltext“ und „Bibelübersetzungen“, Bd. I. S. 425 ff. verwiesen werden.

IV. Gegenwärtiger Stand. Die Arbeit der Textkritik steht nicht still. B. Weiss hat eine neue selbständige Bearbeitung des Textes begonnen. Apg., Briefe, Offbg. sind erschienen, mit kurzer Erklärung. Bouisset schrieb 1894: „Wir stehen noch ganz in den Anfängen der textkritischen Wissenschaft.“ Namentlich hat man sich mehr mit den Minuskel-Handschriften

zu beschäftigen angefangen, in der richtigen Voraussetzung, daß diese einem sehr alten Archetypus entsprungen sein können (v. Soden). Die Detailarbeit, bei einzelnen Handschriften oder einzelnen Bb. des N. T. stehen bleibend, gewinnt mehr Boden. Die Citate der Väter werden durch sorgfältigere Ausgaben der letzteren zu abgklärter Verwendung kommen. Dasselbe gilt auch von den alten Übersetzungen; wenn wir nur erst bessere Ausgaben, namentlich der Peshitta, hätten! Neue Quellen sind durch Entdeckung von Fragmenten, sei es des griech. Originals, sei es alter Übersetzungen erschlossen. Es sei an den Einsaifund, die altsyrr. Evang.-Übersetzung, erinnert. Wieviel noch zu thun ist, und was für fruchtbare Arbeit schon auf Grund des vorhandenen Materials geleistet werden kann, zeigen z. B. Blas' Veröffentlichungen in Bezug auf den Text der Apg. u. des Luf.-Evg., näher in Bezug auf die Würdigung des cod. D und überhaupt der occidentalischen Zeugen für die Apg. Im großen und ganzen macht sich überhaupt eine mindere Wertschätzung der codd. A und B zu gunsten der abendländischen Überlieferung bemerkbar. Zu den pia desideria für eine neue Ausgabe gehören: mehr indices (Eigennamen; Citatenverzeichnis), Übersicht über Perikopen, alte und neue, Tabellen der codd., Genealogien (v. Herodes, Augustus), Reittafeln; Münzen-, Maßverzeichnis. — Am Schluß sei ein Wort Restles angeführt: „Die Textkritik ist ein höchwichtiges, ja ein heiliges Geschäft, die Sicherheitspolizei im Reiche der geschichtlichen Wahrheit.“ (Theol. Lit.-Zeit. 1898 Sp. 438.)

Litteratur. Unentbehrlich: Prolegomena zu Tischendorf's großer Ausgabe des N. T., vol. III der letzteren, Leipzig, Hinrichs, 1894. — Zur ersten Belehrung Arn. Rieger, die Neueste Textkritik seit Lachmann. Zürich, Drell, Nüssli, 1892. Eb. Restle, Einführung in das Griechische Neue Testament. Mit 8 Handschr.-Tafeln. Götting., Vandenh. und Rupr., 1897. Hier S. 122 weitere Lit. (Tregelles, Scrivener, Warfield, Martin u. a.).

Textuale u. textual-thematische Predigt, f. d. Artt. Analytische Methode 3. u. Predigt Bb. V S. 401 a.

Textus receptus, f. Bibelfertig Bb. I 428 a. und Textkritik, Bb. VI, S. 622 b ff.

Textkirche, f. Bb. V S. 390 b.

Tegel, f. Tegel.

Thaanath oder Thaanath, als kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 21, und sonst öfter neben Megiddo (f. d.) genannt, wurde dem Stamm Manasse zugewiesen, Jos. 17, 11, und zwar als Lebensstadt, Kap. 21, 25, aber von ihm nicht eingenommen, Richt. 1, 27; dagegen scheint aus Kap. 5, 19 hervorzugehen, daß der Ort zu Deborah's Zeiten, wenn auch von kanaanitischer Bevölkerung noch bewohnt, doch zu Israels Gebiet gerechnet wurde. Unter Salomo gehört es zu demselben, 1 Kön. 4, 12; 1 Chron. 8 (7), 29. Jetzt befindet sich in der Nähe der Ruinenstätte Ledschun (f. Megiddo) ein kleines Dorf Taannut.

Thabor, f. Tabor.

Thaborion (Θαβόριον, auch Μεταβορῶν), das Fest der gewöhnlich auf den Berg Thabor verlegten Verkündigung Christi, in der älteren Kirche nur sporadisch gefeiert, durch Calixt III. im Jahre 1456 als am 6. August zu begehendes festum transfigurationis zum Andenken an den Sieg der Christen über die Türken vor Belgrad allgemein angeordnet. Im Orient ist es eines der 12 großen jährlichen Kirchenfeste.

Thaaphnes, eine Stadt in Aegypten, Jer. 2, 16, wohin der Prophet mit einer Schar jüdischer Auswanderer selbst gekommen ist und wo er wiederholt göttliche Offenbarungen empfangt, Kap. 43, 7 ff.; 44, 1; 46, 14. Auch Hesekiel hat Kap. 30, 18 wider sie geweissagt. Die LXX nennen sie Taphna, also ist zweifellos das von Herodot erwähnte Daphne bei Belusium zu verstehen, eine ägyptische Grenzfestung, deren Trümmer jetzt Tell Desenneh heißen.

Thaaphnes, eine ägyptische Königin, deren Schwester der Edomiter Hadad (f. d. 4) heiratete, 1. Kön. 11, 19 ff.

Thaddäus, f. Judas Jakob.

Thaddäus von Siessa, einer der vertrautesten Räte Kaiser Friedrichs II., fiel 1248 in der Schlacht bei Parma. Als Großjustiziar des Kaisers verhandelte er oft mit Innocenz IV. z. B. am 28. Juni 1245 auf dem Lyoner Konzil, wo er vergeblich im Namen Friedrichs und für diesen einige Zugeständnisse an den Papst machte. Am 5. Juli hielt Thaddäus daselbst eine tapfere Verteidigungsrede für seinen kaiserlichen Herrn, als dieser vom Papste persönlich angegriffen wurde; auch bewirkte der treue Abgesandte eine zwölfstägige Frist behufs neuer Unterhandlungen. Am 17. Juli aber, als Innocenz auf die unterwegs befindlichen kaiserlichen Kommissare nicht mehr warten zu wollen erklärte, da appellierte Thaddäus an einen künftigen Papst und an ein künftiges allgemeines Konzil. Daß er nicht nur so reden, sondern auch zu handeln verstand, bewies er bis zuletzt, wo er den Schlachtentod starb.

Thadmor heißen heute noch die Ruinen von Palmrya, einer Stadt in Syrien östlich von Damaskus, deren Ausblühen aber erst in die römische Kaiserzeit fällt. Wenn nun 2. Chron. 8, 4 berichtet wird, Salomo habe Thadmor in der Wüste gebaut, dagegen 1. Kön. 9, 18 in ganz demselben Zusammenhang zu lesen steht, er habe einen Ort in der Wüste gebaut, dessen Buchstaben T m r sind, so entsteht die Frage, ob man an dieser Stelle ein d einfügen und Thadmor lesen soll, wie die Massora thut ohne Zweifel wegen jener Stelle der Chronik, oder ob man nicht richtiger Thamar liest, welchen Ort der Prophet Hesekiel Kap. 47, 19 und 48, 28 erwähnt. Das letztere thut jetzt die meisten Ausleger, da an einer von beiden Stellen ohne Zweifel ein Schreibfehler vorliegen muß und man einen solchen in der späteren Chronik eher annimmt, als in dem früheren Königsbuch. Außerdem liegen die an beiden Stellen angeführten Orte sämtlich in Palästina.

Thaanath-Silo (Rev. Bibel: Thaanath), eine Stadt des Stammes Ephraim, Jos. 16, 6, die

aber nach B. 9 wohl, wie andere Grenzstädte, im Gebiet von Manasse gelegen war. Dort findet sich eine Ruinenstätte Tana.

Thaerea oder **Thaherea** (rev. Bibel: Tharea), ein Sohn Michas und Urenkel Sauls, 1 Chron. 9 (8), 35 und 10 (9), 41.

Thahan, der dritte Sohn Ephraims, dessen Nachkommen Thahaniter heißen, 4. Mos. 26, 35; dagegen erscheint er 1. Chron. 8 (7), 25 als Sohn des Thelaf und Nachkomme Ephraims im vierten Glied, doch braucht an der eigenannten Stelle („Die Kinder Ephraim“) nicht notwendig an Söhne Ephraims gedacht zu werden.

Thahar erscheint wie ein Name in 1. Chron. 4, 17 aus Mißverständnis des Wortes, das bedeutet: sie gebär. Man nimmt eine Verschiebung der Zeilen an, setzt den Schluß von B. 18, der von den Kindern Bithjas handelt, hinter Salom und liest weiter: sie gebär Mirjam u. i. w. (so rev. Bibel).

Thahas, ein Sohn des Nahor, 1. Mos. 22, 24.

Thahath, 1. eine Lagerstätte Israels auf der Wüstenwanderung, 4. Mos. 33, 26 f. — 2. Der Sohn des Assir, ein Levit, 1. Chron. 7 (6), 24, (37). — 3. 4. Zwei Ephraimiten, 1. Chron. 8 (7), 20.

Thai, s. Siam.

Thahethath soll nach der Massora der Vater des Sallum (s. d. 3) gelesen werden, während die Buchstaben Thahethath lauten, 2. Chron. 34, 22, und derselbe 2. Kön. 22, 14 Thithwa genannt wird.

Thäler werden im Alten Testament sehr häufig erwähnt (im Neuen nur Luc. 3, 5 in einem Citat aus jenem), weil das gelobte Land ihrer eine große Zahl besaß, sowohl zum Meere als auch zum Jordan hinlaufend, und diese Thäler als die fruchtbarsten Teile des Landes, wie als Schlachtfelder bemerkeuswerth waren. Der Urtext hat fünf verschiedene Wörter, um sie zu benennen, entweder allgemein im Gegensatz zu den Bergen, oder als enge und breite, oder als bewässerte und unbewässerte. Luther hat sie zumeist Thal übersezt, öfter auch Grund, dasjenige, das ein tiefes und breites Thal bezeichnet, auch Feld, Breite, Ebene, Aue; das Verständnis der betreffenden Stellen ist dadurch in der Regel nirgends gehindert, vielmehr erst befördert. Nicht ohne weiteres verständlich sind die Stellen, wo von dem Thale Jesreel (s. d.) als von dem bekanntesten israelitischen Schlachtfelde einfach gesagt wird: im Thale, wo Luther regelmäßig übersezt: im Grunde, Richt. 5, 15 u. ö. Die meisten dieser Thäler führten auch besondere Namen nach einer Ortschaft, einem Gewässer oder einem geschichtlichen Ereignis; das der Erklärung Bedürftige findet sich unter diesen Namen gesagt. Vgl. auch die Artikel Jammer-, Königs-, Lobe-, Salz-, Schau- und Zimmerthal.

Thales, aus Milet, einer der sog. 7 Weisen, mit seinem Leben hauptsächlich der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts angehörig, Vertreter praktischer Lebensweisheit, auch mit politischem Rat unter dem Stamm der Jonier thätig, zugleich im Besitz reicher, vielleicht auf Reisen erworbener

mathematischer und physikalischer Kenntnisse, vor allem aber bedeutend als erster Vertreter der ionischen Naturphilosophie, welche die Frage zu lösen versuchte, was der Weltstoff sei und wie er sich in die einzelnen Dinge verwandle. Th. sah die ἀρχή τῶν ὄντων (den Urgrund des Seienden) in dem Wasser als dem Element, welches sich sowohl in Festes wie in Flüssiges zu verwandeln vermag; diesen Stoff dachte Th. als in sich selbst bewegt und beseelt, ohne daß er daneben einer weiteren geistigen Macht zur Weiterklärung bedurfte (Hylozoismus). Schriften scheint er nicht geschrieben zu haben. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I.

Thalmai, 1. f. Enafim. — 2. Der Vater der Mancha, eines Weibes Davids, 2. Sam. 3, 3. Er war König zu Gesur (s. d.), und zu ihm floh Absalom, sein Enkel, Kap. 13, 37.

Thalmon, s. Talmun.

Thalmud, s. Talmud.

Thalhur, abgeleitet für Thor des Thales Hinnom, hieß das im Nordwesten von Jerusalem zum oberen Hinnomthal führende Thor, das also ungefähr dem jetzigen Jaffathor entspricht; es wurde von Hsia besezt, 2. Chron. 26, 9, und unter Nehemia neu gebaut, Neh. 2, 13, 15; 3, 13.

Tham, Michael, Hauptherausgeber des böhmisch-mährischen, dem Kaiser Maximilian II. überreichten deutschen Gesangbuches von 1666, zu dem er 28 eigene Lieder (Komu, Gott, Tröster, heiliger Geist; Wach auf, Christenmensch, und betracht; Ihr Gottseligen und Frommen u. i. w.) beisteuerte. Nach der 1639 in Lissa erschienenen Ausgabe des Gesangbuchs war er lange Zeit Pfarrer zu Fulnek (Mähren), wo er 1671 hochbetagt starb.

Thamah oder **Themah**, einer der Methinim, Efra 2, 53; Nehem. 7, 55.

Thamar, 1. Die Schwiegertochter des Juda, die als Witwe ihm den Perez und Serah gebär, 1. Mos. 38, 6 ff.; 1. Chron. 2, 4; Ruth 4, 12, und durch den ersten dann eine Stammutter Christi wurde, Matth. 1, 3. — 2. Eine Tochter Davids, 1. Chron. 3, 9, Schwester Absaloms, von Amnon, dessen Halbbruder, geschändet, 2. Sam. 13, 1 ff. — 3. Eine Tochter Absaloms, 2. Sam. 14, 27. — 4. Eine Stadt an der Südgrenze Palästinas, Hes. 47, 19 und 48, 28, gewöhnlich auch im Grundtext 1. Kön. 9, 18 so gelesen, wo die Massora Thamor (s. d.) liest.

Thamer, Theobald, der Vulgarationalist der Reformationszeit, geboren zu Rößheim im Elsaß, war ursprünglich begeisterter Anhänger der Reformation, auch als Professor und Prediger zu Marburg (seit 1543) entschiedener Verechter der lutherischen Abendmahlslehre, wurde aber, besonders durch üble Erfahrungen, die er als Feldprediger des Landgrafen Philipp im Schmalkaldischen Kriege machte, an der lutherischen Rechtfertigungslehre irre, die er alsbald aufs Leidenschaftlichste angriff und der gegenüber eine rationalisierende Lehre entwickelte, die biblischen Begriffe in ziemlich gewaltsamer Weise umprägend, schließlich das Schriftprinzip überhaupt verleugnend und zu einer pantheistischen

Vergötterung des Gewissens übergehend. Auch die Lehre von der Erbsünde griff er als Manichäismus an. Sein Hauptgegner war in Marburg Draconites (s. d.) und in Frankfurt a. M., wo er nach seiner Absetzung 1549 Anstellung als Prediger an der Bartholomäuskirche fand, Hartmann Beher (s. d.). Da alle Versuche zu seiner Belehrung scheiterten, wurde er schließlich auch aus Frankfurt entlassen und begab sich nach Rom, wo er 1557 zur römischen Kirche übertrat. Er starb als Professor der Theologie zu Freiburg 1569. Seine Schriften waren meist polemischen Inhalts. Vgl. Neander, Th. Thamer, der Repräsentant mod. Geistesrichtung.

Thamus, hebräisch Thammuz, ist der Göze, den Jes. 8, 14 im prophetischen Gesichte die Weiber im Tempel beweinten. Schon Hieronymus hat die Stelle dahin erklärt, daß hier der phönizische Adoniskultus gemeint sei, in welchem die Frauen nach dem bekannten Mythos den verlorenen Adonis betraueren. Daß dieser Kultus mit seiner Symbolik von der hin- und herwandelnden Schönheit des Naturjahres auch bei den Israeliten Eingang gefunden hatte, beweist der in der Bibel nicht vorkommende Monatsname Thammuz (s. Bd. XI S. 536 a), den der halb auf Juni und halb auf Juli fallende vierte Monat führte. Dieser Monat, der auch Adonis hieß, brachte die Abnahme der Vegetation. Daß dieser Kultus babylonischen Ursprungs sei, ergibt sich aus dem Gözennamen Dumuzu, abgekürzt Duzu, der bei den Babyloniern auch Monatsname war, dessen Kultus zwar mehr der abnehmenden Sonnenwärme, als dem schwindenden Wachstum galt, aber ebenfalls mit Klage und Trauer verbunden war. So mag er seinen Weg von Babylonien nach Phönizien, wo der Name Adon (Herr) auskam und gleichzeitig der babylonische Name sich erhielt, und von da zu den Griechen und Israeliten gefunden haben.

Thanaach, s. Thaanach.

Thangmar, einer der berühmtesten Scholastiker der Kathedralschule von Hildesheim, Lehrer z. B. des Benno von Meissen und des Bernward von Hildesheim, später Dombediant, Dombibliothekar und = Notar, besonders 1000–1002 Kanzler Bernwards, verfaßte nach dem Tode seines Schülers die vita Bernwardi, „eines der schönsten biographischen Denkmäler des Mittelalters“. Er starb vor 1027. (Mon. Germ. Script. IV, 754 ff.; Wattenbach I.)

Thaunmetz, der Vater des Seraja, 2 Kön. 15, 23; Jer. 40, 8.

Thappuah, 1. Eine kanaanitische Königstadt, Jos. 12, 17, die der Stamm Juda erhielt, 15, 34. — 2. Eine ephraimitische Stadt, Jos. 16, 8, deren Gebiet jedoch zu Manasse gehörte: sie heißt auch En-Thappuah (Quelle von T.), Kap. 17, 7 f. — 3. Ein Sohn des Hebron aus Juda, 1 Chron. 2, 43.

Tharah, hebräisch Theraach, 1. Der Vater des Abraham (s. d.). Er ist außer an den oben genannten Stellen noch 1 Gen. 1, 26 und Gen. 3, 34 erwähnt. — 2. Eine Vagierhute der Israeliten, die sich gar nicht erkennen läßt,

4 Mos. 33, 27 f. — 3. Ein Ort, den Luther nach falscher Lesart 2 Makk. 12, 17 so genannt hat, die richtige lautet: Charaz, was vielleicht derselbe Ort ist, wie Karfor (s. d.).

Tharcala, eine nicht weiter bekannte Stadt in Benjamin, Jos. 18, 27.

Thargumim, s. Targumim.

Tharischisch, s. Tarsis.

Tharthaf, eine Gottheit der Abväter, 2 Kön. 17, 31, über die so wenig etwas Bestimmtes bekannt ist, wie über die andere, Nibehaz (s. d.).

Tharthan erscheint 2 Kön. 18, 17 und Jes. 20, 1 wie ein Name, doch liegt wohl ohne Zweifel die Amtsbezeichnung des assyrischen Oberfeldherrn vor, die Turtanu lautet, so daß an der ersten Stelle der Oberfeldherr Sanheribs, an der zweiten der Sargons gemeint ist.

Thasi oder Thassi, s. Simon 3.

Thathnai, der persische Statthalter für Ubar Mahara (jenseit des Flusses), d. h. die Länder, die von Persien aus jenseit des Euphrat lagen; so bezeichnet ihn Luther richtig Esra 6, 6, 13 (jenseit des Wassers), während er ihn Kap. 5, 3, 6 als vom jüdischen Standpunkt aus den Landpfleger diesseits des Wassers nennt.

Thatsünde (peccata actualia), siehe „peccatum“ und „Sünde“.

Thaumaturgos, s. Gregorius Th.

Theanthropophilen, s. Theophilanthropen.

Theater. Als Antiochus Epiphanes das griechische Theater in Israel einführen wollte, protestierten die Juden dagegen als gegen etwas Heidnisches. Interessant ist die Stelle 2 Makk. 4, 13 f. s. Gymnasium. Jüdische Hellenisten errichteten „Gymnasien“ zu Jerusalem; dazu kamen Circusse mit Tier- und Menschenkämpfen. Herodes ließ in Jerusalem 28 v. Chr. ein Theater und in der Nähe der Stadt ein Amphitheater erbauen. Eine Verschwörung seitens der strengen jüdischen Partei richtete sich deshalb gegen Herodes, wurde aber vereitelt. Traf aber auch der Fluch den Theaterbesucher, so gingen doch halb jüdische Jünglinge unter die Schauspieler. Der alexandrinische Jude Ezeiel dichtete sogar Tragödien. Von jüdischen Gesetzeslehrern war erst R. Nathan im 2. Jahrhundert dem Theater geneigter. Vgl. Hamburger, Realencyclopädie für Bibel und Talmud.

Die alte Kirche mit ihrer schroffen Ablehnung alles Weltlichen war gegen alle theatralischen Darstellungen. Letztere, besonders die mimischen und pantomimischen Spiele, meist mythologische Stoffe enthaltend, waren oft grob unsittlich. Dem gegenüber sollten die Christen zeigen, daß sie von einem neuen Geiste beseelt seien. „Das Leben soll aus einem Gusse sein.“ (Luthardt, Gesch. der chr. Ethik I, 157.) In diesem Sinne spricht sich Tertullian aus in seiner Schrift de spectaculis. Nur die Dämonen könnten Freude haben an Schauspielen, denn „die Welt gehört wohl Gott, die Dinge dieser Welt aber dem Teufel“. Auch wolle Gott keine Lüstungen: der Geist aber könne sich an Edlerem erheben: göttliche Dienbarungen u. haec voluptates. haec spectacula (c. 29).

Augustin, der in seinem Buche *De civitate Dei* den Gottesstaat scharf vom Weltstaat abhebt, vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Cyprian (ad Donat.) meint herb: „alte Frevelthaten in Verfen erneuern, das heißt tragischer Kothurn“. Minucius Felix bekämpft im „*Octavius*“ das Theater, weil es den Ehebruch u. a. auf die Bühne bringe.

Schauspieler, die zum Christentume übertraten, mußten vorher ihrer Kunst entagen (Ap. Const. VIII. cf. die Synoden). Wer dann brotlos würde, auch die eingerechnet, die vorher nur Schauspielunterricht erteilten, meinte Cyprian, sollte von der Kirche versorgt werden. Noch die 452 abgehaltene Synode von Arles war gegen die Kirchengemeinschaft mit aktiven Schauspielern. Litt.: Luthardt, a. a. O. Sonst f. u. „Geistliches Drama“.

Theatinerorden. Dasselbe Reformbestreben, das schon das „*Oratorium der göttlichen Liebe*“ (f. *Oratorianer*) ins Leben gerufen hatte, um durch eine religiöse Erneuerung des geistlichen Standes eine Verbesserung des Kirchenwesens zu erreichen, veranlaßte, da es dieser Vereinigung an einer straffen Organisation und eben deshalb an umfangreicherer reformatorischer Wirksamkeit gebrach, nun auch die Gründung des Theatinerordens. Graf Gaetano (Cajetan) von Tiene, 1480 in Vicienza aus edlem Geschlecht geboren, nach juristischen Studien zuerst apostolischer Protonotar, nach späterem Empfang der kirchlichen Weihen 1518 in die Gemeinschaft der Hieronymiten (f. d.) eintretend, wo er schon die Grundzüge des Oratoriums durchführte, verband sich 1524 mit Peter Caraffa, Bischof von Gieti, dem alten Theate, woher der Orden seinen Namen erhielt, nachmals Papst Paul IV. (f. d.), und einigen anderen zur Gründung eines Ordens, der in der Frage der Besitzlosigkeit noch die Bettelorden übertreffen sollte, insofern er auch sogar auf den Bettel verzichtete und nur von dem lebte, was ihm ungetrieben zufiel. Seine eigentliche Aufgabe aber sah er in der Bildung eines religiös ernsten und kirchlich gesuchten Stammes von Klerikern, der besonders durch wirkungsvolle Predigt das Volk wieder für den katholischen Kultus begeistern und seine Teilnahme an der Kommunion steigern sollte. Auch der Krankenpflege wollte man sich mit rüchichtsloser Aufopferung widmen, die Kezerei aber in jeder Gestalt bekämpfen. Was später der Jesuitenorden auf seine Zahne schrieb und mit unvergleichlichem Erfolge durchführte, kirchliche Reform und Unterdrückung des Protestantismus, das hat danach auch der Theatinerorden und zwar schon früher sich zur Aufgabe gemacht. Er erhielt deshalb auch sofort die päpstliche Bestätigung, während er eine eigentliche Konstitution erst empfang, als die Zahl seiner Mitglieder sich auf 12 erhöht hatte. Nachdem er zuerst in Rom gewirkt hatte, vertrieb ihn die Plünderung der heil. Stadt nach Venedig, wo längere Zeit der Hauptsitz seiner Tätigkeit war. 1533 kam als zweites Hauptfeld Neapel hinzu, und endlich wurde auch die erste Niederlassung in Rom wieder erneuert, um von da an

Hauptsitz des Ordens zu bleiben. Gaetano selbst starb 1547 und wurde 1629 selig und 1660 heilig gesprochen. Seine Gründung verbreitete sich bald über ganz Italien, später auch in Spanien, Frankreich, Deutschland und Polen. Endlich schlossen sich ihr auch 2 Frauenorden an: die Theatinerinnen von der unbefleckten Empfängnis und die von der Einsiedelei.

Thebah oder **Tebah**, ein Sohn des Nahor, 1 Mos. 22, 24.

Thebaische Legion, f. *Legio Thebaica*.

Thebesius, 1. Adam, luth. Geistlicher und Niederbichter, geb. 1596 in Seifersdorf bei Liegnitz, gest. 1652 als Pfarrer und Assessor des fürstlichen Konsistoriums in Liegnitz. Sein Bestreben, faßlich, ohne alle Fremdwörter und logisch zu predigen, war damals so auffallend, daß man, da es Nachahmer fand, von einer methodus Thebesiana sprach. Von seinen Liedern hat sich das Passionslied „Du großer Schmerzensmann“ bis heute in Gesangbüchern erhalten. — 2. Adam Gottfr., Urentel des Vorigen, geb. 1714 in Hirschberg, gest. 1747 als Pastor zu Warmbrunn. Er war gleichfalls Niederbichter (mehrere seiner Lieder im Hirschberger Gesangbuch von 1747).

Thebez, der Ort, in dem Abimelech nach der Eroberung den Tod fand, Richt. 9, 50; 2 Sam. 11, 21, einer der wenigen kleineren, die sich mit Sicherheit bestimmen lassen, da ihn Eusebius unter demselben Namen kennt als zwischen Sichem und Bethsan gelegen und dort noch ein Dorf Zubas gefunden wird.

Thegan, auch **Degan** genannt (verkürzt aus Theganbert), ein aus adeliger fränkischer Familie stammender Chorbischof von Trier in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, weniger Gelehrter als viel in Anspruch genommener praktischer Geistlicher, verfaßte eine nach seinem Tode von seinem Freund Walafried Strabo herausgegebene Biographie Ludwigs des Frommen, eine in sehr mangelhaftem Latein geschriebene, bis zum Jahr 835 reichende, eines kritischen Urteils durchaus entbehrende Lobeserhebung Kaiser Ludwigs. Beste Ausgabe v. Perz, Mon. Germ. SS. II, 585—604; bei Migne, Patrol. Bd. 106, 406—427. Vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen I, 208 und Simson, Über Thegan, den Geschichtsschreiber Ludwigs des Frommen, in den Forschungen zur deutsch. Gesch. X, S. 325 ff.

Thehinna, ein Sohn des Eschon aus Juda, 1 Chron. 4, 12.

Theidingsleute, f. *Teidingsleute*.

Theile, D. Karl Gottfr. Wilh., protestantischer Theolog, geb. 1799 in Groß-Gorbetha, habilitierte sich nach theolog. Studien in Leipzig 1823 da, ward 1830 außerord., 1845 ord. Professor der Theologie, 1849 wegen seines kirchlichen und politischen Liberalismus auch zum Mitglied der 2. Ständekammer gewählt, und starb 1864. Th. war ein persönlich lebenswürdiger, wissenschaftlich ernster Nationalist, nicht ohne einen Anflug von Supranaturalismus; als Harlekin nach Leipzig kam und in ihm eine lebensvolle lutherische Orthodoxie imponierend und gewinnend auf den Plan trat, glaubte er die hierauf ent-

stehende mächtige Bewegung damit hemmen zu können, daß er „das Bekenntnis der Religion gegen die Religion der Bekenntnisse“ betonte. Wissenschaftlich wertvoll ist sein *Commentarius in epistolam Jacobi* (nach ihm wohl die älteste Schrift des N. T.) 1833. Ferner gab er heraus: *Nov. Test. graece* (5. Stereotypausg. 1854) und (mit R. Stier gemeinschaftlich): *Polyglotten-Bibel zum prakt. Handgebrauch*, N. T. 1845 f., N. T. 1847, nach ihrem Erscheinungsort die „Bielefelder Polyglotte“ (f. Bd. V S. 365 b) genannt.

Theiner, 1. Augustin, röm.-kath. Kirchenhistoriker, geb. 11. April 1804 zu Breslau, gest. 10. Aug. 1874 zu Rom. Nach Vollendung seiner Studien in Breslau war er zuerst ein Anhänger der freieren Richtung seines Bruders Anton Th. (f. 2.) und gab mit ihm die Schriften „Die kath. Kirche Schlesiens“ (Altenb. 1826) und „Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen und ihre Folgen“ (2 Bde. ebd. 1828, neu herausgegeben von Nippold, Barm. 1891 fg.) heraus. Leider trat er 1833 zu Rom dem Jesuitenorden bei (Jesuitenseminar zu St. Euseb) und unterwarf sich bedingungslos dem Ultramontanismus. Er wurde Mitglied der Kongregation des Oratoriums und 1855 Präsekt der vatikanischen Archive, aus welchem Amte er aber im Aug. 1870 entlassen wurde, weil er angeblich den Bischöfen der Opposition urkundliches Material geliefert habe. Da ihm bis dahin die großen Schätze der vatikan. Bibliothek zu Gebote gestanden hatten, hatte sein Fleiß eine ungemein fruchtbare literarische Thätigkeit entfalten können. Einige seiner Schriften sind die *Urkundenansammlungen zur Kirchengeschichte verschiedener Länder, Ungarn, Polen und Litauen, Slaven u.*, ferner ist bedeutungsvoll die Fortsetzung (3 Bde., Rom 1856–57) und Neubearbeitung (23 Bde., 1864–73) der *Annales ecclesiastici* des Baronius, des *Cod. diplomaticus domini temporalis Sanctae Sedis* (3 Bde., Rom 1862), der *Monumenta ad unionem eccles. graecae et rom. spectantia* (Wien 1872). —

2. **Joseph Anton**, röm.-kath. Ereget und Anhänger der Reformbestrebungen in der röm.-kath. Kirche Schlesiens, geb. 15. Dez. 1799 zu Bresl., gest. 15. Mai 1860 ebenda. Er ist im Gegensatz zu seinem vorgenannten Bruder seinen josephinischen Grundfäsen treu geblieben. Darum von seinen Vorlesungen über Kirchenrecht an der röm.-kath. Fakultät zu Breslau entbunden, legte er 1830 seine außerordentliche Professur daselbst nieder und wurde Pfarrer, welchem Amte er aber im J. 1846 ebenfalls entlagte. Nachdem er vorübergehend Deutschkatholik gewesen und ektommuniziert worden war, lebte er als Privatgelehrter in Breslau, bis er 1855 als Sekretär an der dortigen Universitätsbibliothek angestellt wurde. Von seinen Schriften sind außer den im vorigen Art. erwähnten noch zu nennen einige alttestamentliche Arbeiten wie „Die 12 kleinen Propheten“ (Lpz. 1828), „Das 5. Buch Moises“, ebd. 1831; ferner „Die reformatorischen Bestrebungen in d. kath. Kirche“,

(Altenb. 1845–46) und „Das Seligkeitsdogma der röm.-kath. Kirche“ (Bresl. 1847).

Theismus. Der Name bezeichnet einen weiteren und (öfter) einen engeren Begriff. 1) Der weitere knüpft an unbestimmter Weise an *θεός* oder *θεοί* oder *θεότης*, *θεῖον* an, d. h. er faßt „Gott“ schwankend auf als Person oder Idee oder Abstraktion und bezeichnet allgemein „religiöse Weltanschauung, Glaube an Göttliches“; diesem weiteren, noch inhaltlich unbestimmten Hauptbegriffe ordnen sich vier Bezeichnungen unter: Monotheismus (*θεός*), Polytheismus (*θεοί*), Pantheismus (*θεῖον*, *θεότης*), Atheismus (Leugnung jeder Gottesvorstellung und jeder göttlichen Lebensäußerung in Natur, Geschichte, Menschentinnen). 2) Der engere Begriff setzt Theismus gleich mit Monotheismus; letzteren unterscheidet er von Genotheismus (nach Max Müller Urreligion d. h. Ahnung, Empfinden des einheitlichen, die Welt durchwaltenden Göttlichen, jedoch noch ohne Reflexion über die geistig-sittliche Wesenheit der göttlichen Macht) und von Monolatrie (Verehrung des Stammesheros, des nationalen Schutzgottes, demgegenüber vom Einzelvolke doch auch anderer Völkersämme Gottheiten anerkannt werden als minder mächtige Realitäten); diese zwei sind die niederen, begrifflich noch unentwickelten und räumlich eng eingeschränkten Vorstufen des Theismus.

Theismus (von den tiefsten Denkern des Heidentums in einzelnen ihrer Aussprüche schon formuliert und begründet, vom Zudentum allenthalben nachdrücklich betont und doch einseitig ausgeführt, vom Christentum vertieft und allseitig entwickelt) verehrt den einen, rein geistigen, mit allen nur denkbaren Vollkommenheiten physischer wie ethischer Art wirkenden Gott, der weiterhaben und ewig doch auch in Welt und Zeit sich offenbart als des Weltganzen Ursprung, erhaltende Kraft, unentzinnbares Ziel: Röm. 11, 36. Schöpfung, Erhaltung, Regierung der unorganischen und organischen Natur, Führung und Erziehung der Völker wie der einzelnen durch diesen einen Gott, dessen viele „Eigenschaften“ — besonders Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe — nur die Strahlenbrechungen sind seines einheitlichen, für uns Menschen unfassbaren Wesens, stehen dem Theismus fest als Glaubensartikel und als Probleme der Wissenschaft für alle Zeiten.

a) Bei Plato und Aristoteles ist die polytheistische Ausdrucksweise nur Afformobation, schonende Rücksichtnahme auf die noch staatsrechtlich gültige und in den Massen herrschende Volksreligion; die pantheistischen, daher neutralen (*θεῖον* und *ὄν*) Formeln sind Ergebnis der Naturforschung, die von den sinnenfälligen „Erscheinungen“ aus zu dem verborgenen, trotz aller Einzelaufschlüsse immer tiefer und weiter zurückweichenden „Sein“ begründenden Wesen der Dinge vorzudringen sich müht; die eigentliche, innerliche, insoweit irrtümlicher Erwägungen über individuelles Schicksal und über den staatlichen Organismus sich aufdrängende

Überzeugung ist bei Plato wie Aristoteles die theistische Weltanschauung: nur ein Gott ist, sein Wesen aber ist Weisheit, Gerechtigkeit, Güte. Plato besonders spricht oft populär von *θεοι*, auch von einzelnen Göttern (Zeus, Eros, Apollo u. a.!). Plato's Demiurg ist Weltbaumeister) oder von *δευτα* (ideale Wesenheiten, das eigentliche geistige Sein in dem dahelenden Sinnlichen), die sich zum *δυν*, zum *δυνος* *δυν* verdichten (wie die Ideen sich zusammenfassen und gipfeln im Logos); seine letzten und höchsten Gedanken aber schließt er an den einen persönlichen (*ὁ θεός*, *ὁ δυν*) Gott an, dem er oft Weisheit und Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit, durchgeistete Liebe zuteilt. Wohl schwankt bisweilen Plato's Ausdruck zwischen der neutralen und maskulinen, persönlichen Form in auffallender Weise (z. B. Republ. II, 382 E „kein Grund ist, weshalb Gott — *θεός* — lügen sollte; schlechthin lügenlos ist die Gottheit — *το δαιμόνιον τε καὶ θεῖον* —; in Wort und That ist der Gott — *ὁ θεός* —, ganz einfach und wahr, er ändert sich selber nicht und täuscht andere nicht“); jedoch die sittlichen Attribute drängen an entscheidenden Stellen zur Wahl des singularen, maskulinen, persönlichen Ausdrucks (z. B. Timäus 29 E „gut ist Gott — *ὁ θεός* —, im guten aber regt sich nimmer der Neid“; Timäus 30 B: „Durch Gottes — *τοῦ θεοῦ* — Vorsehung entstand diese unsere Welt als bestes, in Wahrheit vernunftbegabtes Lebendiges“; dem Menschen, zumal dem Weisen, ist's Pflicht, „Gott — *θεῶ* — ähnlich zu werden“; Republ. X, 613 B). Wie Plato betont auch Aristoteles als Physiker und Metaphysiker, „aus seinen Werken wird Gott — *ὁ θεός* — ersicht, er, der jeder sterblichen Natur unsichtbar bleibt“, z. B. Aristot., de mundo 6; ebenda: „Gott — *θεός* — ist an Macht der stärkste, an Lebensfülle unssterblich, an Tugend der erhabenste“; auch bei Aristoteles entspricht der pluralische Ausdruck — *θεοι* — der populären Darstellung, der neutrale der naturwissenschaftlichen (z. B. Physik VIII, 6 „das erste Bewegende ist selbst ein Unbewegliches“), der maskuline und persönliche — *θεός* — der sittlichen Auffassung. — Über den sittlichen Theismus des „Stoikers Epiktet“ von Hierapolis vgl. Zahn, 1895, Leipzig.

Als schönste Frucht des altklassischen, philosophischen Theismus ist die Gewissheit der individuellen Unsterblichkeit anzusehen, für die besonders Plato nachdrücklich eintritt: die Seele ist einfach, göttlichen Ursprungs, also unzerstörbar, — z. B. Phädrus 245 C—E; 70 A.

b) Der Theismus des Alten Testaments prägt sich im ersten Verse der Genesis, im Glaubensbekenntnis des Volkes Israel (5 Mos. 6, 4), im Heiligskeitsgebote (3 Mos. 19, 1 f.) charakteristisch aus: Gott ist Einer, allmächtiger Schöpfer und Erhalter, heiliger Gesetzgeber und Richter (vgl. Jesajas 6, 3 ff.). Gottes Güte und Liebe, Gnade und Barmherzigkeit treten wohl oft genug (bei Jesajas, Jeremias, Psalm 103, 139) hervor, aber doch noch gegenüber jenen Attributen zurück. Seine

Stärke hat der alttestamentliche Theismus 1) im staunenden Lobpreise von Gottes Weisheit und Allmacht (Psalm 104, 139; 1 Mos. 1, 2; Hiob 28, 38; Weish. Salom. 7—9; 11, 22 ff.); während die Klaffier der griechischen Philosophie, besonders Aristoteles, darauf ausgehen, den Begriff „Natur“ und „Welt“ als einen selbstständigen auszugestalten, ihre sichtbaren Erscheinungen und die in ihnen wirkamen geheimnisvollen Kräfte zu schildern — ohne unmittelbare Beziehung auf den Schöpfergott, sieht das Alte Testament allenthalben Gottes „Werke und Thaten“, also Gottes „Wunder und Zeichen“, „Gottes Gesetze und unerrückbare“, „Ordnungen“ (Jerem. 5, 22, 24; 31, 35 ff.; 33, 25); der „Natur“begriff fehlt noch, alles Geschehen innerhalb der vernünftigen oder vernunftlosen „Creatur“ steht unter dem religiösen Gesichtspunkte d. h. unter Gottes Leitung oder Gericht; einiger Urgrund und Maßstab ist Gottes „Gebot und Gesetz“. Seine Stärke hat der alttestamentliche Theismus 2) in der unbedingten Geltendmachung von Jehovah's heiligem Willen (Gesetzgebung) und dem unentzerrbaren Urteilspruch seiner Gerechtigkeit (Gericht): auch Plato preist die „Gerechtigkeit“ Gottes (z. B. Theätet 176 C; Philebos 39 C; Gehege X, 885 B; Phädon 113 D; Republ. X, 621 D) und erhebt „Gerechtigkeit“ zur obersten der vier Kardinaltugenden (Republ. II, 361; VI, 500 D; Theätet 171 B) im Staate und im Leben des Bürgers, allein für Israels Lebensordnungen und nationale Hoffnungen bildet Jehovah's „Gerechtigkeit und Gericht“ (Psalm 89, 15; 97, 2, 6, 11; 33, 5; 36, 7; 103, 17, 6; Weish. Sal. 5, 15—21, 1; Jesajas 59, 17 ff.) geradezu das A und O; wie der Sinai trotz dem Wissenslande, so läßt Jehovah's Gesetz den ohnmächtigen Willen der rebellischen Menschen zerstreuen (Hiob 38, 11; Jerem. 50, 23 ff.; 51, 18 ff.; Psalm 2, 1, 4, 9, 11); wie ein Vater sein Kind züchtigt und doch wiederum segnet, so Jehovah sein auserwähltes Volk (Jesajas 54, 7—17; 60, 10—22; Jerem. 31, 16—20; Ezechiel 37, 11—14, 21—28; Daniel 7, 13 f. 27); immer wieder feiert dies Gottesvolk seine Auferstehung (Ezech. 37; Psalm 126), dem Volksganzen und den einzelnen Volksgenossen ist „ewige Dauer“ durch Jehovah gesichert.

c) Der christliche, neutestamentliche Theismus bekennt den Einen Gott, der seiner Form nach Geist, seinem inneren Wesen nach Liebe ist. Einer ist Gott: sonst könnte er nicht die Vollkommenheit und die Wahrheit schlechthin sein; die trinitarische Fassung Gottes und seine verschiedenen Namen heben den Monothetismus nicht auf, sondern sind dessen Strahlungen für das menschliche Geistesauge, das Gottes unendliche Vielseitigkeit und Gottes Weltökonomie zu ergründen sich müht. — Geist ist Gott (Joh. 4, 23 f.) seiner Form nach, reiner Geist: der Ausdruck ist negativ, sofern er den Gegensatz bildet zur gesamten erschaffenen Welt, die durch Körperlichkeit und Materialität

das Geisteselement verhüllt und in seiner Freiheit läßt (3. B. Röm. 7, 24; 8, 19—23; 1 Kor. 15, 49f.); Geist ist aber auch positiver Ausdruck, um Gottes Welterhabenheit und sein einzigartiges Sein zu bezeichnen (1 Tim. 6, 16; 2 Kor. 3, 17), dessen einheitlichem Quell die Lebensfülle der — nur für das disparate menschliche Denken vorhandenen und von einander getrennten — „Eigenschaften“ (Offenbarungen, Wirkungsarten) entspringt. Geist ist keineswegs nur Verneinung, sondern auch Verklärung der Körperlichkeit, der Leiblichkeit, der Materie; denn teilweise ist und wirkt er in ihr, der Mensch trägt in der Erdenhülle unsterblichen Geist (Gottes Ebenbild, Ewigkeitspand: 1 Moj. 2, 7; 2 Kor. 5, 4f.), der Menschenleib ist Gottes Tempel (als Träger von Gottes Ebenbild und als Verhauung für Gottes Geist: 1 Kor. 3, 16; 6, 19; in Jesu Christo ist „das Wort“ (Logos) Fleisch geworden (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16a) und in Christo wohnte die „ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Koloss. 2, 9), den Leib (auch im Sinne des kirchlichen Organismus), „hüßet“ (formt, gestaltet in seinen Einzelzügen und Bethätigungen) der Geist (1 Kor. 12, 4ff. 12ff.; 9, 27; 6, 20; Gal. 5, 22). — Gottes Geist durchwirkt die Natur (niederes Leben) als Allmacht, Weisheit, Vorsehung und durchbringt die Menschheit (höheres Leben: 1 Moj. 1, 26f.; 2, 7) als heiliger in Liebe, Gerechtigkeit, Güte, alles befruchtend und ordnend (Chaos wird Kosmos): des Geistes schöpferische und erhaltende, umbildende und verklärende Thätigkeit in der Natur ist Vorstufe, Weisagung, Sinnbild für sein Erlösungswerk, für seine erzieherische und richtende Arbeit an der sittlichen Welt (1 Kor. 15, 40ff.; 49ff.: „alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß“). Des Geistes Offenbarung, sein Lautwerden, seine sinnenfällige Erscheinung ist das „Wort“ (Gottes: in höchster Gestalt Joh. 1, 1ff. Christus), das Gottes Macht (Wunder sind Gottes- und Geistesjuncten, die für trübere Augen aufleuchten als Zeugen der höheren Welt) oder Gottes Gnade kund thut, alles Geschaffene zum Schöpfer rufend (Röm. 11, 33. 36). Durch sein Machtwort hat Gott „alles geordnet nach Maß, Zahl, Gewicht“ (Weisß. Gal. 11, 22 d. h. Naturgesetze sind, aber nur als immanente Stützen und Kräfte, die einem transzendenten Willen entspringen); durch seine Gnade leitet er die Geschehnisse der Menschen und die Geschichte der Menschheit (schöpferisch Apostel. 17, 22ff.; erzieherisch Gal. 3, 23ff.; richtend und aufrichtend Röm. 9—11), die unter pädagogischen und theologischen Gesichtspunkten allem richtig verstanden wird (Röm. 11, 33ff.) als Leitung und Überwindung des menschlichen, fleischlichen, selbstischen Willens durch die Übermacht von Gottes weisem, gnädigen, guten Willen. — Gottes Form ist „Geist“, Gottes Weien ist „Liebe“ (1 Joh. 4, 16ff. 9f.; Joh. 3, 16ff.; Röm. 8, 14ff.); Geist ist Gott „an sich und für sich“, Liebe ist er „für uns und gegen

uns“, daher bleibt er als Geist unserem Innenwerden fern, aber kommt uns nahe als Liebe. Liebe ist Lebensspende, Opfer der eigenen Habe und des eigensten Seins, freie Selbstmitteilung (1 Kor. 13; Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9f.); Gottes Liebe wird den Sündern gegenüber Gnade (die unverdiente Liebe) und Barmherzigkeit; sie wirkt als „Licht und Leben der Welt“, am stärksten in Christo (Joh. 1, 4; Hebr. 1, 1f.; 2 Kor. 5, 17ff.); sie ist die Triebkraft in Schöpfung, Erhaltung, Erlösung, Verklärung alles Irdischen; sie führt den gefallenen, widerstrebenden Menschen heim als reinen, bußwilligen „verlorenen Sohn“ (Luz. 15, 19ff.; Offenb. Joh. 22, 17. 20; Joh. 10, 16) und verwandelt die pessimistischen Dissonanzen (insolge der menschlichen Sünde) in das optimistisch, harmonisch ausliniende Finale, das auch der Anfangsaffekt der Welt war (1 Moj. 1, 1ff. 31; Offenb. 22, 20; Joh. 17, 20ff.). Wie Paulus 1 Kor. 13, 4—8 aus dem einen Lichtquell der Liebe 15 Strahlen hervorbrechen läßt (das Evangelium von Gottes Liebe wird ethisches Reich- und Kardinalgesetz: 1 Joh. 4, 19ff.; Röm. 10, 8ff.), so entquellen (dogmatisch) der einen Gottesliebe alle übrigen Gotteseigenschaften (tiefinnig läßt Dante Inferno 3, 4ff. auch die Liebe mitbauen am Höllenportale; Paulus macht treffend 1 Kor. 13, 6 „Wahrheit und Gerechtigkeit“ zu Ausflüssen der Liebe). Liebe ist das Lebendige und Persönliche: durch sie ahnen wir, werden wir erfahrungsmäßig inne das Geheimnis von Gottes Leben und Person, das auch uns erfüllt (1 Joh. 3, 2).

Der moderne, moralphilosophische Theismus (bei Kant, Herbart) verzichtet auf die biblische religiöse Begründung von Gottes Wesen und Dasein; er läßt daher auch Gott nur noch subjektiv, nicht objektiv „sein“, er läßt Gott nur regulativ, nicht konstitutiv gelten; der Mensch handle, „als ob“ Gott wäre und nicht „weil“ er ist — Gesetzgeber und Richter.

Vgl. Hagenbach = Haupisch, Encyclopädie; Ewald, Lehre von Gott, 4 Bde., 1871—6; Weiße, Idee der Gottheit 1833; Eichhorn, Gottes Persönlichkeit 1883; Schulz, der Gottesgedanke 1888; Max Müller, Giffordvorlesungen 1895.

Thekla, eine von Paulus für das Evangelium gewonnene Christin in Thonum, der Christus über alle Götter und Paulus über alle Lehrer ging“ und die um ihres Glaubens willen gelitten, wenn sie auch nicht geradezu als Märtyrerin den Tod gefunden hat. Sie soll in Seleucia bestattet worden sein; als ihr Tag gilt der 23. September. Ihr Leben findet sich romanhaft ausgeschmückt in den apokryphen Acta Pauli et Theclae, die seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts verschiedene Male erwähnt werden, zuerst von Tertullian, wonach sie von einem kleinasiatischen Presbyter aus Liebe zu Paulus verzaht worden; sie werden von Zahn der Zeit 90—100, spätestens 120, von den anderen Forschern aber der Mitte des 2. Jahrhunderts zugeschrieben. Mit reicher Verwendung neutestamentlicher Schriften verbinden sie die An-

schauungen des durchschnittlichen heidenschristlichen Katholizismus jener Zeit und bilden deshalb eine vorzügliche Quelle für die Kenntnis derselben. Sie wurden auch in mehreren apokryphen Apostelgeschichten und Martyrien benutzt, und gewisse Züge in ihnen „sind geradezu ständige Ausstattungsstücke der kirchlichen Romane geworden“ (Harnack).

Thekoa, 1. Ein Sohn des Aschur aus Juda, 1 Chron. 2, 24; 4, 5. — 2. Eine Stadt in Juda in der Nähe der Wüste, von der ein Teil nach ihr benannt wurde, 2 Chron. 20, 20; 1 Matt. 9, 33 (Luther nach dem Griechischen: Thekoa), nach Jer. 6, 1 nicht zu weit von Jerusalem und nach Hieronymus nur zwei Stunden von Betlehem, wo eine Ruinenstätte Tafia gefunden wird. Nehabeam ließ die Stadt befestigen, 2 Chron. 11, 6. Sie war die Heimat des Propheten Amos, Kap. 1, 1. Ihre Bewohner hießen Thekoiter, 2 Sam. 23, 26 u. ö. und werden als die von Thekoa auch nach dem Eilil erwähnt, Neh. 3, 5. 27.

Thel-Abib, ein Ort, wo israelitische Verbannte in Babylonien wohnten, Hes. 3, 15 nach der rev. Bibel. Luthar hat im Anschluß an die Vulgata falsch übersetzt: da die Mandeln standen im Monat Abib. Der Name bedeutet hebräisch: Ahrenhügel; Friedrich Delitzsch hat babylonischen Ursprung des Wortes vermutet und erklärt: Sinfelhügel.

Thelach, der Sohn des Meseph, ein Ephraimit, 1 Chron. 8 (7), 25.

Thelassar, ein Ort im Westen von Mesopotamien, der wohl ohne Zweifel dem auf Inschriften erwähnten Til-Assuri entspricht, 2 Kön. 19, 12; Jes. 37, 12.

Thelermann, Otto, Konsistorialrat und reformierter Generalsuperintendent in Detmold, geb. am 20. März 1828 in der Rheinpfalz, eine Zeit lang Pfarrer der reformierten Gemeinde in Erlangen, wurde von Leopold II. von Lippe 1863 als Konsistorialrat nach Detmold berufen, wo er seine Haupttätigkeit auf dem Gebiete des Volksschulwesens entfaltete und sich große Verdienste erwarb. Außer einer Schrift über den Jesuitenorden (2. Aufl. 1873) und über die „Entstehung der Welt nach den Volkssagen“ (1878) veröffentlichte er in entschieden reformiertem Sinne eine „Vandreichung zum Heidelberger Katechismus“. Er starb am 17. Januar 1898.

Thel-Harsa, eine babylonische Ortschaft, Esr. 2, 59; Neh. 7, 61. Über Luthers Mißverständnis bei der Stelle s. Melach.

Thema, ein Sohn Jesaels, 1 Mos. 25, 15; 1 Chron. 1, 30. Nach ihm ist ein Volksstamm genannt, der wieder einer uralten Karawanenstadt den Namen gegeben hat, Hiob 6, 19 (vgl. rev. Bibel); diese lag im nördlichen Arabien, Jes. 21, 14 (s. Dedan 2); Jer. 25, 23. Der Ort heißt jetzt Taima.

Thema der Predigt, s. d. Art. Propositio, Bd. V, S. 445 f.

Theman, der älteste Sohn des Eliphas, des ältesten Sohnes Esaus, 1 Mos. 36, 11; 1 Chron. 1, 36, der schon in beiden Kapiteln (B. 15 und 42, bez. B. 53) als Fürst eines Stammes bezeichnet

wird, wie denn in dem ersten B. 34 und im zweiten B. 45 auch Themaniter genannt sind. Solch ein Themaniter war Hiobs Freund Eliphas, Hiob 2, 11 u. ö. Die Themaniter waren jedenfalls einer der bedeutendsten Stämme Edoms und werden bei den Propheten häufig erwähnt und zwar öfter so, daß sie dichterisch die Edomiter überhaupt vertreten. So wird Am. 1, 12 Theman neben der Hauptstadt Bozra (s. d.) genannt und Jer. 49, 7 wird die Dabja 8 gerühmte Weisheit der Edomiter den Themanitern nachgesagt, während Jer. 49, 20 und Dabja 9 beide im Parallellismus erscheinen (vgl. auch Baruch 3, 22 f.). Aus der Drohung Hes. 25, 13 geht hervor, daß das Gebiet des Stammes im Norden von Idumäa zu suchen ist. Eine Stadt dieses Namens kennt die Bibel nicht, und wenn Eusebius eine solche mit dem Namen Thaiman anführt, so ist anzunehmen, daß der Stammesname später auf eine Stadt übertragen worden ist.

Thematische (synthetische) Predigten, f. Analyl. Methode 3.

Themistius, s. Agnoëten.

Themi, ein Sohn des Aschur aus Juda, 1 Chron. 4, 6.

Thenius, D. Otto, Landeskonsistorialrat, rationalistischer Theologe, geb. 1801 in Dresden, 1824 Pfarrer in Staffa bei Großenhain, seit 1826 Geistlicher in Dresden in verschiedenen Stellungen, 1851 Pfarrer zu Neustadt-Dresden, emeritiert 1870, gest. 1877, bekannt besonders als fleißiger, einer maßvollen Kritik huldigender Ereget des N. T. Hierher gehören seine Kommentare der Bücher Samuelis, der Bücher der Könige, der Klagelieder Jeremia, sämtlich Beiträge zu dem „Kurzfassungen exegetischen Handbuch“. Von seinen übrigen Schriften sind hervorzuheben: Das Evangelium ohne die Evangelien (gegen Bruno Bauer) 1843, und das Evangelium der Evangelien (gegen Strauß) 1865.

Theobald von Canterbury, 1137—1139 Abt von Bec, dann bis 1161 Erzbischof und Primas von England, machte sich unter Stephan, dem letzten Normannenkönig, und unter Heinrich II. Plantagenet hervorragend verdient um die englische Kirche. Die Rechte seines Stuhles nicht nur gegen König, Klerus und Mönchtum, sondern auch gegen Innocenz II. unbeeugt wahrnehmend, unter den folgenden Päpsten die Privilegien der englischen Kirche als römischer Legat schützend und vertheidigend, das Studium des kanonischen Rechts in seiner Kathedralschule pflegend, die tüchtigsten jungen Kleriker persönlich bildend und fördernd (Johannes von Salisbury, Roger von York, Thomas Becket), von der Hochschätzung eines Bernhard von Clairvaux getragen, hat er in schwieriger Zeit seinem Nachfolger ein solches Erbe hinterlassen, daß Thomas Becket den Kampf um die Unabhängigkeit der Kirche mit Aussicht auf Erfolg aufnehmen konnte.

Theobald (Thibaut) II. von der Champagne, König von Navarra (1234—1253), unternahm 1239 mit französischen Adligen einen Zug nach Palästina, der infolge fehlender einheitlicher Leitung völlig scheiterte.

Theobald von Monte Cassino, Abt 1022 bis 1035, führte unter dem Eindrucke der Person des Dilo (s. d. 2.) die Cluniacenser-Reform daselbst ein.

Theobudes, nach Euseb. h. e. IV, 30 der erste ebionitische Sektierer in Jerusalem.

Theodahad (Theodat), König der Ostgoten von 534 bis 536, der entartete Neffe Theoderichs d. Gr., von dessen Tochter Amalawintha zum Scheinkönigtum herangezogen, um dem Amalungengeschlecht den Ostgotenthron zu wahren, ein in der platonischen Philoophie sowie in theologischen Fragen wohl bewandter, dabei aber weichtlicher, unfriedlicher und treuloher Mensch, brachte nach meuchlischer Beseitigung Amalawinthas die Ostgotenherrschaft durch seine öffentlichen und geheimen Abmachungen mit Byzanz in die äußerste Gefahr. Erst die kriegsreichen Erfolge Belisars brachten das Gotenvolk dazu, das unwürdige Regiment von sich abzuschütteln und den tapferen Witiges an die Stelle des treulosen Feiglings zu setzen. Theodahads haltlose Regierung trug viel dazu bei, eine Konsolidierung der ostgotischen Herrschaft in Italien zu vereiteln und deren jähen Zusammenbruch vorzubereiten. Vgl. & Dahn, Die Könige der Germanen II. S. 186—209.

Theodas, s. Valentinus, der Gnostiker.

Theodelinde, Königin der Langobarden, eine Tochter des Bayernherzogs Garibald, 589 vermählt mit dem Langobardenkönig Authari, schon 590 verwitwet, erhob, in Übereinstimmung mit ihrem Volke, den Herzog Agilulf von Turin zu ihrem Gemahl und damit zum König. Die begabte, energische Königin suchte die rohen Langobarden auf jede Weise zu bilden; was der große Theoderich vergeblich angestrebt, war auch ihr Ziel: die Römer und die eingewanderten Langobarden zu einem Volke zu vereinigen. Vor allem suchte sie die kirchliche Kluft zu überbrücken: die Langobarden waren Arianer, sie selbst eine eifrige Katholikin. Unterstützt von Papst Gregor d. Gr. stimmte sie ihren Gemahl Agilulf günstig für die römische Kirche, ja sie erreichte es, daß dieser seine Kinder katholisch taufen ließ. Nach ihres Gatten Tod führte Th. für ihren Sohn die vormundschaftliche Regierung und benützte diese Zeit, um den Katholizismus zu fördern und der Kirche reiche Schenkungen zukommen zu lassen. Zwar erfolgte in jener Zeit eine Reaktion der arianisch gesinnten Langobarden gegen die sich vollziehende Katholisierung ihres Stammes, allem vergebens, bald war diese eine vollendete Thatsache geworden.

Theodemir, Abt des Klosters Valmody bei Nismes in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, war anfangs mit Claudius von Turin (s. d.) befreundet, der ihm auch seine Auslegung des Leviticus widmete und in litterarischem Briefwechsel mit ihm stand. Als Claudius ihm aus seinen Künste reformatoren. Ideen enthaltenen Kommentar zu den Korintherbriefen zur Begutachtung überlieferte, legte er denselben einer Versammlung von Weisen vor und richtete an Claudius ein Schreiben, um ihn vor Kezerei zu warnen. Hierdurch ward Claudius

veranlaßt zu seinem heftigen, in den Exzerpten des Bischofs Jonas von Orleans sowie des Mönchs Dungal uns z. T. erhaltenen Apologieticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem.

Theodemir, König der Sueben um 560 n. Chr. führte sein durch den Einfluß der Westgoten für den Arianismus gewonnenes Volk — der Sage nach, um sich die Fürbitte des hl. Martin von Tours für seinen todbrannten Sohn zu erwirken — zu dem Katholizismus über. Eine Synode zu Braga (563) ordnete die Neugestaltung der suebischen Kirche, und der Befehl des Königs, der hl. Martin v. Duma (s. d.) vollendete dieselbe durch zahlreiche Klosterstiftungen; auch verfaßte er für den Glaubenseifrigen König, auf dessen wiederholte Aufforderung hin, eine „Anweisung zu ehrbarem Leben“.

Theoderich der Große, König der Ostgoten von 475—526, aus dem Geschlechte der Amaler, der sagenumwobene „Dietrich von Bern“, erhielt seine Erziehung in Byzanz. Nach mannigfachen Reibungen mit dem oströmischen Kaiser führte er 488 sein Gotenheer nach Italien, um dieses, der Form nach im Auftrag des Kaisers, dem germanischen Soldnerführer Odoaker zu entreißen. Nach gewaltigen Kämpfen gelang ihm dies, und von nun an betrachtete er es als seine Lebensaufgabe, seine Goten mit den Italern zu einem Volke zu vereinigen. Er war ein gerechter Friedenskönig, das Schwert nur ausübend zur Verteidigung seines Volkes. Durch Milde und Gerechtigkeit suchte er, unterstützt von seinem geistvollen, edelen Minister Cassiodor, auch die widerstrebenden Italer zu gewinnen. Ein Haupthindernis für die Vermischung der beiden Völker war die Religionsverschiedenheit, die Goten waren Arianer, die Italer Katholiken. Mit der größten Gewissenhaftigkeit suchte daher Theoderich alles zu vermeiden, was die vorhandene Kluft erweitern konnte. Er hielt sich möglichst fern von jeglicher Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, ja er verzichtete anfangs auch auf Mitwirkung bei der Papstwahl. Als die beiden Päpste Symmachus und Laurentius sich befiedelten, griff er nur notgedrungen ein, entschied für den rechtmäßigen Papst Symmachus und bestellte den Bischof Petrus von Altinum zum Bisitator. Trotz seiner sonstigen Milde blieb er jetzt gegenüber allen Bemühungen des Papstes, diesen Schritt rückgängig zu machen, fest; allein er duldete es, daß Symmachus auf einer Synode zu Rom (502) alle Einmischung der Laien in die inneren Angelegenheiten der römischen Kirche verwarf. Tief verstimmt wurde Th. durch das grausame Vorgehen des oströmischen Kaisers Justinian gegen die Arianer; er sandte Papst Johann I. mit 4 Senatoren nach Konstantinopel, um Einstellung dieser Verfolgungen zu erwirken. In derselben Zeit erregte die fortgesetzten Geheimverhandlungen vornehmer Römer mit dem byzantinischen Hof den König in dem Maße, daß er den zurückkehrenden Papst gefangen liegen ließ. In seiner Stelle erhob 525 er den allgemein als tüchtig an-

erkannten, milden Felix IV. auf den bischöflichen Stuhl von Rom, ohne Widerspruch zu finden. Die vielen Enttäuschungen, die der greise Herrscher erfuhr, namentlich die fortgesetzten hochverräterischen Verbindungen der Römer mit Byzanz, verbitterten ihn immer mehr und entzündeten in ihm jenes krankhafte Mißtrauen, in welchem er den edelen, freimüthigen Philosophen Boëthius sowie dessen Schwiegervater Symmachus durch den feilen Senat zum Tode verurtheilen ließ, ein tiefer Schatten in dem sonst so lichtvollen Bilde des großen Germanenkönigs. Von tiefer Reue ergriffen starb Th. bereits im folgenden Jahre (526).

Theodicee (griech., = Rechtfertigung Gottes), seit und durch Leibniz in Gebrauch gekommener Name für den wissenschaftlichen Versuch, das Vorhandensein des physischen Übels und des moralisch Bösen mit der weisen, gütigen und gerechten Regierung Gottes für vereinbar zu erklären. Vgl. Leibniz und Optimismus.

Theodo I., Herzog von Bayern (640–80), f. Emmeram.

Theodo II., Herzog von Bayern (etwa 680–717), f. Rupert.

Theodor, der eigentliche Name des Gregorius Thaumaturgus, f. d.

Theodor II., König von Abessinien (f. d.), geboren 1818 in Scherhié, ursprünglich zum Priester bestimmt, hieß eigentlich Kaja, trat 1848 als Rebell auf, ward 1855 vom Abuna (oberster Priester) gekrönt, war im Anfang seiner Regierung unter dem guten Einfluß seiner ersten Gemahlin Tsaabetich und des Engländers Mr. Bell ein strenger, aber gerechter und gewisserhafter Regent, den 1856 in sein Land gekommenen Judenmissionaren freundlich gesinnt und ein Helfer der Armen, hob Handel und Landwirtschaft, schaffte die Sklaverei und Vielweiberei ab, ließ fleißig die Bibel und war regelmäßer Abendmahlsgeist. Von Haus aus hochbegabt erweckte er die Hoffnung, der Reformator der erstarrten abessinischen Kirche und für den Protestantismus gewonnen zu werden. Allein, da England und Frankreich, obwohl um seine Gunst buhlend, seine ehrsüchtigen Pläne, Aegypten zu erobern und besonders Jerusalem aus der Hand der Türken zu befreien, nicht unterstützten, schlug er total um und ward, namentlich von 1860 an, einer der grausamsten Tyrannen, die die Geschichte kennt. Wollüstig, trunksüchtig, wuthbrüchig, wetterwendisch, ein abgefeimter Heuchler, plünderte und zog er die blühendsten Provinzen des eigenen Landes aus, watete buchstäblich im Blute seiner Untertanen und schlepte eine Anzahl Europäer, darunter die Missionare Glad, Stern (nicht „Stamm“, wie irrthümlich unter d. Art. „Abessinien“ zu lesen) u. a. bei seinen Rauszügen 5 Jahre in seinem Lager gefangen umher, sie fortgesetzt bedrohend. Trotz der teuflischen Grausamkeiten nannte er sich öffentlich einen „Sklaven Christi“ und betrachtete sich als „Gottes Werkzeug und Geißel“ über sein Land, seine Abstammung von Abraham, David und Salomo ableitend. Endlich raffte sich England zu einer Expedition auf und eroberte am

13. April 1868 die Bergfeste Magdala, wo der König sich verschanzt hatte. Um der Gefangenschaft zu entgehen, tötete sich Th. durch einen Pistolenschuß in der zuletzt aufdämmernden Erkenntniß, daß er ein „Werkzeug des Teufels“ gewesen.

Vgl. Glad, 12 Jahre in Abessinien, Nr. 12 und 13 der Schriften des Inst. Jud. in Leipzig 1887.

Theodor Abuksara, f. Abuksara.

Theodor Askidas, ein der origenistischen Richtung fanatisch ergebener, crypto-monophysitischer palästinenischer Abt, wurde von Kaiser Justinian, dessen Zuneigung er sich zu verschaffen gewußt, zum Bischof von Caesarea in Kappadocien erhoben, lebte aber meistens an dem Hofe zu Konstantinopel. Als der Patriarch Menas auf einer Synode 544 die Verdamnung des Origenes und seiner Schriften erneuerte, fügte sich der geschmeidliche Hoftheologe zwar äußerlich; da er sich aber in seiner Stellung nicht mehr sicher glaubte und nach Rache dürstete, so wendete er, mit Hilfe der Kaiserin Theodora, die Aufmerksamkeit des Kaisers von der origenistischen Frage ab und brachte ihn durch die Vorspiegelung, als könne durch eine kleine Konzession leicht das monophysitische Aegypten für die rechtgläubige Kirche zurückgewonnen werden, zu einer Verdamnung der 3 Häupter der Antiochenischen Schule, Theodor von Mopsuestia, Ibas von Edessa und Theodoret, deren angebliche Irrlehren in 3 Kapitel zusammengefaßt waren. Der Widerspruch, welcher diese Maßregel im Abendland fand, entzündete den sog. Dreikapitelstreit. Vgl. darüber Bd. II, S. 248.

Theodor Balsamon, f. Balsamon.

Theodor von Canterbury, f. Theodor von Tarus.

Theodor Graptus, ein Opfer seines Bilderkultus, in Jerusalem geboren und im benachbarten Sebaskloster erzogen. Der Patriarch Thomas von Jerusalem schickte ihn um 818 als Presbyter nach Konstantinopel, um Leo dem Armenier wegen seiner Bilderfeindschaft Vorstellungen zu machen, was ihm mit Geißelung und Verbannung gelohnt wurde. Michael II. Balbulus ließ ihn aus demselben Grunde erst gefangen setzen, dann aus der Stadt jagen. Als er nun auch vor Michaels Nachfolger Theophilus für die Bilder eiferte, ward er erst gezüchtigt und verbannt (833), zwei Jahre später aber wegen seines beharrlichen Belotismus gefoltert und in Apamea (Bithynien) eingesperrt. Den Beinamen Graptus (= beschrieben) hatte er davon, daß ihm 12 jambische Verse ins Gesicht gestochen waren. Die Echtheit der ihm zugeschriebenen Schriften wird bestritten. Vgl. Vita Theodori Grapti graece ap. Combessii Orig. Constantinop. p. 191, lat. apud Surium, Dec. 26.

Theodor von Heraklea, ein Märtyrer unter Licinius, starb 319. Er führte den Beinamen dux, στρατηλάτης und wird als römischer Soldat mit Schwert und Drachen als Heiligenattributen dargestellt. Auch die Darstellung als römischer Ritter kommt vor, wobei ihm der Heiland die

Siegespalme reicht. Die Griechen haben diesen Theodor aus dem bithynischen Heraklea als Schutzpatron der Soldaten.

Theodor von Heraklea, Bischof von Heraklea in Pontus, starb um 355. Er war Semiarianer mit einer exegetisch-antiochenischen Richtung und schroffer Gegner aller origenistischen Theologie. Seinen Kommentar zum Propheten Jesaja hat nach Bruchstücken A. Mai herausgegeben. Sonst ist von biblischen Kommentaren Theodors nichts erhalten.

Theodor Kallipos, s. Martin I.

Theodor Lektor, byzantinischer Kirchenhistoriker, um 525 Anagnost (Vorleser) der Kirche zu Konstantinopel, lieferte 2 kirchengeschichtliche Arbeiten: 1. einen vom 20. Jahre der Regierung Konstantins d. Gr. bis zum Ende Julians reichenden Auszug aus den Werken der Fortsetzer des Eusebius, Sokrates, Sozomenos und Theodoret, und 2. eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Sokrates bis zur Regierung Kaiser Justins des Älteren (518). Zwischen beiden Werken ist eine Lücke von 70 Jahren. Das letztgenannte selbständige Werk des Theodor ist leider verloren gegangen; nur Bruchstücke haben sich bei Johannes Damascenus und Nikephorus Kallisti erhalten, welche 1544 von Robert Stephanus und 1720 von Valerius herausgegeben worden sind.

Theodor von Mopsuestia, der berühmteste Führer der antiochenischen Schule (s. d.), deren Vorzüge und Fehler er in sich vereinigte und zur schärfsten Ausprägung brachte, war um 350 von angesehenen und reichen Eltern in Antiochien geboren und wurde wie sein Freund Chrysostomus zuerst ein Schüler des Rhetorikers Libanius, gab jedoch bald seine profanen Studien, denen er sich mit rastlosem Eifer gewidmet hatte, und die Laufbahn eines Sachwalters auf, um im Verein mit andern Jünglingen unter Diodor von Tarsus (s. d.), der zuerst für die berühmte Eregemene eine kaiserliche Ordnung einführte, christliche Wissenschaft und asketisches Leben zu pflegen. Von Natur nüchtern und praktisch angelegt, war Theodor zugleich von heftiger Gemüthsart, rasch zusahrend und überstürzend und daher auch leicht hin und her schwankend. So erklärt es sich auch, daß sein glühendes Streben nach Vollkommenheit und sein unermüdlicher Eifer im Studium der heiligen Schriften bald in ebenso großen Überdruß an Askese und Wissenschaft umschlug. Wohl von leidenschaftlicher Liebe zu einem Mädchen ergriffen, entließ er sich, zu beraten, und nur die beweglichen Vorstellungen seines Freundes Chrysostomus, der sogar diese Ehe um der geistlichen Gelübde willen einem Gebrauch gleichgültig wollte, bewogen ihn zur Umkehr. Um 383 war er Presbyter in Antiochien und beteiligte sich lebhaft an den trinitarischen Kämpfen, entfaltete auch eine vernünftige Mäßigkeit im meletianischen Schisma (s. Meletius). Wegen seines wachsenden Ansehens wurde er 392 Bischof von Mopsuestia in Cilicien und nahm auch hier an allen Angelegenheiten der morgenländischen Kirche thätigen Anteil. Den

nestorianischen Streit erlebte er in seinem weiteren Verlauf nicht mehr, sondern starb, obwohl schon als Kezer verdächtigt, doch noch im Frieden der Kirche 428. Seine bedeutendsten, wenn auch nicht alle unmittelbaren Schüler waren Johannes von Antiochien (s. d.), Theodoret (s. d.) der aber seinen Lehrer vielfach berichtigte, Nestorius (s. d.) und Barsumas (s. d. 1).

Unter der außerordentlich fruchtbaren schriftstellerischen Thätigkeit Theodors ragt vor allem seine exegetische hervor. Schon mit 20 Jahren verfaßte er seinen Psalmenkommentar, den er freilich später selbst als unreifes Jugendwerk beflagte; außerdem schrieb er nachweislich noch Kommentare über die Genesis, Bücher Samuels und Könige, alle Propheten, Hiob, Prediger, Hohes Lied, über drei Evangelien, die Apostelgeschichte und sämtliche paulinische Briefe, fast alle Freunde gewidmet; doch ist uns nur sein Kommentar zu den kleinen Propheten, der ganz besonders seine exegetische Meisterschaft zeigt, im vollen Umfang erhalten. Seine andern Werke fielen ganz oder teilweise der monophysitischen Vertilgungswut zum Opfer. Übrigens zählte Theodor nicht alle jene Bücher zum Kanon, so vor allem nicht das Hohe Lied, in dem er nur einen Versuch Salomos sah, den Tadel unverständiger Leute über seine Hochzeit mit einer Ausländerin zu widerlegen, während er über Hiob urteilte, daß der Verfasser die herrliche und einfache Geschichte aus Eitelkeit poetisch ausgeschmückt und ihren moralischen Wert dadurch verringert habe. Seine Verwerfung der Psalmenüberschriften ist ebenso summarisch als subjektiv. Im Alten Testament scheint er noch die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia gestrichen zu haben, im Neuen schrieb er dem Jakobus- und 2. Petrusbrief, 2. und 3. Johannis, Judas und Offenbarung jedenfalls nur einen geringeren Grad von Inspiration zu. Das Alte Testament kannte er nur in der Übersetzung der von ihm hochgeschätzten und für fehlerfrei erachteten Septuaginta, die er jedenfalls nicht in der hexaplarischen Rezension des Origenes vor sich hatte.

Obwohl ihm die Inspiration der heiligen Schriftsteller und vor allem der Propheten feststand, denen nicht nur im wachen Zustand direkte Mitteilungen der göttlichen Wahrheiten und Ratschlüsse zu teil wurden, sondern auch im traumatischen Zustand der Ekstase, der freilich das verständige Denken des Geistes nicht ausschloß, sondern ihn nur zum Vernehmen der göttlichen Geheimnisse befähigte, so war er doch weit entfernt, in allegorischer Weise den Text der Schrift zu behandeln. Vielmehr liegt ihm alles an der sorgfältigen Erforschung des Wortsinns, und mit großer Energie hat er für die Exegese die grammatisch-historische Methode gefordert. Seine hermeneutischen Grundsätze, die er im bewußten Gegenatz zur allegorischen Schriftauslegung aufstellte, sind für alle Zeiten wichtig und fruchtbar geworden. Er verlangte eingehendste Berücksichtigung des Textes und Kontextes, des biblischen Sprachgebrauchs und der historischen Verhältnisse. Man dürfe nie einem Worte eine Bedeutung

beilegen, die dem Autor selbst unbekannt gewesen sein mußte, ein Grundiaß, den er nicht nur auf die sogenannten trinitarischen Stellen im Alten Testament, sondern auch auf die metaphysische Deutung der Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes, soweit sie von seinen Jüngern vor der Ausgießung des Geistes gebraucht worden sei, anwandte. Auch sonst geht es bei seiner Methode, von deren alleiniger Richtigkeit er ein hohes Selbstgefühl hatte, nicht ohne subjektive Willkürlichkeiten und eine rationalistische Verflüchtigung des prophetischen Wortes ab. Doch wie er an der historischen Wahrheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichten und Wunder nicht zweifelt, so bleibt er auch nicht bei dem historisch-grammatischen oder Litteralismus des prophetischen Wortes stehen, sondern steigt von ihm zu einem höheren oder typischen Sinne auf. Fast alle Einrichtungen und Begebenheiten des Alten Testaments haben außer ihrer nächsten Bedeutung für die Zeitgenossen auch einen typischen Charakter, und die Propheten griffen unbewußt infolge göttlicher Leitung mit ihren Worten über den nächsten Inhalt hinaus, so daß dieselben ihre volle Wahrheit erst in Christo fanden. Wo sich freilich die wesentlichen Eigenschaften des Typus, die parallelen Grundzüge des Gegenbildes nicht finden, verwirft Theodor die messianische Bedeutung und den prophetischen Charakter einer Stelle ganz. Nur in ganz wenigen Worten, wie 1 Moï. 49, 10: *V. 2. 8. 45. 110 u. a.* sieht er direkte Weissagungen auf Christum. Die meisten sogenannten messianischen Weissagungen aber, vor allem die im Neuen Testament angeführten, handeln im Wortsinne nur von alttestamentlichen Ereignissen und Persönlichkeiten und enthalten erst daneben typische Hinweise auf den Neuen Bund. Etlche haben endlich nur historischen Sinn und können darum in keiner Weise als messianische Weissagungen gelten.

Für den anthropologischen Standpunkt Theodors ist seine um 417 gegen Hieronymus gerichtete und gegen Augustin gemeinte Schrift: *πρὸς τοὺς λεγόντας πῶς αἰ καὶ οὐ γάρ πάλαι τοὺς ἀνθρώπους* am bezeichnendsten. Er verwirft die Lehre von der Erbsünde mit größter Energie. Wie der ganze Weltprozeß sich in einen gegenwärtigen Zustand der Unvollkommenheit, Wandelbarkeit und Sterblichkeit und in einen künftigen der Vollkommenheit und Unsterblichkeit zerlegt, so ist auch der Mensch als die höhere Einheit der Schöpfung zuerst sterblich und mit einem sinnlichen, zur Sünde geneigten Leibe geschaffen, um durch Kampf und Fall sittlich geläutert und zum unsterblichen Leben mit Gott erhoben zu werden. So liegt ihm alles an der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung. Nur die Selbstthätigkeit und das Verdienst des Menschen erringt die Krone der Verherrlichung. Kein Wunder, daß Theodor auf die Seite der Pelagianer trat und den Vertriebenen Zuflucht gewährte.

Dagegen unterscheidet er sich von ihnen durch die zentrale Würdigung der Erlösung.

Christus steht im Mittelpunkte jenes Weltprozesses und ist bestimmt, die gesamte Schöpfung aus dem Zustand der Vergänglichkeit in den der Vollendung und Verklärung hinaüberzuführen, der einst alle Sphären der Schöpfung in sich vereinigen wird. Freilich mußte er dann ebenso wie wir sich rein durch seine eigene Kraft bewähren und den Zustand der Unvergänglichkeit nicht durch die zwingende Macht der göttlichen Natur, sondern durch sein Verdienst als Belohnung seines siegreichen Kampfes erreichen. Zwar entwickelten sich vermöge seiner Verbindung mit dem Logos seine geistigen und sittlichen Kräfte weit rascher als in andern Menschen, aber erst die Auferstehung hat seine freie sittliche Entwicklung beendet. Theodor hat deshalb das größte Interesse, das Göttliche und Menschliche in Christo möglichst auseinanderzuhalten, um die freie Entwicklung und sittliche Bewahrung der menschlichen Natur zu sichern. Darum weiß er nur von einer Einwohnung Gottes in Christo *κατ' εὐδοκίαν*, aber nicht von einer hypostatischen Einigung. Indem er hauptsächlich gegen Apollinaris die Integrität der menschlichen Natur verfocht, gab er die persönliche Einheit preis und lehrte nur eine Einigung der Ehre, des Willens, der Herrschaft und Wirksamkeit, ein *πρόσωπον* (persönliche Erscheinungsform), aber nicht eigentlich eine Person. Gott wohnte im Menschen Christus wie in einem Tempel (*συναγωγή*, s. Nestorianischer Streit), und die Bezeichnung Marias als *θεοτόκος* ist nur insofern zulässig, als Gott eben in dem von ihr geborenen Menschen wohnte.

Obwohl Theodor bei Lebzeiten in allgemeinem Ansehen stand, auch bei Männern wie Basilus der Große, Gregor von Nazianz, ja selbst Cyrill von Alexandrien, so mußten doch seine christologischen Ansichten, als der Kampf um diesen Punkt entbrannte, ihn den Alexandrinern vor andern als Rezer erscheinen lassen, und wenn auch in Ephesus 431 sein Name noch nicht direkt angefaßt wurde, so ging man doch bald und zwar besonders sein früherer Schüler Nabalas (s. d.) zur Verdamnung seiner Schriften über. Unter den 3 Kapiteln, die Justinian 544 verdamnte, war das erste die Person und die Schriften des Theodor von Mopsuestia (s. Dreikapitelstreit), und dies wurde trotz lebhaften Widerspruchs im Abendlande auf dem 5. ökumenischen Konzil 553 bekräftigt und Theodors Name, wenn auch nicht überall, aus den Diptychen der Kirche gestrichen. Die syrischen Christen vor allem haben nach wie vor sein Andenken und seine Schriften hochgehalten, viele der letzteren wurden ins Syrische übersetzt. Außer seinen schon genannten Kommentaren schrieb er Bücher über die Menschwerdung, den Glauben, das Priestertum, den heiligen Geist, die Vollkommenheit der Werke, die Wunder Christi, die Sakramente u. a., besonders auch polemischen Inhalts. Über die uns erhaltenen Fragmente seiner Werke v. *RE.*² Bd. 15, S. 401, wo auch die Litteratur über ihn verzeichnet ist.

Theodor, Päpste, 1. Theodor I., nach der Lebensbeschreibung im Liber pontificalis

aus Jerusalem gebürtig als Sohn eines Bischofs, war Papst von 642—649. Es ist nichts weiter von ihm bekannt, als sein Eingreifen in den Monotheletenstreit, und was wir darüber wissen, ist in dem Artikel über den Monotheletismus sowie unter Maximus Confessor, Paulus Patriarch und namentlich Pyrrhus bereits gesagt. — **Theodor II.**, ein sonst ganz unbekannter Geistlicher, der im Jahre 897 nach gewöhnlicher Annahme 20 Tage in den Monaten November und Dezember (nach Hages Kirchengeschichte gar nur 24 Stunden) Papst war; man weiß nichts von ihm, als daß er die Leiche des Papstes Formosus (s. d.) wieder in ihr Grab zurückbringen ließ.

Theodor, Bischof von Pharan (Arabien), einer der ersten Bischöfe, die den monotheletischen Gedanken des späteren Patriarchen Sergius von Konstantinopel bestimmten, der damals noch Bischof von Urfino war. (Garbounin, Acta conciliorum, III. 711. 1335. 1343.)

Theodor von Studion (Studite), der mannhafteste Vertreter der Bilderfrage und der kirchlichen Selbständigkeit im Anfang des 9. Jahrhunderts, wurde wahrscheinlich 759 in Konstantinopel geboren und verlebte seine Jugend unter den furchtbaren Stürmen, die der Bilderhaß Konstantins V. heraufbeschworen hatte. Der Verkehr mit den Büchern war sein größtes Vergnügen, und nach Abschluß der weltlichen Fächer wandte sich der bescheidene und sittenstrenge Jüngling mit Eifer der Theologie zu. 781 verließ seine Familie und er selbst die Welt, um sich, wie es damals, wo unter der Kaiserin Irene sich die kirchlichen Verhältnisse völlig geändert hatten und eine gesteigerte Frömmigkeit zum guten Ton gehörte, von vielen Vornehmen gleich, einem mönchischen Leben zu widmen. Theodor war dazu noch besonders veranlaßt durch den Einfluß seines Heims Plato, der seit 758 Mönch im Kloster Sakkudion und von 782 an Abt war. Unter seiner Leitung trieb er eine überaus strenge Äbtei, verbunden mit wissenschaftlichen Studien und empfing die kanonischen Weihen, ja wurde noch bei Lebzeiten Platons auf dessen Wunsch zum Abte von Sakkudion gewählt. Sein erstes Auftreten in der Öffentlichkeit veranlaßte die kirchlich unzulässige Scheidung und Wiederverheiratung des von seiner Mutter Irene völlig beherrschten Kaisers Konstantin VI., die von dem Patriarchen nicht verhindert, desto mehr aber von Plato und Theodor als Ehebruch bezeichnet wurde, weshalb sie auch die Absetzung des Abtes Joseph verlangte, der jene Trennung vollzogen hatte. Beide Männer mußten aber ihren Widerstand teuer bezahlen. Theodor wurde nach Thebaischen verbannt, und erst die Wiederbekrönung des Thrones durch Irene, die 797 ihren eigenen Sohn hatte blenden lassen, führte den um seiner Standhaftigkeit willen immer mehr bewunderten Abt wieder nach Sakkudion zurück und brachte seinen die Absetzung. Doch veranlaßte er in Folge dieses Einfalls der Araber Sakkudion bald mit dem damals noch verfallenen und bedenklichen, damals aber fast verlassenen Klosterstudion i. d. in Konstantinopel, das durch

seine große Organisationsgabe bald wieder zu hoher Blüte gelangte. Einen zweiten Zusammenstoß mit der weltlichen Gewalt brachte der Versuch des Kaisers Nikephoros, der schon den erledigten Patriarchenstuhl nicht, wie der Klerus und wohl auch Theodor selbst dachte, mit diesem, sondern in freier Nachvollkommenheit mit einem seiner Beamten besetzt hatte, die nachträgliche Anerkennung der zweiten Ehe Konstantins doch noch zu erzwingen und damit das Zurückweichen der kaiserlichen Gewalt vor der kirchlichen Opposition wieder gut zu machen. In der That beschloß eine Synode die Rehabilitierung des unter dem Einflusse Theodors abgesetzten Abtes Joseph, was dieser mit dem Aufheben der Kirchengemeinschaft erwiderte. Nach vielen vergeblichen Verhandlungen berief der Kaiser, um sich kirchlich zu decken, 809 eine Synode, die sich nicht entblödete, nicht bloß die Rechtsgültigkeit jener Ehe und ihrer kirchlichen Einsegnung auszusprechen, sondern auch den ungeheuerlichen Kanon aufzustellen, daß die Kaiser über die Bestimmungen der Kirche erhaben sind. Es bedeutete dies geradezu eine Verhöhnung Theodors, dessen oberster Grundfaß die völlige Selbständigkeit der Kirche und die Zurückweisung aller kaiserlichen Eingriffe war. Wieder abgesetzt und verbannt, wandte er sich an den Papst Leo III., indem er sein oberhirtliches Amt feierlich anerkannte, aber ohne eigentlichen Erfolg. Desto mehr suchte er durch eine ausgebreitete Korrespondenz seinen Anhang zu vermehren und zu ermutigen, aber erst der Tod des Kaisers 811 brachte ihm wieder Freiheit, ja unter Michael I. durch die neue Absetzung Josephs einen vollen Sieg. Nunmehr war sein Wille in Staat und Kirche entscheidend. Allein schon 813 erhoben die Truppen an Stelle des unsfähigen und besiegten Michael den Armenier Leo, der ganz ihren Absichten entsprechend und seiner eigenen Überzeugung folgend, bald den ins Maßlose ausgearteten Bilderdienst zurückzudrängen begann. Aber auch ihm trat Theodor mit größtem Freimuth und unbeugbarer Standhaftigkeit entgegen, und zwar nicht bloß als begeisterter Freund der Bilderverehrung, für die er noch einmal alles geltend machte, was von seinem Standpunkt und nach der theologischen Erkenntnis jener Zeit die geübteste Tradition zu empfehlen schien, sondern vor allem auch als Anwalt kirchlicher Freiheit, die jede Einmischung des Kaisers in die Angelegenheiten der Kirche von vornherein verbot. Noch einmal wird Theodor nach der bilderfeindlichen Synode von 815 genannt und, da er sein Kloster zum Kern des Widerstands machte, auch wieder verbannt, ja schließlich selbst körperlich gequält und zuletzt in Smirna auf die mannigfache Weise gequält; aber wieder legt er allen Verletzungen die unerschütterliche Standhaftigkeit eines Sohns Gottes Wort gebunden widernden Gewissens entgegen und erleidet 820 durch die Ermordung Leos einen neuen Umsturz. Michael II. Balthas proklamiert wenigstens Toleranz gegen die Bilderverehrer und Gewissensfreiheit. Theodor schaute zurück in der Hoffnung, noch mehr zu erreichen,

und begab sich, da ihm dies doch nicht gelang, in das Kloster des heiligen Krescentios, wo er am 11. November 826 starb. — Außer zahlreichen Briefen, Gedichten und vielen Streitschriften wider die Bilderfeinde haben wir von Theodor auch eine große Anzahl von Reden an die Mönche und Klosterordnungen, auch seine Leichenrede auf Plato, der 813 gestorben war. Vgl. Thomas, Theodor v. Studion und sein Zeitalter, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte, 1892.

Theodor von Tarsus, mit Wilfrid von North als Erzbischof von Canterbury der erfolgreichste Vertreter des römischen Christentums in England im 7. Jahrhundert, 602 in Tarsus geboren, in Athen gebildet, dann Mönch in Tarsus und später in Rom, wurde 667 vom Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury ernannt und verstand es mit Klugheit und Verstand, auf dem Boden der Synodalbeschlüsse von Streaneszhalch (664; s. Keltische Kirche) die englische Kirche mit der römischen zu vereinigen und die päpstliche Suprematie durchzuführen, so daß von da an es statt der einzelnen Kirchen in England nur noch eine gab. Auch ließ er, selbst gelehrt, sich die Bildung des englischen Klerus angelegen sein und gründete mit Hilfe des ausgezeichneten Abtes Hadrian von Canterbury eine Schule für die Heranbildung der Geistlichen, in der neben Latein und Griechisch auch Grammatik, Metrik und Mathematik gelehrt wurde. Endlich führt seinen Namen das älteste Poenitentiale der abendländischen Kirche, und wenn das Buch auch nicht von ihm selbst geschrieben ist, so hat er doch jedenfalls im Anschluß an uns nicht mehr vorliegende Arbeiten über die Bußdisziplin von Patricius, David, Binnian und Gildas die Bußpraxis in einer so eingehenden Weise ausgebildet, daß er für das 8. bis 12. Jahrhundert die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin blieb. Er starb 690.

Theodor, Thyo, Märtyrer, machte als Neuling der Legion zu Amasea aus seinem christlichen Glauben kein Hehl. Man gewährte ihm erst aus Mitleid Bedenkzeit. Er aber blieb fest, legte Feuer an den Tempel der Götze und erklärte die Priester unter allen Götzendienern für die elendesten und lasterhaftesten. Gefoltert und gepeinigt erzählte er dann, wie er dabei unter allem Schmerz einen Jüngling bei sich gesehen, der ihm den Schweiß abtrocknete und ihn mit frischem Wasser begoß. Endlich wurde er verbrannt, nach der griechischen Kirche am 17. Febr. 306, während die lateinische seinen Gedächtnistag am 9. Novbr. feiert. Die Legende hat sich später noch mit dem Leichnam des Märtyrers beschäftigt. Gregor von Nyssa (Opp. II, 1002 ff., Par. 1615) hat eine Lobrede auf ihn hinterlassen.

Theodor I. und II., Walliser Bischöfe, s. Theodul.

Theodora, die Gemahlin des Kaisers Justinian I. (527—565), hat eine bedeutende Rolle gespielt im monophysitischen Streit; sie war eine geheime Monophysitin und hat ihren Ein-

fluß sowohl auf ihren Gemahl als auch auf die Untergebenen in unverantwortlicher Weise geltend gemacht und gemißbraucht. Als Tochter des Zirkusaufsehers Arcadius von Sypern eine pantomimische Tänzerin von Schönheit und Talent, die vor ihrer Vermählung ein leichtfertiges, buhlerisches Leben geführt hatte, übernahm sie, wenn auch nicht de nomine, so de facto, durch Begünstigung ihrer Schmeichler und Bestrafung ihrer Verächter aus früherer Zeit die Leitung der weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten. Der Patriarchensstuhl von Konstantinopel, der Bischofssitz von Alexandria wurde zeitweise von ihr besetzt; die römischen Päpste, die nicht die vom Kaiser dekretierten Glaubensformeln billigten, wurden abgesetzt, und willige Kreaturen der Theodora traten an ihre Stelle, unter diesen der durch den Dreikapitelstreit bekannte Vigilius. In späterer Zeit hat aber Justinian selbst die Zügel der Regierung mehr in die Hand genommen, wie an der Verbannung des Vigilius zu erkennen war, und daß dies geschah, lag im Interesse der kirchlichen Entwicklung, damit Theodoras Einfluß nicht noch mehr Schaden anrichtete, als schon geschehen war.

Theodora, die Gemahlin des byzantinischen Kaisers Theophilus (s. d.), hat auf kirchlichem Gebiete im Bilderstreit zuerst einen wenig förderlichen und doch zuletzt den entscheidenden Einfluß ausgeübt. Der Kaiser, der ihr bei der Wahl wegen ihrer Bescheidenheit vor einem anderen durch Schlagfertigkeit ausgezeichneten Mädchen den Vorzug gegeben hatte, mußte auf alle mögliche Weise ihren Neigungen entgegen treten. Da sie z. B. heimliche Handelsgeschäfte trieb, ließ er vor ihren Augen ein mit Waren beladenes Schiff verbrennen; um nicht dem Bildeidol, dem sie heimlich ergeben war, Eingang im Reiche zu verschaffen, ernannte er seine Tochter Thessa zur Mitregentin seines minorennen Sohnes. Da diese aber noch vor dem Vater starb, erhielt doch Theodora die Regentschaft, an deren Anfang sie in einer Synode zu Konstantinopel (842) den Bildeidol feierlich einführte. Aus ihrer bilderfreundlichen Gesinnung erklärt sich auch das Verhalten gegen die Paulicianer, gegen welche im Jahre 842 auf ihre Veranlassung eine heftige blutige Verfolgung inszeniert wurde.

Theodora die Ältere, die berühmte Mutter der nicht minder berühmten Töchter Marozia (s. d.) und Theodora der Jüngeren, war die Gattin des Senators oder Konfuls Theophylakt und ebenso schön und klug als ehrgeizig und sittenlos. Nach Luitprand (s. d.) hatte der nachmalige Papst Johann X. als wohlgebildeter Mann ihr Auge auf sich gezogen und wurde von ihr zum Erzbischof von Bologna, dann von Ravenna und zuletzt (914), um seinen Umgang stets genießen zu können, auf den päpstlichen Thron erhoben. Doch wurde er von ihrer eigenen Tochter Marozia und deren Gemahl, dem Markgrafen Guido von Tuscanen, als er ihnen unbequem geworden war, 929 beseitigt, nie überhaupt die unbefränkte Herrschaft der Mutter in Rom, die sich als senatrix bezeichnete

und als Alleinherrin fühlte, von der ihrer gleichverworfenen Tochter abgelöst wurde.

Theodoret (*Θεοδοῦρος* und *Θεοδώριτος*) von Kyros, der maßvollste Vertreter der antiochenischen Schule, geboren um 390 in Antiochien und von seinen wunderthätigen und von frommen Asketen stark beeinflussten Eltern als außerordentliches Gottesgeschenk betrachtet und deshalb auch Gott geweiht, wurde gleichfalls von Kindheit auf mit frommen Einsiedlern in engste Berührung gebracht und sehr bald in ein Kloster bei Antiochien gethan, in dem er bis zum Antritt seines Bistums blieb. Die Gelegenheit, sich die reichen Bildungsschätze Antiochiens anzueignen, emsig benützend, gewann er große Vertrautheit mit der klassischen Literatur und kam unter den theologischen Einfluß der antiochenischen Schule (s. Theodor von Mopsuestia, dessen unmittelbarer Schüler er mutmaßlich war). 423 wurde er schon Bischof von Kyros oder Kyrrhos, der Hauptstadt der syrischen Provinz Oxyrhynchos, zwei Tagereisen von Antiochien entfernt, und der jugendliche Bischof, der für seine Person auf alles verzichtete, war eifrig bemüht, die ihm zur Verfügung stehenden Mittel zur Verschönerung dieser kleinen und armen Stadt, die aber der Mittelpunkt eines sehr großen Bistums (800 Pfarren) war, zu verwenden, indem er bedeckte Gänge, große Brücken, öffentliche Bäder u. a. baute und Ärzte wie Künstler dahin zog. Auch bei der Regierung und dem kaiserlichen Hofe trat er für Kyros ein. Sein Einfluß auf seinen Klerus war ebenso heilsam wie seine Wirksamkeit zur Gewinnung der Keger (Arianer, Macedonianer und namentlich Marcioniten). Es gelang ihm, ohne Anwendung obrigkeitlichen Zwanges Tausende zur Kirche zurückzuführen, freilich nicht ohne für diese Arbeit, die er als direkten Kampf mit den Dämonen betrachtete, sich in abergläubischer Weise Unterstützung bei frommen Eremiten und Heiligen, deren Reliquien er sich aus Phönicien und Palästina kommen ließ, zu sichern. Durch seine Bekanntschaft mit Nestorius (s. d.) in dessen Streit verwickelt, schrieb er auf Wunsch des Johannes von Antiochien (s. d.) eine Widerlegung der Anathematismen Cyrills, worin er, seine gewohnte Mäßigkeit und Milde verlassend, ihm alle möglichen häretischen Konsequenzen zog und seinerseits der *ἑνωσις φωνῆς* und *καθ' ὁμοῦσιν* die zwei Naturen entgegenstellte, die nicht die *ὑπόστασις*, sondern nur das *πρόσωπον* gemein haben. Auch er vertrat im ganzen die nestorianische Christologie und ließ sich die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin wohl für den liturgischen und panegyrischen, aber nicht für den innerdogmatischen Sprachgebrauch gefallen. In Ephesus forderte er mit anderen, daß man die Ankunft des Johannes von Antiochien abwarte, ehe man das Urtheil über Nestorius fälle, und vereinigte sich dann mit Johannes und seinen Gesinnungsgenossen zur Abiegung Cyrills. Auch beteiligte er sich lebhaft an den darauf folgenden Verhandlungen mit Kaiser Theodosius in Chalcedon, wo er von den sanftmüthigen Mönchen der Gegenpartei

mit Steinen geworfen und verwundet wurde, aber anderseits mit seinen Predigten in weiten Kreisen Beifall fand. Litterarisch führte er den Kampf in den fast ganz verloren gegangenen 5 Büchern über die Menschwerdung. An den Unionsverhandlungen zwischen Cyrill und Johannes nahm er zunächst wegen der dabei ausbedungenen Verdammung des Nestorius nicht teil, ja beschwerte sich sogar über das gewaltthätige Vorgehen des Johannes, aber nach und nach sympathisierte doch auch er mit einer solchen Union, und es ist nicht ausgeschlossen, daß das Unionsymbol von 433, das einerseits die Einheit der Person und die Einigung der Naturen und anderseits die Anerkennung ihres Unterschiedes und die Verwerfung des Apollinarismus enthielt, Theodoret zum Verjasser hat (vgl. Seeberg, Dogmengeschichte I, S. 216). Doch hinderte ihn das jedenfalls zunächst noch nicht, den Versuchen Cyrills gegenüber, seinen Lehrer Theodor von Mopsuestia als den geistigen Urheber der nestorianischen Ketzerei zu verdammen, offen für ihn einzutreten und in einem besonderen Buche seine Ehre zu retten. Wie hier mit Cyrill, so geriet er auch bald mit dessen noch leidenschaftlicherem Nachfolger Dioskur (s. d.), obwohl er, um sich ihm zu empfehlen, in einem Schreiben alle vermischt hatte, die Maria nicht Gottesgebärerin nennen oder den Eingebornen in zwei Söhne trennen wollten. Nachdem er Dioskur schon 448 das kaiserliche Verbot zu verdanken hatte, seinen Sprengel nicht mehr zu verlassen, konnte der eucharistische Streit seinen Diffens mit ihm nur verschärfen, und das neue ephesinische Konzil brachte ihm, wie dem von ihm sehr gelobten Flavian 449 die Abiegung als Keger. In seinem Exil, einem Kloster bei Apamea, richtete er seine Blicke auf Bischof Leo in Rom, dessen Legaten in Ephesus schöne behandelt worden waren. Er schrieb ihm nicht ohne starke Hervorhebung der mancherlei und einzigartigen Vorzüge Roms und auch nicht ohne Hinweis auf seine eigenen zahlreichen Schriften, die die Reinheit seines Glaubens bezeugten, und erlangte auch von Leo die Erklärung seiner Unschuld. Doch brachte erst der Tod des Kaisers Theodosius 450 eine entscheidende Wendung und gab Theodoret zunächst wenigstens die Freiheit wieder. Nicht so günstig verlief für ihn das Konzil von Chalcedon. Bei seinem Eintritt in die Versammlung mit großem Tumult begrüßt, verschaffte ihm erst seine ausdrückliche Verdammung des Nestorius, die er früher so entschieden abgelehnt hatte, seine förmliche Restitution. Nach dieser moralischen Niederlage trat er nicht mehr öffentlich hervor, doch scheint er erst 457 gestorben zu sein. Auch sein Name wurde wie der seines Meisters Theodor noch lange im Streit der Parteien hin- und hergezerrt. Seine Schriften gegen Cyrill befanden sich unter den 3 Kapiteln, die 544 verworfen wurden (s. Dreikaisersfreit), und das Konzil von 553 bestätigte dies.

Unter seinen zahlreichen Werken zeichnen sich die exegetischen über die Psalmen, Propheten und das Hohe Lied und namentlich seine

vortrefflichen Erklärungen der paulinischen Briefe durch eine umsichtige Vermittelung zwischen der allegorischen und rein historischen Methode aus. Bei aller Abhängigkeit von Theodor von Mopsuestia kennt er auch seine Schranken und Fehler und nennt seine Auslegung jüdischierend. Auch er ist voll Verehrung für die Septuaginta, zieht aber auch zur genaueren Erforschung des Wortsinns die Übersetzung eines Aquila, Symmachus und Theodotus heran. Auch er vertritt eine starke Inspiration, ähnlich wie Theodor, und fordert mit diesem eine gründliche Erforschung des Litteralsinns, unterscheidet sich aber von diesem dadurch, daß er in den messianischen Weissagungen nicht bloß Typen, sondern auch direkte Hinweise auf Christum findet. Auch spezifische Geheimnisse des christlichen Glaubens sind nach ihm in den alttestamentlichen Schriften wenigstens schon angedeutet. Unter seinen kirchenhistorischen Werken ist seine Fortsetzung des Eusebius (s. d.) für den Zeitraum von 324–429 besonders durch Mittheilung einer größeren Anzahl von Urkunden wertvoll. Seine *philosophos istoria* dagegen enthält nur die Lebensbeschreibung von 20 Verstorbenen und 10 damals noch lebenden Asketen. Auf Verlangen des sehr angesehenen kaiserlichen Bevollmächtigten zur Synode von Chalcedon (Eporatios) schrieb Theodoret um 452 sein Compendium *haereticarum fabularum*, worin er die Unterschiede der ketzerischen Parteien historisch entwickelt, um zuletzt mit ihren Lehrsätzen den christlichen Glauben zu vergleichen. Das 5. Buch (*ῥεῖον δογματῶν ἐπιτομή*) enthält deshalb eine Zusammenstellung der ganzen christlichen Lehre über Gott, Schöpfung, Erlösung, Sakramente, letzte Dinge, wie auch über sittliche Fragen (Ehe, Buße, Mönchtum). Besonders auffällig, ja fast unverständlich und darum vielfach, aber wohl mit Unrecht, dem Theodoret abgesprochen ist der Anfang zu dem 4. Buch, in dem er sich über Nestorius verbreitet und ihn als einen elenden Verfälscher des Christentums, ja als Werkzeug des Teufels hinstellt, ein Selbstwiderspruch, der sich nur aus den Anschuldigungen jener Zeit, die seinen Charakter ins Schwanken brachten, und aus der Überzeugung Theodorets erklärt, daß ohne das unverständige und extreme Auftreten des Nestorius viele Kämpfe erspart worden wären. Apologetischen Inhalts sind die zwölf Disputationen *de curandis graecorum affectibus*, in denen er den heidnischen Spott über das Christentum, das von seinen Jüngern nur Glauben verlange, zurückweist und die Vorzüge des christlichen Glaubens über den Ursprung aller Dinge vor den heidnischen Einfällen und Ungewissheiten rühmt. Auch widerlegt er hier die gegen die Märtyrerverehrung erhobenen Einwände mit einem solchen Hymnus auf dieselben als die wahren Führer, Vorkämpfer und Rathgeber gegen die Dämonen, daß man auch diese Schrift ihm abzusprechen versuchte. Die 10 Reden über die Vorsehung bringen eine Theodicee durch den Hinweis auf die Ordnung in der Natur, auf den Nutzen der einzelnen Geschöpfe, auf die Nothwendigkeit von

Reichthum und Armut, von Knechtschaft und Herrschaft und zuletzt auf die Menschwerdung Christi als das Hauptkennzeichen der göttlichen Fürsorge für die Menschen. Unter seinen dogmatisch-polemischen Schriften nennen wir außer den oben erwähnten noch seine 3 Dialoge unter dem Titel *Ἐναντιοῦς* (= Bettler, weil der Keger sich seine Lehre überall erbettelt) ἡ Πολυμορφος (der Vielgestaltige) gegen die syrische Erneuerung des Apollinarismus, worauf schon die einzelnen Sondertitel hinweisen: *Ἀποπροσ*, der Unveränderliche auch in der Menschwerdung, *Ἀσύγχυτος*, der Unvermischte und *Ἀνάδης*, der, dessen Gotttheit auch im Gottmenschen von Leiden unberührt blieb. Endlich seien noch Theodorets zahlreiche Briefe erwähnt, die schätzbare Beiträge für die Geschichte jener Zeit enthalten und den Verfasser als friedfertigen, bescheidenen und klugen Charakter zeigen. Über die Ausgaben seiner Werke durch die Jesuiten Sirmond, Garnier und Garbouni und durch Schulze und Nölski mit dem Glossarium Theodorets von Bauer s. R.E.* Bd. 15, S. 408, wo auch die Litteratur über Theodoret sich findet.

Theodorich (Dietrich) von Freiburg, auch Meister Dietrich genannt, wurde Mitte des 13. Jahrhunderts in oder bei Freiburg i. Br. geboren. In Freiburg wurde er Mitglied des Dominikanerordens und empfing hierauf seine theologische Ausbildung auf dem Studium generale in Köln, wo er Schüler des Albertus Magnus war, der großen Einfluß auf ihn gewann. Nachdem Theodorich 1280 zum Lektor des Konvents in Trier, 1285 zum Prior in Würzburg ernannt worden war, ging er 1287 nach Paris, um die Magisterwürde zu erwerben, nahm gleichzeitig einen der beiden, dem Dominikanerorden gehörenden Lehrstühle dort ein und hat hier den Ruhm des Dominikanerordens, den Albertus Magnus und Thomas von Aquino dort begründet hatten, bewahrt. Im Verzeichniß deutscher Dominikanerprovinzialen steht bei seinem Namen die Bemerkung: „ein großer Meister“, und in einer Koblenzer Handschrift wird von ihm gesagt, daß er „bei seinen Zeiten der größte Pfaffe und der heiligsten Männer einer war, so da auf dem Erdrich lebten“. Sein wissenschaftliches Ansehen, der religiöse Ernst seines Lebens und besonders wohl sein praktischer Blick waren die Ursache dafür, daß ihm die Leitung der deutschen Provinz wiederholt übertragen wurde, und so ist er 1293–97 Provinzial von Deutschland und von 1304 ab einer der 4 Definitoren gewesen, die mit dem Provinzialen die Provinz leiteten. Als solcher nahm er 1304 an dem Generalordenskapitel in Toulouse und an der dabei stattfindenden Wahl des Aimerich (Hymrich) von Placentia zum Ordensmeister teil, welcher letzterer ihn auch zu seiner Schrift: *de iride* anregte. Von 1305 ab wurde Theodorich, unter Belassung seiner bisherigen Würden, zum Hauptlehrer am Studium generale in Köln ernannt und später nochmals als interimistischer Leiter der Provinz erwähnt. Von da an findet sich

keine bestimmte Nachricht mehr über ihn, weder über den Ort noch die Zeit seines Todes, doch ist die Vermutung nicht unbegründet, daß der 1320 mit Meister Eckhart (s. d.) in Unterordnung gegogene Dietrich von St. Martin unser Theodorich gewesen sei, zumal er bereits um 1307 über Verleumdungen betreffs seiner Lehren klagte und besonders wegen seines Traktates „von der wirksamen und möglichen Vernunft“ in den Verdacht der Ketzerei geraten ist.

Theodorichs geistreiche Schriften sind meist naturphilosophischen Inhalts. Ein wenn auch nicht ganz genaues Verzeichniß derselben findet sich bei Veander Albertus in dessen Schrift: *de viris illustr. ord. praedic.*

Theodorichs Lehrtreue ist am besten aus seiner berühmtesten Schrift: *de beatifica visione Dei per essentiam* zu erkennen. In der Form lehnt er sich mehr oder weniger streng an die Scholastik an, doch sachlich hat er erfolgreich dafür gewirkt, die Grundandauungen seiner Theosophie und Mystik mit der damaligen theologischen Wissenschaft zu vermitteln, die Unterordnung der Mystik unter die Scholastik aufzuheben und die Mystik zu der Freiheit und Selbstständigkeit führen zu helfen, die sie unter Eckhart erlangte. Zu den Schülern Theodorichs hat Tauler gehört.

S. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik I, 292 ff.

Theodorich, Erzbischof von Mainz, war der Sohn Eberhards, des Erbkentken von Erbach, und wird deshalb auch Dietrich, Schenk von Erbach genannt. Nachdem er Dombherr von Mainz gewesen war, wurde er am 6. Juli 1434 zum Erzbischof und Kurfürsten von Mainz gewählt, welche Wahl am 20. Oktober 1434 durch Papst Eugen IV. bestätigt wurde. In den Anfang seiner Regierung fiel die Schlichtung der Streitigkeiten, die lange Jahre zwischen dem Erzbistum und den Mainzer Bürgern bestanden hatten und die mit Hilfe zweier Kommittäre des Baseler Konzils gelang. Auf dem Baseler Konzil selbst riet er den deutschen Fürsten, eine vom Papst und vom Konzil unabhängige Stellung einzunehmen, den Teilnehmern des Konzils aber, von weiteren Maßregeln gegen Eugen IV. abzuteilen. Die Folge seiner Vorschläge war einmal die am 17. März erfolgte Neutralitätsklärung der deutschen Kirche und sodann die auf dem Konvent in Mainz am 20. März 1439 stattgefundenen Annahme der Beschlüsse des Baseler Konzils, mit Ausnahme des die Suspension des Papstes betreffenden, und der Vorschlag eines neuen Konzils in irgend einer anderen Stadt Deutschlands. In seiner Erzbischofszeit führte Theodorich ein strenges Reglement, wehrte den bedrückenden Übergriffen des Adels und wachte streng über die Sitten seiner Geistlichkeit, wovon die Synoden in Mainz von den Jahren 1438, 1446 und 1451 und die in Aichaffenburg von 1440 und 1455 Zeugnis ablegen. Mit der Kurpfalz schloß er ein Schutz- und Trugbündnis ab, die Erzbischofszeit vergrößerte er durch Erwerbung des Amtes und Schlosses Lindau und der Hälfte des Bistums Fuldaheim sowie 1455 durch Kauf

des Dorfes Diezenrode von der Abtei Fulda. Das Nonnenloster am Fuße des Johannisberges löste er auf, das zu Klingenstein reorganisierte er und wandelte das Chorherrnstift zu Hlonheim in eine einfache Kollegiatkirche um. In seine Regierungsjahre fällt die Erfindung der Buchdruckerkunst durch Gutenberg. Theodorich starb am 6. Mai 1459 in Aichaffenburg.

Theodorich I., König der Westgoten (419–451) und Arianer, war der Nachfolger Balja, mit dem er aber nicht verwandt war. Durch berechnende Politik, teils in Gegnerschaft, teils im Bunde mit dem weströmischen Reiche vergrößerte er seinen Länderbesitz, den er von der Oberhoheit des weströmischen Reiches völlig löste und bis zur übrigen Galinien ausdehnte. Eine seiner Töchter vermählte er mit Nedjar (s. d.), dem König der Sueven, eine andere mit einem Sohne des Vandalenkönigs Geierich. Im Verein mit Aetius, dem weströmischen Feldherrn, trat er 451 auf den fatalaunischen (maurianischen) Feldern den Hunnen siegreich entgegen, erkaufte aber den Sieg mit seinem Leben. Sein ältester Sohn Thorismond, den die Westgoten auf dem Schlachtfelde zum König erwählten, wurde 453 von seinen zwei Brüdern Theodorich II. (s. d.) und Friedrich ermordet.

Theodorich II., König der Westgoten (453–466), Sohn Theodorichs I., durch Brudermord auf den Thron gelangt (s. Theodorich I.), setzte die lavierende Politik seines Vaters mit den weströmischen Imperatoren und deren Statthaltern in Gallien erfolgreich fort, besiegte seinen Schwager, den Suevenkönig Nedjar (s. d.), am 5. Oktober 456 in der Schlacht bei Paramo und verstand es, sein Reich nach Norden und Süden auszudehnen. Gerade als seine Macht im Aufsteigen war, wurde er, der der römischen Kultur zugeneigt war, von seinem Bruder Eurich (s. d.) ermordet.

Theodoricus oder Theodorus Vitus, s. Dietrich Beit.

Theodoricus a Niem, s. Dietrich von Nieheim.

Theodoricus Xistus, s. Dietrich, Sixtus.

Theodosia, Märtyrerin aus Tyrus, wurde als 18jährige Jungfrau wegen ihres Bekenntnisses zu Christo in dem palästinenischen Caesarea erst gefoltert und am 2. April 308 ins Meer geworfen. Tag: 2. April.

Theodosianer, s. Theodosius von Alexandrien.

Theodosius (Flavius) I., der Große, römischer Kaiser von 379–395, von Geburt ein Spanier aus Cauca (geb. um 346), dessen Vater Flavius Theodosius unter Valentinian I. sich um die Regierung Britanniens und die Besiegung der Pisten und Stoten sehr verdient gemacht hatte, unter Gratian aber unschuldig hingerichtet worden war, wurde von demselben Herrscher nach der Niederlage des Vaters bei Adrianopel (378) im Januar 379 aus seinem Privatleben auf den väterlichen Gütern zur Mitherrschaft berufen und ihm der Orient mit Thracien und Ägypten, Dacien und Macedonien zugeteilt. Tatsächlich war auch Theodosius der Mann, der es verstand, das römische Reich, das damals

rettungslos den siegesgewiß hereinbrechenden Barbaren verfallen schien, noch einmal vor dem Untergang zu bewahren. Weniger durch große Siege als durch vorsichtiges Bödern und vor allem durch kluge Verhandlungen mit den Goten gelang es ihm, wieder friedliche Verhältnisse zu schaffen, wenn auch nicht ohne das große Opfer, daß die bisherigen Feinde nun als freie Verbündete in die Grenzen des Reiches aufgenommen werden mußten. Nach dem Sturz Gratians (383) durch den Usurpator Maximus rettete Theodosius dem kleinen Bruder des ersteren, Valentinian II., wenigstens einen Teil des Westens (Italien), um ihm 388 nach Besiegung des Maximus den ganzen Westen unter der Verwaltung des Franken Arbogast zu überlassen, wobei er jedoch die Regierung Italiens zunächst sich vorbehielt. Als aber Arbogast 392 Valentinian II. töten ließ, um den Rhetor Eugenius zum Kaiser zu erheben, schlug Theodosius 394 dies Unternehmen mit Gewalt nieder und vereinigte nun tatsächlich das ganze Reich unter seinem Scepter.

Nachdem schon unter Gratian (s. d.) eine energische Zurückdrängung des seit Julian Apostata (s. d.) wieder mächtig gewordenen Heidentums begonnen hatte, schritt Theodosius, der sich selbst 380, um ihm schwerer Krankheit befallen, in Thessalonich von dem orthodoxen Bischof Ascholius hatte taufen lassen, auf dieser Bahn weiter und ließ schon 381 die heidnischen Opfer verbieten, die Tempel schließen, wobei es in Ägypten, Palästina und Phönicien durch den Fanatismus der Mönche und des christlichen Pöbels zu blutigen Auftritten kam und 391 das Serapium in Alexandrien zerstört wurde. Doch wurde noch niemand wegen seines Glaubens verfolgt, und selbst in den höchsten Ämtern fanden sich noch Heiden. Aber mehr und mehr zogen sie sich allerdings aus den Städten auf die Dörfer zurück, zumal 391 für den Orient wie Occident ein allgemeines Verbot des Tempelbesuchs ergangen und 392 jede Art von Götzendienst bei Strafe des Majestätsverbrechens verboten worden war. 394 wurden die olympischen Spiele zum letztenmal gefeiert.

Eben so energisch wie Theodosius gegen das Heidentum vorging, bekämpfte er auch den Arianismus. Schon am 28. Februar 380 erließ er, um dem Reiche die Einheit des Glaubens wiederzugeben, ein Gesetz, durch welches der nicänische Glaube für das wahre katholische Bekenntnis erklärt und alle Andersgläubigen als Keger bezeichnet und mit Strafen bedroht wurden, eine Verordnung, die von da an, da der Arianismus trotz derselben natürlich nicht sofort von der Bildfläche verschwand, immer wiederholt wurde. 381 befahl er die Rückgabe der von Arianern gebaueten Kirchen Konstantinopels an die Orthodoxen, und die von dem Kaiser 381 einberufene Kirchenversammlung von Konstantinopel bestätigte die Beschlüsse von Nicäa. Zwei Jahre darauf versuchte Theodosius mit Rücksicht auf die noch immer große Verbreitung des Arianismus im Morgenland und namentlich auf die arianischen Goten eine Ver-

mittlung, aber da er ebenjowenig von seinem Glaubensstandpunkt abweichen wollte, wie seine arianischen Gegner, so kam es zu keinem Erfolg, und wenn der Arianismus auch noch längere Zeit ein kümmerliches Dasein fristete, so hat doch das energische Einschreiten des Theodosius, unterstützt von der inneren Wahrheit des nicänischen Glaubens, den Arianismus „tatsächlich vernichtet und dem Reiche die Einheit des Glaubens zurückgegeben“ (Uhlhorn).

Eine besondere Unterstützung in seinem Kampfe gegen Heiden und Keger fand Theodosius namentlich während seines Aufenthalts im Abendland, an dem von ihm hochverehrten Bischof Ambrosius (s. d.), und dieser wiederum, der in seiner Leidenreize seiner Bewunderung für den Kaiser ergreifenden Ausdruck gab, scheute sich auch nicht, von dem in seinen Augen durch das Blutbad von Thessalonich besetzten Fürsten, der sich durch einen dort (390) ausgebrochenen Aufstand zu einem Strafgericht hatte hinreißen lassen, dem 7000 Menschen zum Opfer fielen, öffentliche Kirchenbuße zu verlangen, ehe er ihn wieder in die Kirche aufnehmen könnte. Und es ist ein Zeichen des großen und edlen Sinnes dieses Mannes, daß er sich diesem Verlangen fügte, wie er auch sonst neben aufraufender Leidenschaft und grausamer Willkür größte Milde zeigte und mit einem Hang zu Ruhe und Genuß entschlossene Mannhaftigkeit und angepannteste Thätigkeit verband. Er starb auch infolge übermäßiger Anstrengung schon im 50. Lebensjahr am 17. Januar 395 in Mailand.

Theodosius II., oströmischer Kaiser von 408—450, folgte seinem Vater Arcadius, dem Sohne des Theodosius I., erst 7 Jahre alt im Orient und gewann auch später keinen Einfluß auf die Regierung, die vor allem von seiner älteren Schwester Pulcheria (s. d.) und dann von seiner Gemahlin Eudokia geführt wurde. Wie sein Vater setzte er die Maßregeln Theodosius' des Großen zur Unterdrückung des Heidentums fort, und auch unter seiner Regierung kam es dabei wiederholt zu fanatischen Tumulten, deren einem die edle Philosophin Hypatia in Alexandrien 415 zum Opfer fiel. Von 416 an wurden Heiden von Staats- und Offiziersstellen ausgeschlossen. Endlich begann unter ihm der monophysitische Streit, und es kam zu den beiden Synoden von Ephesus 431 und 449 (s. Räuber-synode), und erst der Tod des schwachen Kaisers 450 führte unter Pulcheria eine Wendung zum Besseren herbei.

Theodosius der Einsiedler, zuerst Lektor in seiner Vaterstadt Mogarissa, wandte sich in dem Verlangen nach einem vollkommeneren Leben nach Palästina, wo er zuerst bei einem Einsiedler Longinus und dann 3 Jahre in einer Höhle ein Leben äußerster Entsagung führte. Bald sammelten sich Schüler um ihn, und es entstand ein Kloster, in dem auch bei der größten eigenen Armut die Pflicht, den Armen zu dienen, in erste Linie gestellt wurde. Auch soll Th. mit der Aufsicht über alle Mönchsklöster des heil. Landes betraut worden sein, was wohl

auf einer Verwechslung mit dem heil. Sabas (s. d.) beruht. Jedenfalls war er mit diesem für die Bewahrung der reinen Lehre thätig und erwiderte einen Bestechungsversuch des Kaisers Anastasius damit, daß er das ihm geschickte Geld sofort unter die Armen verteilte, was ihm 517 die Verbannung eintrug. Nach des Kaisers Tod wieder zurückgeführt, starb er 529. Sein Tag ist der 26. März.

Theodosius, 535–536 monophysitischer Patriarch von Alexandrien, einer der hervorragenden Monophysiten des 6. Jahrhunderts. In Verbannung bei Konstantinopel unter dem Schutze der Kaiserin Theodora lebend, war er der eigentliche Leiter der Bewegung und der Agitation, der z. B. 541 Jakob Baradaus (s. Jakobiten) weihete. In den inneren Streitigkeiten der Sekte war er Hauptführer gegen die Aphthartodoketen (s. d.), und später gegen die Agnoisten (s. d.). Er starb 566 oder 567. S. Bd. IV S. 660 und Klein, Jakob Baradaus, Leiden 1882.

Theodosius Zygomalas, s. Jeremias II.

Theodotion, ein Übersetzer des N. Testaments, dessen Überlegung Origenes in seine Hexapla (s. d.) und Tetrapla ausgekommen hat, aber hinter der Septuaginta, da sie wesentlich nur Revision derselben war. Nach Irenäus war Theodotion aus Ephesus, nach Epiphanius dagegen aus Pontus und zwar zuerst ein Marcionit, der später zum Judentum abfiel. Hieronymus nennt ihn teils einen Ebioniten, teils einfach homo Judaeus. Jedenfalls muß er dem Christentum der Kirche polemisch gegenübergestanden sein. Wann er lebte, ist ungewiß. Harnack denkt schon an die Zeit Hadrians, wo er dann freilich kein Marcionit gewesen sein könnte. Seine Überetzung des Daniel ist in der Kirche schon früh an die Stelle der Septuaginta getreten und wurde schon von Irenäus benutzt.

Theodosius, einer der Gefolten des Nisanor an Judas Makkabäus, 2 Makk. 14, 19.

Theodosius (ὁ συντετός [Verber] und ὁ τροπεστής [Wechsler]) und **Theodotianer** sind die Namen der Häupter und Anhänger des sog. dynamistischen Monarchianismus, d. i. derjenigen Lehrform des Monarchianismus (s. d.), die die Monarchie (Einheit) Gottes gegen die Unterscheidung einer zweiten Gottheit, der des Logos, zu behaupten suchte, indem sie in Jesus den reinen, nur mit der Kraft des göttlichen Geistes ausgestatteten Menschen sah. Die hauptsächlichsten Quellenberichte vgl. Philosophumena VII, 35 sq.; Epiphanius, h. 54 sq.; Euseb. h. e. V, 28 (das kleine Babylon); Pseudotertull. adv. omnia haer. 28 sq. Der ältere Theodot (ὁ συντετός), ein gelehrter Lederarbeiter, kam um 190 aus Syrien, wo er angeblich in der Verfolgung seinen Glauben verleugnet haben soll, nach Rom und brachte hier jenen oben genannten Monarchianismus auf. Nach dem Bericht der wohl von Hippolyt herrührenden Philosophumena hatte der sonst rechtgläubige Mann hinsichtlich der Person Christi folgende Sonderlehre: Jesus sei ein Mensch gewesen, der, nach dem Ratichluß des Vaters aus der Jungfrau geboren, in seiner

Lebensweise allen Menschen gleich geworden sei; später habe er, als der Frömmste bewährt, bei der Taufe am Jordan den Christus, der in Gestalt einer Taube von oben herabkam, in sich aufgenommen; daher hätten die Wunderkräfte nicht früher in ihm gewirkt, als nachdem der auf ihn herabgekommene Geist, welcher eben der Christus sei, in ihm offenbart worden; als „Gott“ sei er wegen der Herabkunft des Geistes nicht anzusehen (nach einem Teil der Partei des Theodot höchstens erst nach der Auferstehung von den Toten). Außer mit den Mitteln aristotelischer Philosophie suchten Theodot und sein Anhang ihre Lehre zu stützen mit einem Schriftbeweis, den sie auf Grund kritischer Herstellung des Textes der Heiligen Schrift und mit nüchterner grammatisch-logischer Exegese führten; so deuteten und deuteten sie z. B. für sich aus 5 Mos. 18, 15 (προφητην ὡς ἐμὲ, ἐν τῶν αὐτῶν ὁμοιωσῶν, ἐγὼ) mit Deutung auf die Auferstehung — also: der von Gott auferweckte Christus sei nicht Gott, sondern Mensch; Luk. 1, 35 (hier stehe: Geist des Herrn werde auf Maria kommen, nicht aber in sie eingehen). Bischof Viktor (189–199) exkommunizierte den Theodosius wegen der Herabwürdigung Christi zum „bloßen Menschen“ (ψυλὸς ἀνθρώπος). Zur Zeit des Bischofs Zephyrinus (199–217) aber trat der theodotianische Anhang mit dem Versuch eigener Gemeindebildung hervor. Ein zweiter Theodot (τροπεστής = Geldwechsler) und Asklepiodotus waren die Wortführer. Man gewann einen römischen Konfessor Natalius, der sich gegen eine monatliche Besoldung von 170 Denaren zum Bischof machen ließ, bald jedoch, angeblich durch Gesichte und nächtliche Züchtigungen von Engeln bewogen, in den Schoß der Großkirche zurückkehrte. Von dem jüngeren Theodot wird noch eine besondere Spekulation über das Verhältnis von Christus zu Melchisedek berichtet (Epiphanius, h. 55, 8); dieselbe scheint darauf hinausgekommen zu sein, daß Theodot in Melchisedek eine Theophanie, eine Erscheinung des Christus, des ewigen Gottessohnes = Heiliger Geist, in Menschengestalt doletisch erblickte, diese Theophanie als das höhere Vorbild dem geschichtlichen Christus überordnete und so den Versuch machte, von dem bloß Geschichtlichen spekulativ sich zu erheben. Auf diesen Theodot wurde denn auch von Späteren eine gnostisch-monarchianische Sekte der Melchisedekiten (vgl. d. Art.) zurückgeführt, die den Melchisedek für eine Kraft Gottes und für höher als Christus erklärt haben soll. Artemas (oder Artemon), der um die Mitte des 3. Jahrhds. in Rom eine dynamistisch-monarchianische Gemeinschaft um sich sammelte, wollte doch, wie es scheint, nicht zu den Theodotianern gerechnet sein. Daß diese trotz ihrer Behauptung, sie führten die alte bekennnismäßige Lehre (Euseb. h. e. V, 28, 3), in der Kirche keinen Boden fanden, erklärt sich aus ihrem rationalistischen Vorstoß gegen eine für die Christenheit des 2. Jahrhunderts schlechthin feststehende Glaubenswahrheit, die Gottheit Christi. Vgl. die Dogmengeschichten

von Nizsch (§ 23), A. Harnack (Bd. I, Kap. VII, 2, b), Seeberg (§ 16, 1, a. b. c).

Theodotus, Märtyrer, ein Schänkwirt aus Anchra in Galatien, erduldet, weil er die Leiber von 7 in einem Reich erränkten frommen Jungfrauen bestattet, in der diocletianischen Verfolgung im Jahre 303 nach grausamen Martern mit Freuden den Todesreich. Tag: 18 Mai. Vgl. Böhe, Martirol. S. 85 f.

Theodul (Theodor), Name Walliser Bischöfe und Landesheiligen. Der erste war Bischof von Octodurum (Martigny), wohnte 381 dem Konzil von Aquileja bei und gehörte hier zu den Vertretern der Orthodoxie. Als sein Todesjahr gilt 391. Der zweite Theodul war um 515 Bischof von Agaunum (St. Maurice) und pflegt mit dem Kultus der thebaïschen Legion in Verbindung gebracht zu werden. Ein dritter Theodul soll zur Zeit Karls des Großen gelebt und von diesem die Oberherrschaft über das ganze Walliser Land erhalten haben. Obwohl dieser dritte Theodul schon früh mit Grund in das Reich der Sage verwiesen wurde, ist gleichwohl er unter dem Namen St. Jodern der eigentliche Heilige des Walliser Landes, dessen Gedächtnis am 26. August gefeiert wird. Eingehendere Untersuchungen über alle drei hat Gelpke in seiner „Kirchengeschichte der Schweiz“ und in der 1. Auflage der Herzogshen RE. (Bd. 15) veröffentlicht.

Theodulf von Orleans, einflussreicher Theologe und Kirchenfürst des Frankenreiches zur Zeit Karls des Großen, von Geburt ein Gote, wahrscheinlich aus Spanien stammend, ward wegen seiner Geistesgewandtheit und gründlichen Gelehrsamkeit an den Hof Karls berufen, woselbst er bald ein wichtiges Glied der dort blühenden Gelehrtenakademie war. Seit 788 war er von dem Kaiser, dessen Gunst er in hohem Maße besaß, mit der Verwaltung des alten Bistums Orleans sowie der Abteien von St. Fleury und St. Aignan betraut. Er führte sein Amt durchaus im Sinne seines hohen Gönners; eifrig war er bemüht, die tiefgesunkene Sittlichkeit des Volkes und vor allem des Klerus zu heben und in den Klöstern wieder eine strengere Zucht herzustellen. Doch lag ihm alle Einseitigkeit und Engherzigkeit fern; die klassischen Studien hatten eine wahrhaft ästhetische Bildung in ihm gereift, vor allem zeigte er einen sehr regen Kunstsin. Zu Germigny ließ er eine kostbare Basilika nach dem Muster der Aachener bauen; seine Tafel schmückte er mit Aufzügen, die nach seinen Ideen ausgeführt waren; auch ließ er kalligraphisch vollendete Abschriften der Bibel verfertigen und mit Bildern verzieren. Im Jahre 798 übertrug ihm Karl das verantwortungsvolle Amt eines missus dominicus, 2 Jahre später mußte er in Rom in dem Prozeß zwischen Papst Leo und seinen Gegnern mit zu Gericht sitzen; von dort brachte er auch das erzbischöfliche Pallium mit. Nach Alkuins Tod war Th. einer der einflussreichsten theologischen Berater des Kaisers und nach dessen Tode erfreute er sich in demselben Maße der Gunst

Ludwigs des Frommen. Allein am Abend seines Lebens brach eine jähe Katastrophe über ihn herein. Er ward der Teilnahme an der Verschwörung Bernhards von Italien gegen Ludwig angeklagt, gegen Ende 817 gefangen genommen, kurz nach Ostern 818 auf einer Reichsversammlung zu Aachen samt den anderen Angeschuldigten seiner Würden entsetzt und nach Angers in ein Kloster verbannt. Wieviel Schuld Th. wirklich trifft, wird kaum zu entscheiden sein; ein Rätsel bleibt es, warum dieser Mann, der Günstling des Kaisers, der bei einer Umwälzung der bestehenden Verhältnisse weder für sich noch für die Kirche etwas gewinnen konnte, sich in hochverräterische Umtriebe eingelassen haben soll. Da er nun auch selbst niemals seine Schuld eingestanden hat, vielmehr mit größter Entschiedenheit gegen seine Verurteilung als eine formell und materiell ungerechtfertigte protestierte, so haben manche Historiker angenommen, Th. sei einer schlaun angelegten Intrigue zum Opfer gefallen. Allein die Quellenberichte sind so einstimmig in der Verurteilung Theodulfs, daß demgegenüber seine Unschuldsbeteuerungen nicht in Betracht kommen können. Nach einer von dem im 10. Jahrhundert lebenden Mönch Petalbus von St. Mesmin überlieferten Sage soll es ihm gelungen sein, seine Unschuld zu beweisen und sich seine früheren Würden wieder zu erlangen; kurz darauf aber sei er durch Gift aus dem Wege geräumt worden. Allein diese Nachricht ist wenig glaublich; es handelt sich in ihr wohl um eine Art ideeller Rehabilitation des einst so gefeierten Bischofs. Derselbe starb in der Verbannung am 18. September 821.

Vitterarisch zeichnete sich der fein gebildete Theodulf in erster Linie als Dichter aus. Seine Gedichte verleugnen zwar nicht, daß er in Prägung des poetischen Ausdrucks Nachahmer früherer Dichter war, sowohl der Klassiker, wie Ovid und Vergil, als auch des christlichen Prudentius, allein sie bezeugen doch zugleich eine für jene Zeit seltene Originalität der Gedanken. Mit scharfem Blick erkennt und zeichnet Th. die Licht- und Schattenseiten seiner Zeit, mit seiner Fronte geistelt er manche in der Hofgunst sich sonnenden kleinen Geister, ja selbst an die Person des mächtigen Herrschers wagt er sich mit seinen satirischen Einfällen. Wie er sich über alles Hobe und Gebe, wie und wo es erscheint, freut, so tritt er allem Niedrigen mutig entgegen. Unter seinen vielen Gedichten sind hervorzuheben seine Paraenesis ad sacerdotes, die seiner Sendung als missus dominicus entstammende Paraenesis ad iudices, voll lebensvoller Schilderung seiner eigenen z. T. sehr traurigen Reiseindrücke, die Beschreibung eines die 7 freien Künste darstellenden Bildes, sowie 3 aus der Zeit seiner Verbannung stammende Gedichte, welche wunderbare Naturereignisse zum Gegenstand haben. Den klarsten Einblick in Theodulfs Charakter thun wir in seiner Epistelpoesie, die er mit besonderer Vorliebe pflegte. Am interessantesten sind die an Kaiser Karl gerichteten poetischen

Briefe; andere haben die Königin Rutgard, Ludwig den Frommen, Benedikt von Aniane zu Adressaten. Endlich verfaßte Th. auch Epigramme und einzelne lyrische Gedichte, von denen sein schöner Palmsonntagshymnus *Gloria laus et honor tibi sit Rex Christe Redemptor* sich lange in kirchlichem Gebrauch erhalten hat. — Weit weniger hervorragend als Theodulus poetische Werke sind seine Sermonen sowie einzelne theologische Traktate, wie *De ordine baptismi* und *De spiritu sancto* (letzteres eine im Auftrage des Kaisers veranstaltete Sammlung von Beweismaterial zur Entscheidung der Filioque-Frage). Seine Werke gab J. Sirmond heraus, Paris 1646; bei Migne finden sie sich t. 105. Die beste Ausgabe seiner Gedichte bei Dümmler, *Poetae latini aevi Carolini* I.

Theodulus, s. Mus 1.

Theognis, Bischof von Nicäa 320, aus der Schule des Lucian und Dorotheus in Antiochien hervorgegangen, war ein eifriger Anhänger des Arius. Auf dem Konzil zu Nicäa unterschrieb er zwar das Symbol, nicht aber die Verdamnung des Arius und seiner Anhänger, weshalb er drei Monate nach Schluß des Konzils nach Gallien verbannt wurde.

Theognostus, Katakhet in Alexandrien seit 282, aus der Schule des Origenes hervorgegangen, nach Athanasius ein *ὁρθό λόγιος*, nach Photius ein eifriger Eremit, schrieb 7 Bücher Hypothesen, ein 7teiliges dogmatisches Werk, durch welches er in die Entwicklung des christologischen Dogmas eingriff. Nach dem Zeugnis des Photius war seine Lehre im wesentlichen subordinatianisch; das selbe scheint auch aus einzelnen Bemerkungen des Athanasius hervorzugehen, wenn dieser auch andererseits bezeugt, daß er die Formel *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* aus jener Schrift des Th. entlehnt habe. Vgl. Gueride, *De Schola Alexandrina* I. 78; II. 325 ff. und Garnad, *Dogmengesch.* II. Aufl., Bb. II, 688 ff.

Theokratie, d. i. „Gottes Herrschaft“, zuerst von Josephus (contra Apionem II) gebrauchte Bezeichnung für das 2 Mos. 19, 5. 6 begründete, aber schon durch die Patriarchenverheißungen (1 Mos. 12, 3; 17, 6; 35, 11), besonders durch die Weissagung Jakobs vom Szepter Judas (1 Mos. 49, 10) vorbereitete eigenartige Verhältnis, welches Gott im A. T. mit dem Volke Israel eingegangen ist, das seine besondere Verfassungsform fordert, aber auch von keiner ausgeschlossen ist, keinesfalls aber zu dem Schluß berechtigt, Zahve sei Israels „Nationalgott“ gewesen. Von einer neutestamentlichen Theokratie kann man nur in dem Sinne reden, daß man, sie christofratisch fassend, sie als die mit dem Verlöbungsheirath Christi benannte, gegenwärtig im Werden begriffene, aber erst in Zukunft zur Vollkommenheit sich entfaltende Erfüllung der im Alten Bunde schattenhaft vorgedehnten unbedingten Welt Herrschaft Gottes durch Christum über eine neue Menschheit erklärt (Offenb. Joh 21, 1—3). Da demnach die neutestamentliche Theokratie und das Reich Gottes (s. d.) im Neuen Bunde wesentlich identisch

sind, so können wir uns hier auf Darstellung und Entwicklung der alttestamentlichen Theokratie beschränken.

Gott, der als der lebendige Schöpfer naturgemäß der König aller Völker ist, hat sich dem Volke Israel als solchem nicht nur offenbart, er hat zum Endzweck der völligen naturgemäßen einstigen Durchbringung der ganzen Welt mit seiner Herrlichkeit dieses Volk besonders auswählt vor den anderen Völkern und wollte in ihm ein Königtum von Priestern, ein Volk des Eigentums gründen, dessen König er selbst sei. Innerhalb eines bis ins kleinste göttlich geregelten Nationallebens das Volk dem Götzendienste abzubringen, reine Gotteserkenntnis zu erhalten und zu vertiefen, göttliche Grundordnungen, besonders den untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit, Gottesfürcht und Wohlergehen, ihm in Fleisch und Blut übergehen zu lassen, die wunderbare Sünde zu „beschneiden“, das Gewissen anzuregen durch Lohn und Strafe, tiefere Lebensauffassung und höhere seelische Bedürfnisse zu wecken — das waren hierbei die nächsten Absichten Gottes und die Vorbereitung für künftige Vervollkommenung dieses Bundes. Unbeschadet dieser besonderen Bundesbestimmung Israels und der mit heiliger Eifer such bewachten Reinheit des Volkscharakters wurde doch unter gewissen Bedingungen die Aufnahme von Nichtisraeliten gestattet (5 Mos. 23, 7 ff.). Diese Herrschaft Gottes erstreckte sich, ganz wesentlich verschieden von der Herrschaft weltlicher Fürsten bei anderen Völkern, nicht nur auf das Nationale, Bürgerliche und Soziale, sondern auch auf das ganze Gebiet des Leiblichen, und die Beziehungen zur Natur wurden systematisch mit einbezogen, so daß eine Welt im Kleinen zur Darstellung kam, in welcher als oberstes Reichsgrundgesetz nicht menschliche Überinkünfte, ob auch göttlich normiert, sondern ein durchaus göttliches Gesetz, der Dekalog, der Religions- und Staatsgesetz zugleich ist, Geltung hatte. Obwohl nun alles von Gott durch Mose genau geregelt und Israel durch Gelübde in dieses Bundesverhältnis zu Gott getreten war, Jahrhunderte lang die Segnungen dieser Theokratie genießend, so kam doch eine Zeit, wo es trachtete, sich von dieser Herrschaft zu emanzipieren. Indem es einen König nach Art der Weltvölker begehrte (1 Sam. 8, 5), verleugnete es seine eigene theokratische Bestimmung, sich in damals denkbar enger Gemeinschaft mit Gott zum Werkzeug Gottes für die Welt zu bereiten. Denn wenn auch in der Gesetzgebung die Möglichkeit eines weltlichen Königthums vorgesehen war und ein solches von Gläubigen erwartet ward, so war dies doch nur so intendiert, daß der König mit Gottes Willen aus dem Volke hervorgehen und mit demselben zugleich Gott und seinem Gesetze dienen sollte, und zwar lediglich als Stellvertreter Jehovahs in theokratischem Sinne, den sich daher dieser nicht aufstrotzen läßt (Saul), sondern „ersieht“ (1 Sam. 16, 1). Denn nur dieser König (David), der zugleich priesterlich versöhnend und lösend, also mittlerisch zu seinem Volke steht, kann Typus des künftigen sein, der im

Sohnesverhältnis zu Gott stehen und die Theokratie zur Christokratie entwickeln, vertiefen und vollenden wird. Es wird in diesem Königtum nicht nur regiert und äußerlich geschlichtet, sondern innerlich vermittelt. Diese Anschauungen und Fortschritte der davidisch-salomonischen Zeit, seit welcher das verheißene ideale Königtum, seine Lichtstrahlen gleichsam vorauswerfend, nicht mehr von dem geschichtlichen Boden des davidischen gelöst wird, bringt, nachdem sie erst nur in den Herzen der Gerechten emporgesprungen waren, nach zwei Jahrhunderten die Prophetie in pädagogischer Stufenfolge zur Veröffentlichung. Aber trotz des von den Propheten erkannten, vordem vorhandenen und von Gott gewollten, wiewohl immer unvollkommeneren „chemischen Durcheinanders“ des Geistlichen und Natürlichen zeigt uns die Königszeit im besten Falle ein „mechanisches Nebeneinander“, sonst aber radikalen Abfall, bis gegen das Exil hin der Bruch wohl seitens des Volkes, nicht aber seitens des treuen Gottes vollzogen wird. Denn das Gericht über das Bundesvolk hat nicht den Zweck absoluter Vernichtung, sondern relativer Läuterung, da die Zeit noch nicht erfüllt war, wo die alttestamentliche Reichsidee sich auswirkt und durch ihre Erfüllung sich ausgelebt hatte. Es ward durch das Zornesgericht das Königreich Gottes seiner Vollendung, nämlich zum Univerfalreich sich zu erweitern, vielmehr um ein gutes Stück nähergebracht. Der Zerfall der Theokratie bahnte den Gedanken des Universalismus, eines dem alttestamentlichen Königtum teilweise antithetischen Königreichs Gottes, an, aber erst der Tod des Messias-Königs wirkte völlig auflösend in Bezug auf die alttestamentliche Theokratie und gemeinschaftbildend und bundstiftend für das auch von den Propheten ersehnte und in großartigen Bildern gemalte Neue. Er bahnte das „organische Zueinander“ des Geistlichen und Natürlichen, die Verklärung des Natürlichen durch das Christliche, an, wie es im Neuen Bunde als das Wirkliche und Ideale beabsichtigt ist und dereinst vollkommen vorhanden sein wird.

Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bunde hinsichtlich des theokratischen Verhältnisses liegt darin, daß im Alten Bunde das ganze natürliche und nationale Leben auf Grund des geistlichen Prinzips von den die ganze nationale Existenz begründenden Gottesgedanken durchdrungen und beherrscht ist. Im Neuen Bunde dagegen ist das Personleben auf Grund des Prinzips der in Christo Mensch gewordenen Liebe von Gottes Geist durchdrungen und beherrscht, so daß durch das einzelne Subjekt das natürliche Leben, das gesamte Kulturleben gereinigt und geheiligt und so nicht nur der einzelne Mensch, auch nicht ein einzelnes Volk, sondern die Menschheit, soweit sie in Christo ist, in das ursprüngliche gottgewollte Ideal verklärt wird.

Vgl. Lindenmeyer, Das göttliche Reich als Weltreich, Heilbrunn 1876, und die Litt. z. d. Art. „Reich Gottes“. Ferner die Art. „Bund“ 2; „Königtum in Israel“; „Reich Gottes“. Böhmey, Das Reich Gottes in den Psalmen (Neue kirchl. Zeitschrift 1897).

Theotist, Bischof von Caesarea, Freund des Origenes (s. Ab. V, S. 79), Vertreter der milderen Richtung im Novatianischen Streit (s. d.).

Theologen oder **Theologen** hießen die nach Beschluß des 3. Lateranonzils (1179) an Kathedralen und Klöstern zum Unterricht für Kleriker und arme Zöglinge anzustellenden Lehrer. Das 4. Lateranonzil (1215) wie das 5. (1516) wiederholten diese Bestimmung: das erstere sprach dem Theologen das Einkommen eines Kanonikers, das letztere auch Titel und Rang eines solchen zu. Nachdem das Tridentinum auch für die Kollegiatstifter vollreicher Städte die Anstellung von Theologen verordnet, beschränkt die Bulle De salute animarum von 1821 die Thätigkeit der letzteren darauf, daß sie dem Volk an bestimmten Tagen die h. Schrift auslegen.

Theologia deutsch, aus dem Kreise der Gottesfreunde (s. d.) hervorgegangenes Schriftchen, das Luther zuerst aufsand und 1516 teilweise, 1518 seinem ganzen Umfange nach herausgab unter dem Titel: „Eyn deutsch Theologia. Das ist Eyn edles Buchleyn von rechtem verstand, was Adam und Christus sey, und wie Adam yn vns sterben, und Christus ersten soll.“ Auf dieser Ausgabe fußen unmittelbar oder mittelbar alle nachfolgenden, bis Neß in Würzburg eine vollständigere Handschrift aus dem Jahre 1397 unter dem Titel „Der Frankforter“ fand, die 1851 von Dr. Franz Pfeiffer herausgegeben wurde (3. Auflage, Gütersloh 1875). Nach der Vorrede dieser Handschrift ist der Verfasser ein Priester und Kustos im Deutschherrenhause zu Frankfurt a. M., der sich selbst als Gottesfreund bezeichnet und Ende des 14. Jahrhunderts gelebt haben mag. Jedenfalls wird das Schriftchen nach dem Tode Taulers, den es als eine Autorität erwähnt, geschrieben worden sein.

Luther stellte das Buch über alle Bücher nach der Bibel und Augustins Schriften. Später hat Joh. Arndt es sonderlich hoch gestellt. Es atmet auch eine eble und gesunde Mystik. Nur hier und da kommen bedenkliche oder mißverständliche Äußerungen vor. Der von Luther herrührende Titel, der seitdem in allgemeine Aufnahme gekommen ist, will nichts anderes bezeichnen als ein deutsches Buch theologischen Inhalts. Gott ist ihm das Vollkommene, Ungeteilte, im Gegensatz zur Kreatur, dem Inbegriff des geteilten Wessens (1 Kor. 13, 10). Das Wesen der Sünde ist die Züßheit oder Selbstheit. „Es brennt nichts in der Hölle als eigener Wille“ (c. 35 der Pfeifferschen Ausgabe). Gott ist ohne Selbstheit und Züßheit. Er liebt sich auch nicht als sich selbst, sondern als das höchste Gut. Würde Gott ein höheres Gut als sich, er würde dies lieben (c. 43). Bedenklich klingt das Wort: „Alles was da ist, ist gut sofern es ist“ (c. 47). Das wird in dieser Beschränkung selbst auf den bösen Geist angewandt. Der Konsequenz, daß dann auch die Sünde gut sei, entgeht der Verf. dadurch, daß er die Sünde definiert als „anders wollen oder begehren oder lieben denn Gott“. Das Wollen ist aber etwas anderes als das Wesen. Der eigene Wille ist der verbotene

Baum, an dem der Mensch zu Falle kam (c. 10). Der Wille ist dem Menschen anerschaffen, weil er das Wesen des Menschen konstituiert (c. 51). In ihm kommt Gottes Wille, der sein Werk haben muß, zur Wirksamkeit. Der vollkommene Zustand des Menschen ist deshalb die Begehrungslosigkeit, wo der Wille des Menschen eins ist mit dem ewigen Willen, Gott durch ihn wirkt (c. 10. 51). Dieses ist die Nachfolge Christi, durch die man allein zu Gott kommen kann. Auch das Wort „niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ ist von der Nachfolge Christi zu verstehen (c. 52). Die Begehrungslosigkeit involviert auch, daß man in Gott gelassen ist und willig zu leiden. Das ist die rechte Demut und geistliche Armut (c. 35). Wer in Christo ist, dem ist sein anderes Leben lieber als dies und er lebt es nicht um des Lohnes willen (c. 38). Der Weg, zu Gott zu kommen, ist ein dreifacher: der der Reinigung, enthaltend Reue, ganze Reichte und vollkommene Buße; der der Erleuchtung, enthaltend Verzichtnahme der Sünde, Ausübung der Tugend, Willigkeit zu leiden; und der der Vereinerung, enthaltend Herzenreinheit, göttliche Liebe und Betrachtung Gottes (c. 14). Der Christ ist über Gesetz und alle Ordnung, sofern einmal der Geist Gottes ihn treibt, und er andererseits mit seiner Gesetz Erfüllung keinen Lohn sucht (c. 30). Aber falsch ist es, die Freiheit so aufzufassen, als dürfe ein Christ die Gebote Christi wegwerfen. Wiederholt erklärt das Büchlein sich gegen die „freien Geister“. Falsche Freiheit ist eine Schwester der Hoffart (c. 25). Wer mit dem göttlichen Willen sich geeint hat, der ist unbeweglich nach dem inwendigen Menschen (c. 28). Die Unbeweglichkeit und Unempfindlichkeit des äußeren Menschen dagegen wird erst mit dem Tode erreicht (c. 29).

Theologie. 1. Name. Das Wort „Theologie“ (*theologia*) bedeutet Lehre, Rede, Erkenntnis von der Gottheit (so bei Plato, Aristoteles, Plutarch). „Theologen“ heißen im Altertum (so bei Cicero, Plutarch) ältere Dichter, welche eine Theogonie verfaßten (Orpheus, Hesiod) oder Philosophen, welche über das Verhältnis der Gottheit zur Welt nachdachten (Empedokles, Pythagoras, Thales). Die Überschrift der Apokalypse in späteren Handschriften gibt dem Johannes, die Kirchenväter geben dem Gregor von Nazianz diesen Ehrennamen als hervorragenden Verteidiger der Gottheit des Logos, wobei freilich nicht recht einzusehen ist, warum Johannes nicht vielmehr in der Überschrift seines Evangeliums so genannt wird. Dielem Sprachgebrauch entspricht es, wenn noch heute derjenige Abschnitt der Dogmatik, in welchem die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften und von der Trinität abgehandelt wird, in speziellen Sinne die „Theologie“ heißt. So ist das Wort auch noch bei Abälard und Robert Fluss gemeint. Denn jener behandelt in seinen beiden Schriften: *introductio in theologia* und *theologia christiana* die Dreieinigkeitslehre, und das Hauptwerk Roberts

führt den Titel: *sententiarum de theologia s. de trinitate libri VIII*. Den erweiterten Sprachgebrauch aber finden wir bald darauf bei den Scholastikern Alexander Halensis, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, welche ihre großen theologisch-philosophischen Hauptwerke oder „Summen“ *summa universae theologiae* oder bloß *summa theologiae* bezw. *totius theologiae* nannten. Seitdem versteht man unter Theologie die kirchliche Wissenschaft vom Christentum. Abuse aber wird das Wort gebraucht, wenn man etwa von einer Theologie des Koran spricht oder wenn Nägelsbach seine Werke über die religiösen Vorstellungen und Gebräuche des homerischen und nach-homerischen Zeitalters als „homerische“ und „nachhomerische Theologie“ bezeichne.

2. Wesen und Wissenschaftlichkeit der Theologie. Der altlutherischen Dogmatik ist *theologia* schlechthin = *cognitio dei*, Erkenntnis Gottes. Sie wird deshalb als Selbsterkenntnis auch Gott selber und besonders Christo, dem Offenbarer Gottes, zugeschrieben. Gotte und dem Erlöser nach seiner göttlichen Natur eignet eine urbildliche (*ἀρχετυπος*) Theologie; dagegen ist alles Wissen der Kreaturen von Gott nur eine abbildliche, *theologia εἰκωνος*, welche als *theologia viatorum* (Pilgertheologie) die Gotteserkenntnis der Menschen in diesem Leben bezeichnet, während Engel und Selige, welche Gott schauen und ergriffen haben, was sie glaubten, eine *theologia comprehensorum* haben. Die *theologia viatorum* aber zerfällt wieder in die paradiesische vor und die postlapsarische nach dem Sündenfall. Auch dem gefallen Menschen ist ja das Gottesbewußtsein und ein Rest von Gotteserkenntnis als das Abendrot der paradiesischen Uroffenbarung geblieben, das ist die natürliche Theologie, *theologia naturalis* (ein bekanntlich von Ritschl heftig, aber mit Unrecht bekämpfter Begriff), während die *theologia revelata* s. *supernaturalis* die aus der göttlichen Heils Offenbarung geschöpfte Gotteserkenntnis bezeichnet. Um letztere handelt es sich in der theologischen Wissenschaft. Diese aber ist nicht bloß eine verstandesmäßige *cognitio*, sondern eine praktische *sapientia*. Sie hat ihren Zweck nicht im Wissen, sondern soll dem Menschen den Weg zum Heil weisen. „Die Theologie ist eine ausgezeichnete praktische Weisheit (*sapientia eminens practica*), welche aus dem geoffenbarten Worte Gottes alles lehrt, was zum wahren Glauben an Christum zu wissen und zur Heiligkeit des Lebens zu thun notwendig ist für den sündigen Menschen, der die ewige Seligkeit erlangen soll,“ definiert Hollaz. Ja, selbst mit dem Worte „*sapientia*“ schien der alten Dogmatik noch ein zu großer Nachdruck auf das Wissen gelegt zu sein, und sie bezeichnet die Theologie wohl als einen gottgewirkten praktischen *habitus* oder geistlichen Lebensstand des Theologen (*habitus practicus theologicus*, Joh. Gerhard, Quenstedt, Hollaz), eine Ausrüstung

desselben mit wahrer Gotteserkenntnis nicht bloß zwecks Erleuchtung des Verstandes, sondern zwecks Bethätigung derselben im Leben und Wandel zur Bewirkung der eigenen Seligkeit und zur Beförderung des Heiles anderer. Ein „Theolog“ sensu speciali et excellentiori kann nur ein homo renatus sein. Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. So kannte auch die lutherische Orthologie keine theologia irrogenitorum, wenn sie auch nicht leugnet, daß ein Unwiedergeborener richtige theologische Begriffe haben und in Predigt und religiöser Belehrung geistliche Frucht schaffen kann, weil er ja einerseits teil hat an dem vom heil. Geist gewirkten Glaubensverständnis der Gemeinde, anderseits die eigentliche Heilswirkung von dem Worte Gottes und nicht von der wiedergeborenen geistlichen Persönlichkeit des Menschen ausgeht.

Solche Anschauungen unserer Väter über Wesen und Aufgabe der Theologie sind gewiß ein Zeugnis für ihren frommen Sinn und ein Beweis, daß sie nicht jene toten Intellektualisten waren, als welche man sie häufig verlästert. Richtig aber sind sie nicht. Denn sie verwechseln die Theologie selber mit ihrer Grundlage bzw. ihrem Gegenstand. Was sie Theologie nennen, ist im Grunde der christliche Glaube selber und die in ihm beschlossene religiöse Erkenntnis, ohne welche es freilich eine Theologie nicht gäbe, welche aber von dieser erst mit den Mitteln menschlicher Wissenschaft zu bearbeiten ist. Trotz ihrer religiösen Grundlage gehört die Theologie nicht dem spezifisch religiösen Gebiet an und dient nicht unmittelbar der Seligkeit, sondern ihr Ziel ist das wissenschaftliche Verständnis des Christentums, zu dessen Erreichung sie sich der auch sonst auf dem Gebiet der Wissenschaft angewandten Methode bedient.

Die Notwendigkeit einer solchen Wissenschaft vom Christentum gründet einerseits in den praktischen Bedürfnissen der christlichen Kirche. Macht die christliche Religion den Anspruch, die absolute Wahrheit zu sein und alle menschlichen Lebensverhältnisse zu durchdringen, so mußte die Kirche diesen Anspruch gegenüber dem weltlichen Kulturleben begründen und gegenüber dem ihm entgegengesetzten Widerspruch verteidigen. So entstand von selber als erste und älteste theologische Disziplin die Apologetik, und mit ihr verband sich alsbald die Polemik gegen heidnische und jüdische Verderbung des Christentums. Der der Kirche aufgezwungene Kampf gegen die falsche Gnosis kann recht eigentlich als Grund und Veranlassung zur Entstehung einer rechten christlichen Gnosis oder Wissenschaft vom Christentum bezeichnet werden. Aber auch abgesehen von diesen Gegenständen forderte die Fortpflanzung der Kirche nach dem Hingegeben der vom Herrn selber gelehrtten Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler eine herausragende Vorbildung ihrer mit dem Lehrgeschäft beauftragten Diener und damit eine erkenntnistümliche Durcharbeitung der in den gesammelten apostolischen Schriften niedergelegten und zu überliefernden Lehre. — Andererseits ist jene Notwendigkeit aber auch eine innere, in

dem Erkenntnistrieb des Menschen und in dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach einheitlicher Ausgestaltung seines Erkenntnisbegriffes begründet. Wie die übrigen Wissenschaften aus dem Drange des Menschen nach Selbsterkenntnis und geistiger Bemächtigung der ihn umgebenden Welt entstanden sind, so kann auch der Christ nicht umhin, sich erkenntnistümlich von seinem Christenstande und der sich ihm im Glauben erschließenden geistlichen Welt Rechenschaft zu geben. Er muß sich über das eigentümliche Wesen beider im Unterschied von allem rein Natürlichen klar zu werden, die Erkenntnisse, welche sich ihm aus der christlichen Offenbarung erschlossen haben, mit seinem natürlichen Geistesbesitz zu vermitteln und sie in denselben ein- oder vielmehr letzteren unter jene unterzuordnen suchen. Tritt ihm die göttliche Wahrheit in menschlicher Hülle und in geschichtlicher Gestalt entgegen, so unterliegt sie damit auch der alles geschichtliche Sein in ihren Bereich ziehenden wissenschaftlichen Betrachtung, auf die der Menschengeist angelegt ist. Ist aber das Christentum die absolute Wahrheit und die Enthüllung der letzten Prinzipien aller Dinge, so wird gerade seine Erforschung jene einheitliche und lückenlose Weltanschauung gewähren, welche die weltliche Wissenschaft vergeblich sucht, die wohl die Einzelgebiete des Erkennens zu erforschen vermag, es aber in der systematischen Zusammensfassung der Einzelkenntnisse nur zu immer wiederholten, erfolglosen Anläufen bringt, und man hat daher mit Recht bisher der theologischen Fakultät die erste Stelle in der universitas literarum eingeräumt.

Aus dem Gesagten folgt zunächst die Positivität der Theologie. Sie ist eine positive Wissenschaft, wie die Jurisprudenz und die Medizin. Sie hat nicht wie die spekulative Philosophie die Wahrheit auf dem Wege logischen und metaphysischen Denkens erst zu konstruieren, die Prinzipien der Dinge erst zu suchen und aus denselben heraus den gesamten Umfang des Seins vom Standpunkt des denkenden Subjekts aus gleichsam noch einmal begrifflich aufzubauen, sondern die ihr offenbarungsmäßig gegebene Wahrheit darzustellen und zu begründen. Ihr Gegenstand ist das historische Christentum der Bibel. Dieses hat sie zu erforschen, nicht fortzubilden (denn es gibt keine Perfektibilität des Christentums) oder ein Idealbild des Christentums aufzustellen. Der Anspruch des geschichtlichen Christentums der Schrift, die absolute Religion zu sein, ist die Voraussetzung, vor welcher sie ausgeht, im Gegensatz zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft, welche Idee und Begriff der Religion erst festzustellen sucht bzw. die empirisch vorhandenen Religionen und das Christentum als eine unter anderen darstellt.

Daraus folgt weiter ihre Selbständigkeit und Eigenart gegenüber den anderen Wissenschaften, insonderheit der Philosophie. Ein Schleiermacher und Rosenkranz erkannten dieselbe nicht, wenn jener meinte, dieselben Kenntnisse, deren Inbegriff die Theologie sei, hörten

auf, theologische zu sein und fielen eine jede der Wissenschaft anheim, der sie angehörten, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment oder eine zukunftsstimmende Leitung der christlichen Kirche erworben wurden, und dieser die Theologie nicht für eine absolute, sondern für eine gemischte Wissenschaft erklärte, indem das, was in ihr das eigentümlich wissenschaftliche sei, anderen Wissenschaften angehörte. Danach würde die Schriftforschung eigentlich in das Gebiet der Philologie fallen, die Kirchengeschichte der Historie, die Dogmatik der Philosophie, die praktische Theologie der Rhetorik, Didaktik, Ästhetik u. s. w. angehören und alle diese Disziplinen würden nur durch den zufälligen Gebrauch, den der Theologie von ihnen im Kirchendienst macht, äußerlich und nachträglich eine theologische Etikette bekommen. Indes die theologische Schriftklärung deckt sich nicht mit der sprachlichen Erforschung des Schriftbuchs, sondern sie behandelt die Schrift als das, was sie sein will und für den Glauben ist, als das urkundliche Wort Gottes, in welchem wir die Offenbarung Gottes vor uns haben, und die theologische Disziplin der Kirchengeschichte steht in der Entwicklungsgegeschichte der christlichen Kirche, welche sie erfordert und darstellt, eben die Entwicklung des von Christo durch seinen Geist geistigten Glaubensgemeinde und Heilsanstalt. Dieser eigentümliche Geist des christlichen Glaubens, welcher alle theologischen Disziplinen durchdringt, wie die Seele den Leib, verbindet sie zu einer einheitlichen Wissenschaft, prägt ihnen ihren besonderen Charakter auf und unterscheidet sie auf das bestimmteste von den analogen profanen Wissenschaften. Eine wissenschaftliche Behandlung theologischer Materien ist keine Theologie mehr, wenn dieser Geist fehlt, und es war durchaus konsequent und anerkennenswert, daß ein Bender und Wellhausen, nachdem sie endgültig mit ihm gebrochen, aus der theologischen in die philosophische Fakultät übertraten.

Nach dem Gesagten braucht endlich kaum noch bemerkt zu werden, daß Kirchlichkeit eine notwendige Eigenschaft der Theologie ist. Man hat das wohl so ausgedrückt, daß die Theologie das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche sei (Schelling, Pelt, Rosenkranz). Allein das ist mehr eine emblematische, als begriffliche Redeweise. Denn einer moralischen Person, wie es die Kirche ist, kann nur eigentlich Selbstbewußtsein zugeschrieben werden, und das Selbstbewußtsein selber ist niemals ein wissenschaftliches im eigentlichen Sinne des Wortes. Vielmehr wird zu sagen sein, daß die Theologie die Wissenschaft vom Christentum im Sinne der Kirche und für die Kirche sei. Das Christentum ist ja von dem Herrn in Form der Kirche gewollt und gestiftet (vgl. den Art. Christentum). Die Kirche ist seine wesentliche Existenzform auf Erden: diese Thatsache kann und darf die Theologie niemals ignorieren und sich auf individualistischer Grundlage aufbauen wollen oder die Zwedbeziehung ihrer Arbeit auf die Selbsterbauung der Kirche außer Augen

setzen. Auch der wissenschaftliche Theologe ist und bleibt ein Glied der Kirche. Er hat sich deshalb bei seiner wissenschaftlichen Arbeit im Zusammenhang mit ihr zu halten und sich auf den Boden ihres Schriftverständnisses zu stellen. Letzteres wird für ihn den Ausgangspunkt seines Forschens bilden und maßgebend sein müssen, nicht als äußerliches Lehrgeßetz, sondern als die geistige Atmosphäre, in welcher sich sein Glaubensleben bewegt. Nur wenn er erkennt, daß die empirische Kirche, der er angehört, mit ihrer publica doctrina nicht auf der Bahn der Schrift geblieben ist, hat er Recht und Pflicht, sich mit ihr in Widerspruch zu setzen, bezw. sie zu korrigieren. Denn es ist allerdings die Aufgabe der Theologie, reinigend, klärend, fördernd auf die Erkenntnis der Kirche einzuwirken. So wenig das Christentum selber als der Thatbestand der durch Christum dargestellten Gemeinschaft des sündigen Menschen mit Gott perfektibel, fortbildungsbedürftig und fähig ist, so notwendig muß und soll das Verständnis derselben im Laufe der Zeit wachsen und sich vertiefen, und die Theologie ist es, durch welche dieses Wachstum und diese Vertiefung wesentlich mit bedingt ist. Die Schwankungen und partiellen Abweichungen nach rechts und links, durch welche der Prozeß der theologischen Lehrentwicklung hindurch geht, sind so lange keine verwerfliche Häresie, als sie nicht auf prinzipieller Leugnung und Bestreitung des gemeinsamen kirchlichen Glaubensgrundes beruhen (vgl. die Art.: Häresie, Irrlehre, Ketzerei, Lehre, besonders den letzteren Art., Bd. IV, S. 211f.).

Wir dürfen uns nun nicht wundern, daß der Theologie gerade wegen ihrer Positivität und Kirchlichkeit in neuerer Zeit der wissenschaftliche Charakter bestritten wird. Eben das, was sie zur Theologie macht und ihre Selbständigkeit und Eigenart in dem Organismus der menschlichen Wissenschaften begründet und bedingt, der Glaube an den Offenbarungscharakter des Christentums und damit an Wunder und Weissagung und an ein Eingreifen des lebendigen Gottes in den Gang der Dinge, ist der modernen naturalistischen Denkwelt, welche nur eine natürliche „Entwicklung“ kennt, ein Anstoß. Der Theologie eignet keine Voraussetzungslosigkeit. Sie ruht auf Glauben und fordert Glauben. Deshalb kann sie keine Wissenschaft sein. Denn „Voraussetzungslosigkeit“ ist notwendige Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Glauben und Wissen schließen sich gegenseitig aus. Was ich glauben muß, kann ich nicht wissen und was ich weiß, brauche ich nicht zu glauben. Um solchen Einwürfen gegenüber die Wissenschaftlichkeit der Theologie auch vor dem Forum des modernen Evolutionismus zu retten, hat man sie auf den Boden der Empirie beschränken wollen. Sie soll wohl die Wirkungen Gottes, wie sie von dem Menschen erfahren werden und erfahren werden können, erfordern, aber die Versuche aufgeben, „dabinter zu kommen“ und über die himmlischen Dinge selber, von denen jene ausgehen, etwas aus-

sagen zu wollen. Das ist philosophische, auf dem Gebiete der Theologie unberechtigte Metaphysik. Nicht darauf kommt es an, was jene an sich sind, sondern welchen Wert sie für den religiösen Menschen haben, was sie ihm gelten (Nitzsch und seine Schule). Dabei kann man dann die historischen Urkunden des Christentums und seine Geschichte völlig voraussetzungslos nach der auch sonst in der Geschichtswissenschaft gültigen Methode bearbeiten und kritisch auflösen. In Konsequenz solcher Anschauungen hat man denn auch schon die völlige Trennung der von den staatlichen Fakultäten zu bearbeitenden wissenschaftlich-historischen und der etwa auf kirchlichen Seminarien zu treibenden kirchlichen (dogmatischen und praktischen) Theologie verlangt (Bernoulli, Die wissenschaftl. u. d. kirchl. Methode in d. Theol., Freiburg 1897). Solche Vorschläge sind, wie jeder alsbald sieht, keine Rettung der Theologie als Wissenschaft, sondern Preisgabe ihres eigentlichen Wesens und Leugnung ihres eigentlichen Gebietes. Sie hängen zusammen mit der bornierten Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen, exakten Erkenntnis-methode als einer für alle wissenschaftlichen Gebiete allein gültigen, welche ihrerseits wieder auf der Voraussetzung ruht, daß Natur und Geist im wesentlichen eins und dasselbe sind, daß es nur ein rein natürliches, von dem Kausalitätsgegesetz beherrschtes Geschehen, keine Welt des Übersinnlichen und der religiös-sittlichen Freiheit gibt und daß uns die Sinnesorgane eine absolut verlässliche Erkenntnis aller Dinge vermitteln. Solche Voraussetzung ist nicht minder ein „Glauben“, ein unbewiesenes und unbeweisbares Axiom als die Voraussetzung, von welcher die Theologie ausgeht. Was aber den geltend gemachten unveröhnlichen Gegensatz von Glauben und Wissen anlangt, so beruht solche Behauptung auf einem völlig falschen Glaubensbegriff, als ob der christliche Glaube nur ein Meinen und Wähnen auf äußere Autorität hin ohne zureichende Gründe sei und ihm deshalb niemals wirkliche Gewißheit eigen sein könne, während er vielmehr eine in sich gewisse moralische Überzeugung von dem Geglauten ist auf Grund der zwar nicht sinnlichen, aber religiös-sittlichen Erfahrung, die wir gemacht haben. Er ist das eigentümliche Organ der Seele für die Aufnahme der himmlischen Dinge. Wie sich das Licht und die Farben nur dem Gesichtssinn erschließen und die Welt der Töne ein Ohr verlangt, so kann ich auch Gott und die himmlischen Dinge nicht durch den reflektierenden Verstand oder die mir zur Apperzeption der sinnlichen Welt gegebenen Sinnesorgane merken, sondern nur durch die innere Hingabe an seine Einwirkung, welche der Glaube ist. Ebenso aber wie ich die mir durch die Sinne zugeführten Eindrücke und Vorstellungen dann wissenschaftlich bearbeite, ordne, erkläre und zu Begriffen erhebe, ebenso gibt es und muß es eine Wissenschaft geben von der religiös-sittlichen Welt, die sich mir durch den christlichen Glauben erschließt. Das ist die Theologie. Niemals aber kann das theologische Wissen an die Stelle des Glaubens

treten, wie die Scholastik meinte, so daß ich die Objekte der Theologie nicht mehr bloß zu glauben brauchte, weil ich sie mir inzwischen begrifflich klar gemacht habe. Eine solche Anschauung und Auffassung des *credo*, ut intelligam würdigt ebenfalls den Glauben zu einem bloßen Akt des Intellektis herab und wäre dasselbe, als wenn man sagen wollte, der Naturforscher, der sich die wissenschaftlichen Begriffe der Naturdinge angeeignet hat, bedürfte nicht mehr der Beobachtung der Natur durch die Sinne. Es heißt also nicht: glauben oder wissen, sondern glauben und wissen. Der Glaube ermöglicht erst das Wissen, das Wissen aber ersetzt nicht den Glauben, sondern kann höchstens einen klärenden, reinigenden, stärkenden Einfluß auf ihn ausüben, wie die Naturwissenschaft die Naturbeobachtung schärft und reguliert.

3. Die Aufgaben der Theologie sind schon im wesentlichen in dem Art. „Encyclopädie, theologische“ dargelegt, welcher zu vergleichen ist. Ist die Theologie die Wissenschaft vom Christentum als der Religion der Offenbarung im Sinne der Kirche als seiner wesentlichen Existenzform auf Erden, so wird sie zunächst die Offenbarungsgrundlage desselben, wie sie in der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments vorliegt, zu erschaffen haben. Ihre grundlegende Disziplin wird somit die exegetische oder Schrifttheologie sein.

Trotz seiner überweltlichen Entstehung und seines sich gleichbleibenden überweltlichen Charakters aber hat das Christentum seine Geschichte auf Erden gehabt, da es nicht bloß senkformartig wachsen und sich allmählich ausbreiten, sondern auch fauerartig das Völkerverleben durchdringen sollte. Diese geschichtliche Entwidlung der christlichen Kirche und diesen Fortschritt der Aufnahme und Assimilierung des Christentums von seiten der Völkervelt wird ein weiterer Zweig der Christentumswissenschaft, die historische Theologie, darzustellen haben.

Liegt es aber im Wesen des menschlichen Geistes, seinen Erkenntnisbesitz einheitlich zu gestalten und sich alles dessen, was ihn erfüllt und umgibt, erkenntnistmäßig d. h. wissenschaftlich zu bemächtigen, so wird er nicht umhin können, auch den gesamten Heils- und Wahrheitsinhalt des Christentums in den Bereich seiner Erkenntnisthätigkeit zu ziehen, sich denselben reflexionsmäßig zu vergegenwärtigen und als die Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen. So muß es zu einer weiteren, recht eigentlich im Mittelpunkt der Theologie stehenden Disziplin kommen, welche man wegen ihres das Christentums als Wahrheit wissenschaftlich bejahenden Charakters die thetische, wegen ihrer zusammenfassenden, den mannigfachen Inhalt des Christentums nach den in ihm liegenden Prinzipien ordnenden Art die systematische Theologie nennt.

Endlich kommt es darauf an, daß die Kirche sich über die Mittel und Wege klar werde, durch welche ihr eigentümliches Leben erhalten und fortgepflanzt und sie selber „erbaut“ wird. Darüber gibt sie sich Rechenschaft in der ab-

schließenden Disziplin der praktischen Theologie. Wir halten somit an der Vierteilung der Theologie fest und können der in der modernen Zeit beliebten Dreiteilung derselben, bei welcher die exegetische oder Schrifttheologie aufhört, ein besonderer Zweig der theologischen Wissenschaft zu sein, und einfach unter die historische Theologie subsumiert wird, nicht zustimmen. Diese Dreiteilung verwißt die Grenze zwischen der eigentlichen Heilsgeschichte und der Kirchengeschichte, die trotz des allmählichen Überganges jener in diese unzweifelhaft vorhanden ist und anerkannt sein will, und wird der sie von allen anderen historischen Denkmälern des Christentums unterscheidenden Inspiration und Offenbarungsqualität der Schrift nicht gerecht. Nur die Vierteilung entspricht der genuinen protestantischen Auffassung des Christentums, während die Gleichsetzung von Heils- und Kirchengeschichte dem Romanismus eigentümlich ist. — Die Litteratur siehe im Art. Enchyclopädie.

Theologie, exegetische, s. d. vor. Art., ferner „Exegese“, „Hermeneutik“, „Interpretation“, und die mit „Bibel“ und „Heil. Schrift“ zusammenhängenden Art.

Theologie, historische, s. „Theologie“ 3, „Kirchengeschichte“, „Dogmengeschichte“, „Synchysis“.

Theologie, monumentale, s. „Monumentale Theologie“.

Theologie, mystische, s. „Mystik, christliche“.

Theologie, philosophische, s. „Theologie“, „Enchyclopädie“, „Philosophie“, „Religionsphilosophie“.

Theologie, praktische. Die praktische Theologie als eine der exegetischen, historischen und systematischen Theologie gleichwertige integrierende Einzeldisziplin des Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft hat erst eine kurze Geschichte. Bis auf Schleiermacher und K. F. Ritsch wurde sie wesentlich als „Pastoral“ (s. d.) gefaßt. Erst diese beiden Theologen hoben sie hinaus über eine bloße Kunstlehre, etwa der Predigt und Katechese oder eine Anweisung des Pastors zur rechten Föhrung seines Amtes (Standesmoral), wiesen ihr das Gebiet des kirchlichen Handelns (Schleiermacher, Kirchenleitung als ihren eigentlichen Gegenstand zu und bahnten eine systematische und prinzipielle Behandlung desselben an (Schleiermacher, kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin 1811; Die praktische Theologie, Vorlesungen, 1850 herausgegeben von Neudach; K. F. Ritsch in seinem Programm: observationes ad theologiam practicam felicibus excolendam 1831, dem er seit 1847 seine 1859 bis 1868 in 2. Auflage erschienene „Praktische Theologie“, 3 Bände, folgen ließ). Seitdem ist die encyclopädische Stellung der praktischen Theologie im Organismus der Theologie vielfach erörtert und sie selber in mehr oder weniger umfangreichen Werken dargestellt, bis jetzt aber weder über das Subjekt des kirchlichen Handelns (ob die Kirche oder das kirchliche Amt oder die Einzelgemeinde oder die

theologische Persönlichkeit; ob die Kirche als Gemeinde der Gläubigen oder als Heilsanstalt oder als die empirische kirchliche Gemeinschaft), noch über die Ableitung der Hauptformen kirchlicher Thätigkeit aus dem zu Grunde gelegten Prinzip bezw. über Umfang und Einteilung der praktischen Theologie irgend welche allgemeinere Übereinstimmung erzielt. Wir stehen noch in der Periode des Suchens, und mit Ritsch bekennt auch noch von Bezziowitz, daß es die Aufgabe ist, sich allenthalben den Suchenden beizugesellen und, was man gefunden, zum allgemeinen Besitz beizutragen, während Aehelis meint, daß wir über die Lateranbeschlüsse von 1179 und 1215 (Anstellung eines Professors an jeder Metropolitankirche zur Unterweisung der Kleriker in den Dingen, quae proprie ad curam animarum spectare noscuntur) noch nicht weit hinausgekommen seien.

Nach Schleiermacher hat die praktische Theologie die Verfahrungsweise für die Kirchenleitung festzustellen und eine Theorie derselben zu geben. Die Kirchenleitung aber besteht in Kirchendienst und Kirchenregiment, sofern entweder die Einzelgemeinde bezw. der einzelne in ihr oder die Kirche das Objekt der Leitung ist. Der Kirchendienst ist teils erbauend (Kultus und Predigt in Bezug auf die Gesamtgemeinde; Katechese und Seelsorge in Bezug auf die einzelnen), teils regierend (Disziplin, Sittenbildung). Das Kirchenregiment ist teils ein gebundenes, soweit es von den autoritativen Personen, teils ein freies, soweit es von den Theologen als akademischen Lehrern oder Schriftstellern geübt wird. — An diese Aufstellungen knüpft Ritsch zunächst in seinem erwähnten Programm an, teils berichtend, teils weiterbauend, letzteres vor allem darin, daß er die Kirche nicht als Objekt, sondern als aktuelles Subjekt alles kirchlichen Handelns faßt, aus dem konkreten Begriff derselben nicht bloß den allgemeinen Gegenstand von Leitenden und Geleiteten, sondern auch das kirchliche Amt und die amtliche Thätigkeit ableitet und unter den amtlichen Thätigkeiten die begründenden bezw. erbauenden und die ordnenden unterscheidet. Sein großes, als Gesamtleistung bis heute noch nicht übertroffenes Werk über die praktische Theologie, das freilich den Lutheraner durch die ausgesprochene Unionstendenz verstimmt, gibt dann im 1. Bd. die allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens oder der kirchlichen Ausübung des Christentums, während die beiden übrigen das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehre behandeln: Bd. 2, Abt. 1 den mit Recht vorangestellten Dienst am Wort (Homiletik, Katechetik, so die Reihenfolge), Abt. 2 den evangelischen Wortedienst und seine Handlungen der Kommunion, Initiation und Benediktion (also Liturgik), Bd. 3 die Seelenpflege (Poiment) und die Lehre von der Kirchenordnung (Inhalt, Handhabung, Verfassungsprinzip). — Der von Krauß über Gebühr gepriesene Schweizer Begriff und Einteilung der praktischen Theologie, Leipzig 1836; eine Einleitung

zu seinem Lehrbuch der „Homiletik der ev.-protest. Kirche“, Leipzig 1848) geht auf die Schleiermachersche Untertheilung von Kirchendienst und Kirchenregiment zurück, stellt aber ebenso wie Moll (System der praktischen Theologie, 1853) die Verfassungslehre dem Amtsdienst als Begründung voran und bestimmt die praktische Theologie als Theorie 1. der konstituierenden, 2. der klerikalischen Thätigkeit (Kult, Seelsorge, Katechese), in welcher letzteren der Kirchendienst theils gebunden, theils frei ist, während *Marheineke* (in seinem spekulativen Entwurf der praktischen Theologie, 1837) die praktische Theologie als die Lehre von der vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Explication des Begriffs der Kirche (Kirche überhaupt, evangelische Konfessionskirche, Einzelgemeinde) faßt und als ihren Zweck ansieht, dem evangelischen Geistlichen die ihm obliegenden Funktionen begreiflich zu machen. Auch *Ehrenfeuchter* in seiner „Praktischen Theologie“, von der nur der 1. Bd. 1859 erschienen ist, lehnt sich an Schleiermacher an und teilt das kirchliche Handeln in verbreitendes (Mission), darstellendes (Katechetik (?), Liturgik, Homiletik), erhaltendes (Seelsorge, Kirchenpolitik). Wir übergehen die wissenschaftlich weniger ins Gewicht fallenden Werke von *Otto* (Evangelische praktische Theologie, 2 Bde. 1869/70), der mit *Nitzsch* die erbauenden und ordnenden Thätigkeiten unterscheidet, und von *Dosterzee* (Praktische Theologie, 2 Bde. 1878/79), der die praktische Theologie als Wissenschaft von der Thätigkeit des Hirten und Lehrers der christlichen Gemeinde faßt, um den bedeutamen systematischen Versuch von *Bezschawig* (System der praktischen Theologie, 3 Abt. 1876. 1878; vgl. seine „Einleitung in die praktische Theologie“ in *Böcklers* Handbuch der theologischen Wissenschaften) kurz zu charakterisieren. Ihm ist die praktische Theologie die Theorie der der Kirche als solcher (d. i. der Gemeinde der Gläubigen) zu ihrer Verwirklichung in der Welt und zur Vollendung des Reiches Gottes notwendigen Thätigkeiten. Ihr System besteht ihm 1. in der Prinzipienlehre; 2. in dem eigentlichen „System“ oder der Wesens- und Naturlehre der der gläubigen Gemeinde wesentlichen Funktionen. Diese hat letztere alleseitig zu fundamentieren. In ihr behandelt er: Begriff der Kirche und des Reiches Gottes; die Kirche als Subjekt des kirchlichen Handelns; gemeindliche Aktualität und göttliche Kausalität des letzteren (sakrifizielles, sakramentales Handeln); Gemeinde und Amt; konfessionelle Grundformen der Ausprägung der Kirche in der Welt; Kulturwirkung der Kirche; Ausprägung derselben in Raum und Zeit (Kirchenbau und Kirchenjahr); prinzipielle Ableitung und Reihenfolge der Hauptformen kirchlicher Selbstthätigkeit aus der Gemeinde der Gläubigen oder der Idee der Kirche. Diese letzteren selber stellen dann das „System“ dar. Es sind ihrer fünf und nicht mehr. In ihnen vollzieht sich der Lebensprozeß der gläubigen Gemeinde, der in dem Kultus als gemeinsamer, weltabgeschlossener Feier und Genuß

ihrer in Heilsgenuß und Bethätigung der Gottesgemeinschaft bestehenden Selbstlebens seinen zentralen Höhepunkt hat. Zu der Kommunionhöhe des Kultus hinauf führen Mission und Katechumenat entsprechend der Berufung und Erleuchtung in der Heilsordnung. In der Seelsorge begleitet dann die Kirche ihre kommunikationsfähigen Glieder in die Weltverhältnisse der einzelnen hinein, um dieselben bewährend und heilend auf der Höhe des im Kultus sich darstellenden Heils- und Gemeindelbens zu erhalten, und stellt sich endlich in der verfassenden Wesensfunktion als eine eigentümliche auf dem Bekenntnis ruhende Sozialität dar gegenüber den menschlich-natürlichen Gemeinschaften, die vollendete Erreichung des Reiches Gottes auf Erden vorbereitend. Demnach umfaßt das System der praktischen Theologie a) Keryktik oder Missionslehre; b) Katechumenat; c) Kultus der Kommunionsgemeinde; d) Poimenik; e) Kybernetik. Eine allgemeine Disziplin der Liturgik, welche nur das Formärhere als Gleiche innerlich verschiedener kirchlicher Handlungen darzustellen hätte, ist nicht aufzustellen. Taufe und Konfirmation gehören zum Katechumenat; Kommunion und Ordination zum Kultus; Beichte, Trauung, Begräbnis zur Seelsorge. Ebenso gehören die Katechetik als Theorie der Katechese und die Homiletik als Theorie der Predigt nicht zum System der praktischen Theologie, da sie bloße Kunstlehren sind, sondern sind als Anhang zu behandeln. — Den lutherischen Standpunkt dieses Werkes teilt die „Praktische Theologie“ von *Lh. Harnack*, 2 Bde., 4 Tle., Erlangen 1877/78. Er definiert die praktische Theologie als Theorie der Selbsterbauung der Kirche, welche sich als Heilsgemeinde in Kultus und Seelsorge, als Heilsanstalt in Mission und Katechese, als irdisch organisirten Verband in der Kirchenverfassung darstellt. Die einzelnen Teile sind in der Ausführung ungleich. Auch bei ihm fehlt eine Liturgik als allgemeine Disziplin. — Den bedeutamen Versuch v. *Bezschawig* hat *Kleinert* (Zur praktischen Theologie, Studien und Kritiken 1880, S. 273 ff.) ausführlich kritisiert und dabei einen eigenen Aufsatz der praktischen Theologie gegeben. Er wendet sich besonders dagegen, daß das Subjekt des kirchlichen Handelns die personifiziert gedachte Gemeinde der Gläubigen sein soll, und findet die von v. *Bezschawig* dem Kultus gegebene zentrale Stellung zu ästhetisierend. Das handelnde Subjekt sei vielmehr das erscheinende konkrete Kirchenganze als Gemeinde bzw. Landeskirche. Ihm ist die praktische Theologie angewandte Ethik, Anwendung der reinen Ethik auf das Subjekt der empirischen Kirchengestalt, um die Verfahrungsweisen festzustellen, durch welche die gegebene Kirche ihrer Idee gemäß zu bewahren und fortzubilden sein wird. Das erste Gebiet des ethischen Handelns der empirischen Kirche ist der Kultus, das zweite die Pädagogik (Unterricht, Seelsorge, Disziplin, innere Mission umfassend),

das dritte die Kirchenordnung, das vierte die Wissenschaftspflege. Die Mission gehört nicht in die praktische Theologie, sondern ist Gegenstand einer besonderen Wissenschaft. — Von reformierten Grundrissen aus hat Alfred Krauß in seinem „Lehrbuch d. prakt. Theol.“, 2 Bde., Freiburg 1890/93 (Bd. 2 nach dem Tode des Verf. von H. Holzmann herausgegeben) unsere Disziplin bearbeitet im Anschluß an Schleiermacher und Schweizer. Sie ist ihm aber wesentlich nur Theorie vom Kirchengdienst und zwar wie er vom Pfarrer geübt wird, dessen Amt sich in Liturgie und Predigt, Jugendunterricht und Seelsorge zusammenschließt. In dem ersten Paar bewährt sich die empirische Kirche als Heilsgemeinschaft, im letzten als Heilsanstalt; demnach umfaßt die praktische Theologie die vier Disziplinen: Liturgik, Homiletik, Katechetik und Pastoraltheorie. — Eine wissenschaftlich tüchtige, wiewohl dem lutherischen Standpunkt vielfach nicht gerecht werdende und in der Einteilung verfehlte Leistung ist die Darstellung der praktischen Theologie von E. Ch. Aelchis (in seinem ausf. Lehrb. d. prakt. Theol., Freiburg 1890/91 2. Aufl., Leipzig 1898, und sein „Grundriß“, ebenda 2. Aufl. 1896). Mit nach ihm die praktische Theologie die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer Selbsterbauung, so hat der 1. Teil die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern darzustellen. Bei der Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche legt er die Eigenschaften derselben, nämlich Heiligkeit, Einheitlichkeit, Allgemeinheit und deren Bethätigung an der werdenden, der gewordenen Gemeinde und dem Einzelnen der Einteilung zu Grunde. Danach bildet die Selbstbethätigung der Kirche kraft ihrer Heiligkeit den 2. Teil seines Werkes, der die Katechetik, Homiletik und Poimenik umfaßt. Ihre Einheitlichkeit bewährt sich in den festen Formen des Kultus (3. Teil, Liturgik), ihre Heiligkeit und Einheitlichkeit betheätigt sich im öffentlichen Gemeindegottesdienst (4. Teil). Teil 5 behandelt die freien Vereinigungen im Interesse der Heiligkeit innere Mission), der Einheitlichkeit (Gustav Adolfs-Verein, Evangelischer Bund (!), der Allgemeinheit (Helden- und Judenmission). Der letzte Teil enthält die Lehre vom Kirchenregiment oder die Kybernetik. Anders die 2. Aufl. des „Lehrbuchs“. Hier wird die Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche (mit den Unterabteilungen: Liturgik und Theorie des Gemeindegottesdienstes) vorangestellt. Sodann: Bethätigung der Heiligkeit a) durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft (Domestik, Katechetik, Poimenik, b) durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Poimenik (innere Mission; Gustav Adolfs-Verein). Die Vergleichung zeigt die Willkürlichkeit der Subfunktion des einzelnen unter die Rubriken: Einheitlichkeit, Heiligkeit und Allgemeinheit der Kirche. — Eine sogenannte „Dialektik“ d. h. Lehre von der inneren Mission hatte auch schon das Bädler'sche Handbuch der theologischen Wissenschaften als

eine besondere Disziplin neben der Poimenik in das System der praktischen Theologie eingefügt. — Praktisch brauchbar und lutherisch gesund mit umfassendem Literaturverzeichnis ist der „Grundriß der praktischen Theologie“ von Knoke, Göttingen, 4. Aufl. 1896. Ohne ein „System“ der praktischen Theologie, das bisher mißglückt sei, aufstellen zu wollen, behandelt der Grundriß nach einem vorbereitenden Buche über die Kirche und ihre Ämter in 3 Hauptteilen die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sich selbst begründet (Lehre von der Mission und vom Katechumenat), sich selbst erbaut (Lehre vom Kultus und von der Predigt), sich selbst leitet (Lehre von der Seelsorge und von der Kirchenregierung). — Die bei Reuther und Reichard in Berlin erscheinende Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie enthält 1. eine Homiletik (Hering), 2. Liturgik einschließlich der kirchlichen Kunst (Riettschel), 3. Katechetik oder Lehre von der kirchlichen Erziehung (Sachße), 4. Lehre von der Seelsorge (Rößlin), 5. Lehre von der inneren Mission (Wurster), 6. Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts (Röhler). — Schließlich erwähnen wir noch den eigenartigen, bis jetzt ohne Nachfolge gebliebenen Versuch von Hofmanns (in seinen von Bestmann herausgegebenen Vorlesungen über die theologische Enzyklopädie, Nordlingen 1879), Wesen und Aufgabe der praktischen Theologie zu bestimmen. Nach ihm handelt es sich in der vorliegenden Disziplin nicht um die Selbstbethätigung der Kirche, sondern um die Bethätigung der theologischen Erkenntnis. Sie hat es mit der Thätigkeit des Theologen als Gemeindegliedes und als Amtsinhabers an der Kirche und auf die Kirche zu thun und eine Theorie dieser zu geben. Nur eine kirchliche Thätigkeit, welche theologische Bildung erfordert, gehört in die praktische Theologie. Als Gemeindeglied hat der Theologe die gelehrte Vertretung (Apologetik und Polemik) und die gelehrte Beratung der Kirche (Buleutik) zu üben. Als Amtsinhaber ist er in dreifacher Hinsicht thätig, 1. in der Verwaltung der Gemeinde als gewordener (Gottesdienst, Absolution, Exkommunikation, Segnung), als werdender (Taufe, Unterricht, Konfirmation) und als Bestandtheil der Kirche bezw. als Ganzen (Gemeindevertretung, Pflege der freien Einzelthätigkeit), 2. in der Verwaltung der Kirche (Herstellung und Handhabung der Verfassung: Gemeinschaft mit zusammengehörigen Kirchen; Verhältnis zu anderen Konfessionskirchen, zum Staat, zur außerchristlichen Welt), 3. in der Vorbildung der Theologen. — Vgl. übrigens „Theologie“ und die in dem Text genannten Einzeldisziplinen behandeln im Artt. — Literatur außer der angeführten bei Knoke a. a. O.

Theologie, systematische. Die systematische oder theoretische Theologie, welche sich auf der exegetischen und historischen erbaut, das von diesen Disziplinen Erarbeitete zusammenfaßt und ordnet und die Prinzipien der praktischen Theologie

feststellt, somit im Mittelpunkt des Organismus der theologischen Wissenschaft steht, hat zur Aufgäbe, die christliche Wahrheit nach ihrem gesamten Umfang und Inhalt als objektive Wahrheit und subjektive Überzeugung des Systematikers darzustellen und zwar in geordneter, das Einzelne aus den zu Grunde liegenden Prinzipien ableitender und methodisch gruppierender Weise, wie denn die christliche Wahrheit in sich selber ein geordnetes System bildet. Im Unterschiede von der uninteressierten historischen Darstellung des christlichen Lehrganges oder einzelner Stücke desselben ist der systematische Theologie als solcher wesentlich, daß ihre Darstellung von der Überzeugung des Systematikers getragen, der dargestellte Lehrstoff durch die Subjektivität desselben hindurchgegangen, von ihm befaßt (daher „theitische“ Theologie) und eigentümlich reproduziert sein muß. Die Funktionen des theologischen Systematikers sind demnach zu entwickeln und beweisen, und ist in dem Art. „Schriftbeweis“ über das systematische Beweisverfahren überhaupt das Nötige gesagt. Mehr als die anderen theologischen Disziplinen bildet die systematische Theologie ein einheitliches Ganzes, das als „christliche Lehrwissenschaft“ bezeichnet werden kann (Kähler, von Hofmann, von Frank). Die gesonderte Behandlung in den Lehrfächern der Apologetik, Polemik, Dogmatik und Ethik, in welche man sie herkömmlich zerlegt, hat keine prinzipielle, sondern nur methodische Bedeutung im Interesse übersichtlicher Darstellung. Denn Apologetik und Polemik bilden so wenig zusammen allein die philologisch-systematische Theologie (Schleiermacher), daß sie nur eine Erweiterung des apologetischen Beweises sind, den die Dogmatik für die Wahrheit des Christentums bezw. der Konfessionskirche gegenüber den Angriffen der weltlichen Wissenschaft bezw. der übrigen Konfessionen zu geben hat. Selbst die Ethik ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine selbständige Parallelwissenschaft zur Dogmatik (so auch der Art. „Ethik“), sondern nur ein verelbständigter und erweiterter Ausschnitt aus der Dogmatik, eine Erweiterung des Lokus von der Heiligung oder Erneuerung, der an Hypertrophie leiden würde, wollte man ihn im dogmatischen System mit der Ausführlichkeit darstellen, welche erforderlich ist, wenn man den ganzen Umfang der Beziehungen und Verhältnisse berücksichtigt, in welchen sich der Christenglaube im Leben und Verhalten erweisen muß. Darum gibt man in der Dogmatik nur die prinzipiellen Grundlinien und führt das Einzelne in einer besonderen Disziplin aus, welche so einen freieren Spielraum hat, die christliche Weltanschauung des Glaubens in Bezug auf den ganzen Umkreis der natürlichen Dinge zur Darstellung zu bringen. Vgl. die Artt. Apologetik, Polemik, Dogmatik, Ethik.

Theologische Tugenden, s. Tugend.

Theonas, Bischof von Marmarica in Cyrenaica, war neben Secundus von Ptolemais der entschiedenste und unnachgiebigste Parteigänger des Arius auf dem Nicänum. Er wurde ab-

gesetzt und verbannt, später nach Philostorgius durch Konstantin zurückgerufen, ohne jedoch in der Folgezeit weiter hervorzutreten.

Theopaschiten hießen die Anhänger der Formeln, in denen von einem Leiden, Gekreuzigtwerden und Sterben Gottes die Rede war, Formeln, deren sich schon Cyrill (s. d.) bedient hatte und die auch mit dem Chalcedonense, obwohl dies, schon um dem Eutychianismus (s. Eutyches) keine Stütze zu geben, über sie geschwiegen hatte, wohl vereinbar waren, da sie auf einer Linie standen mit dem in Chalcedon sanktionierten *θεοτοκος*. Trotzdem fanden sie begreiflicherweise mehr auf monophysitischer als orthodoxer Seite Eingang, und als um 471 Petrus Fullo (s. d.), damals zum erstenmal Patriarch von Antiochien, in monophysitischem Interesse den Satz: Gott ist gekreuzigt (*θεος ἡ σαρωατὴς δι' ἡμᾶς*) dem Trishagion (s. d.) beifügte, wurde dies zwar auch von vielen Katholiken als Unterscheidungszeichen gegen den Nestorianismus gebilligt, vor allem aber griffen nach dem Genotikon (s. d.) des Kaisers Zeno die Vertreter der Union diese Formel mit Begierde auf. Kaiser Anastasius, monophysitisch gesinnt, versuchte ihre Aufnahme in die Liturgie, aber eben dies rief nun bei den Anhängern des Chalcedonense in Konstantinopel einen so heftigen Widerspruch hervor, daß der angebliche Urheber dieses Zusatzes zum Trishagion, ein syrischer Mönch, von den fanatisierten Massen ermordet wurde (515).

In ein neues Stadium trat der Theopaschitismus im Jahre 519 dadurch, daß städtische Mönche, die gute Chalcedonenser waren, darunter auch Leontius von Byzanz (s. Loofs Leontius v. B. gegen d. betr. Art. dieses Lexikons), den Satz vertraten: Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden, und als man ihnen widersprach, sich nicht nur bei dem Patriarchen von Konstantinopel, Johannes, sondern auch bei den Geliebten des Papstes Hormisdas beklagten, die damals gerade die Beendigung des Schisma in Konstantinopel erreichten (s. Monophysitismus Bd. IV S. 660 a ff.). Die letzteren wiesen sie jedoch ab, weil ihre Formel zweifellos mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimme und deshalb auch niemals auf Synoden von den Vätern angenommen und eingeführt worden sei; dagegen trat für sie nicht bloß der Mönch Johannes Magentius ein, der ihre Sache mit viel Geschick und Gelehrsamkeit führte, sondern auch der bei dem Kaiser viel vermägende *magister militum* Vitalian, durch dessen energische Verwendung für die chalcedonensische Partei der Kaiser Anastasius überhaupt erst zu einem Entgegenkommen gegen Rom veranlaßt worden war. Es kam zu mündlichen Verhandlungen in Konstantinopel, die aber an der Hartnäckigkeit der römischen Legaten scheiterten, für die es über das Chalcedonense und den Brief Leos an Flavian hinaus keine christologische Formel mehr gab. Nun reisten die Stychen zu Hormisdas selbst, um seine Entscheidung einzuholen, die auch der Kaiser Justin und sein Neffe Justinian dringend wünschten, da sie von dieser neuen Formel,

obwohl sie sachlich nichts Neues enthielt, eine Beeinträchtigung des kirchlichen Friedens befürchteten. Allein auch ihre Bemühungen waren vergeblich. Nornisbas theilte eine Entscheidung gegen die Mönche wegen ihrer Übereinstimmung mit dem Chalcedonense und für sie wegen der Stellungnahme seiner Legaten; so verlegte er sich aufs Verziehen, entließ sie auch nach 14-monatigem Aufenthalt in Rom ohne Antwort und half sich 521 dem Kaiser gegenüber mit der gewundenen Erklärung, daß die Lehre von Christo früher so genau bestimmt und allen Irrthümern so vollständig vorgebaut worden sei, daß jeder Zusatz unnütz sei; man müßte denn lieber zweifeln als glauben wollen und entweder mehrere Götter einführen oder das Leiden dem Wesen der Dreieinigkeit beilegen. Auch er bestruft sich auf die Synodalbeschlüsse und das Schreiben Leos, und statt eine klare Entscheidung zu geben, thut er, als sei schon alles entschieden. Kein Wunder, daß diese Antwort in Konstantinopel große Entrüstung hervorrief. Die syrischen Mönche aber mit Valentinian fanden Unterstützung bei den damals in Sardinien lebenden Afrikanern Fulgentius von Rupe (s. d.) und Fulgentius Ferrandus (s. d.) und dem römischen Abte Dionysius Exiguus (s. d.), der ihnen bezeugte, daß ihr Lehrsatz das Gegenstück von den Irrthümern des Sabellius und Nestorius sei.

Auch in Konstantinopel wurde man ihrer Formel günstig, zumal als Kaiser Justinian in ihr ein Mittel zur Gewinnung der Severianer (s. Severus Bd. VI, S. 224a) erblickte und deshalb ihre Anerkennung forderte. 533 fand zu diesem Zweck ein Religionsgespräch mit ihnen in Konstantinopel statt. 534 ließ der Kaiser den Zusatz in das Glaubensbekenntnis aufnehmen, das er an Papst Johann II. nach Rom sandte, und dieser bestätigte es vollauf. Er hatte sogar viel Lobprüche für den Eifer des Kaisers um den wahren Glauben und ließ die mit Rom stets verbundenen Klostermönche von Studion (s. d.), die ihre nestorianisch gefärbte Christologie nicht auch dem herrschenden monophysitischen Zuge anpassen wollten, der Exkommunikation verfallen. Auch Agapet I. erneuerte den Kirchenbann gegen sie und erklärte das Glaubensbekenntnis des Kaisers dem Lehrbegriff der römischen Kirche entsprechend. Auf dem 5. öumenischen Konzil aber (553) wurde, wenn auch nicht die Aufnahme des Zusatzes vom gefreuzigten Gott in das Trisagion, was gar nicht gefordert war, so doch dieser selbst in einem eigenen Kanon genehmigt und alle Andersdenkenden anathematisiert. Trotzdem blieb an dem Namen Theopaschiten ein häretischer Makel und das Trullanum von 680 hat wenigstens die Einfügung jener Formel in das Trisagion ausdrücklich verworfen.

Theophanes. — 1. von Byzanz, ein Historiker, der wahrscheinlich gegen Ende des 6. Jahrhunderts in Konstantinopel lebte, eine Geschichte des von 567—573 mit den Persern geführten Krieges schrieb und nach Angaben des Photius auch die Regierungszeit des Kaisers

Justinian behandelt haben soll. — 2. byzantinischer Chronograph, um 758 in Konstantinopel geboren, gegen seine asetische Neigung von Kaiser Leo IV. in den Staatsdienst gezogen und zur Ehe genötigt, ward unter der Kaiserin Irene Mönch und erbaute bald darauf in Klein-Asien ein Kloster, dessen Abt er ward. Auf dem Konzil von Nicäa 787 trat er als eifriger Verfechter des Bilderdienstes auf. Unter dem Bildervertümer Leo V., dem Armenier sollte er 813 Widerstand leisten, allein er weigerte sich, weshalb er ins Gefängnis geworfen und 2 Jahre darauf nach Samothrake verbannt wurde, wo er nach kurzer Zeit starb (817). Wegen seiner Standhaftigkeit ward er als Konfessor in das griechische Heiligenregister aufgenommen. Ih. verfaßte eine Chronographie, welche in annalistischer Ordnung kirchliche und weltliche Ereignisse vom Regierungsantritt Diocletians bis zum ersten Jahr Leos des Armeniers, also von 284 bis 813, erzählt. Ist auch der Stil ungeschön und die Chronologie oft fehlerhaft, so ist die Chronographie doch eine wichtige Quelle, namentlich für die Geschichte des Bilderstreites. Beste Ausgabe derselben, in Verbindung mit einer alten Biographie des Verfassers, von Classen, Bonn 1839, 2 Bde. — 3. Karamus (Töpfer), Erzbischof von Taormina (Sizilien) in der ersten Hälfte des 11. Jahrh. Von ihm existieren 62 Homilien über sonntägliche Evangelien, einfach und dem Text nachgehend, aber in Marien- und Bilderdienst wie in allegorischer Exegese Kinder ihrer Zeit (herausg. von Fr. Scorsius, Bar. 1644, mit latein. Uebersetzung und Noten) und zwei Reden über das Kreuz Christi (bei Gretzer, De cruce, Ingolst. 1600). — 4. von Nicäa, Bruder des Theodor Graptus (s. d.), dessen Martyrium er theilte, 845 Erzbischof von Nicäa.

Theophania, s. Theophano.

Theophanie. *Θεοφανεία*, im altchristlichen Sprachgebrauch meist = *ἐπιφάνεια*, bezeichnet im engsten Sinne die gnadenreiche Erscheinung Gottes in Christo. Im weiteren Sinne bezeichnet Theophanie jede für menschliche Sinne irgendwie ersichtbare Manifestation Gottes. Dazzu gehören die mancherlei Traumerscheinungen, teilweise wohl auch der „Engel des Herrn“ (s. d.) im A. T. Die eigentliche Gottesmajestät bleibt verhüllt, z. B. durch eine Wolke; nur Moses darf in unmittelbarem Verkehr mit Gott reden. Ein Schauplatz vieler Theophanien ist die Stifthsütte. Äußere Anzeichen sind Sturm, Erdbeben, Feuer, sanftes Säuseln. Eine prophetische Theophanie kommt besonders bei den Inauguralvisionen Jes. 6 und Ez. 1 vor. In dem alten Deborahlied Richt. 5 denkt man sich Jaghe im Gewittersurm, vgl. B. 4. 5. Göttliches Erscheinen und Einsprechen in einer gewissen vertraulichen Art gilt hauptsächlich für die Patriarchenzeit, vgl. Gen. 18.

Theophano (Theophania), Gemahlin Kaiser Ottos II. und Mutter Ottos III., eine geborene griechische Prinzessin, starb am 15. Juni 991 zu Nimwegen und wurde in Köln beigesetzt. Als Vormünderin Ottos III. regierte sie sieben

Jahre lang mit bestem Willen und großer Thatkraft Deutschland und Italien. Bewundernswert ist es, wie sie in dem ihr fremden Deutschland liebevoll aufging. Gleichwohl erfuhr sie manchen Unbath, und es wurde ihr schwer gemacht, die Kaiserrechte ungehindert auf Otto III. zu übertragen. Treffliche Charaktereigenschaften, besonders eine mangellose Reinheit der Gesinnung, dazu äußere Schönheit, lassen sie als eine der anziehendsten Frauengestalten jener Zeit erscheinen. Eine byzantinische Elfenbeinarbeit zeigt ihr Bild in allegorischer Reliefdarstellung.

Theophilanthropen, eine heidnische Sekte der frühchristlichen Revolutionzeit, gestiftet von dem Philosophen Dupontès, der im September 1796 ihren Religionskodex anonym u. d. T. Manuel des Theophilanthropes veröffentlichte. Sie adoptirte die christlichen Kultusformen, dieselben mit sentimentalen Zuthaten verbrämend, lehnte aber, da sie über aller positiven Religion stehen wollte, jeden christlichen Gehalt ab; ihre Trias war Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Vgl. Bd. V, S. 613 b.

Theophilus. 1. Der erste Empfänger der Schriften des Lukas, Luk. 1, 3; Apg. 1, 1. Wir wissen von ihm gar nichts weiter, als daß er nach Luk. 1, 4 in christlicher Lehre unterwiesen war, was noch nicht einmal notwendig bedingt, daß er schon Christ war. Die fast allgemeine Annahme, er sei ein vornehmer Mann gewesen, ergibt sich aus der Anrede an der genannten Stelle nicht unbedingt; alles andere, was über seine Herkunft und Stellung oder über etwaige Identität mit anderen Männern dieses Namens behauptet worden ist, beruht auf willkürlichen Folgerungen. — 2. Der erste uns bekannte Bischof der Götten (s. d.), der an dem Konzil von Nicäa 325 theilnahm und mit Theophilus Gothiae metropolis seine Beschlüsse unterzeichnete. Sein Wohnsitz war wahrscheinlich an der unteren Donau. Der arianische Kirchengeschichtschreiber Philostorgius nennt Theophilus nicht, sondern als ersten Bischof der Götten seinen Glaubensgenossen Ulfila. — 3. von Adana in Cilicien ist der Held einer griechischen Legende, die sich auf einen gewissen Euthychianus zurückführt und im 10. Jahrhundert ins Abendland kam. Nach ihr war Theophilus um die Mitte des 6. Jahrhunderts Bisstumsverweser in Adana, wurde dann selbst zum Bischof gewählt, schlug aber aus Bescheidenheit diese Würde aus. Als er nun durch den neuen Bischof gekränkt und schließlich seines Amtes entsetzt wurde, sucht er Hilfe bei einem Magier, wird von ihm in eine Verarmung von Teufeln geführt und verleugnet hier unter Verdrückung seiner Seele Christum und Maria. Anderen Tages ist er wieder in Amt und Würden, aber bald auch voll bitterer Reue. Nach 40 tägigem Fasten erwirkt ihm Maria Verzeihung und legt die dem Teufel abgenommene Verdrückung dem in der Kirche ermattet eingeschlafenen Th. auf die Brust. Dieser aber bekennt nun öffentlich sein Verbrechen und stirbt am 3. Tage.

Diese in der Legendenammlung des Simeon Metaphrastes (s. d.) enthaltene Sage fand im

Abendland zuerst lateinische Bearbeitung in Versen von Rosmita (s. d.), Marbod (s. d.) und Rahewin (s. d.), dann wurde sie auch dramatisch verwertet in mehreren niederdeutschen Schauspielen, wobei die Rettung des Theophilus darauf zurückgeführt wird in majorem Mariae gloriam, daß er zwar Christum, aber nicht sie abgelehnt habe, so von dem Dominikaner Johann Gerold in Basel am Ende des 15. Jahrhunderts. Seit der Reformation verschwindet diese Legende völlig aus der Litteratur. — 4. griechischer Kaiser von 829–42, Sohn des Michael II. Balbus (s. d.), war wie sein Vater ein entschiedener Bilderfeind. Er verbot, Heiligenbilder in den Häusern zu haben, verfolgte die Mönche, die die Führer der bilderfreundlichen Bewegung waren (s. Theodor von Studion) mit großer Grausamkeit und verpfllichtete seine Gemahlin Theodora (s. d.) und deren Mutter Theoktista, die eifrige Verehrerinnen der Bilder waren, eidlich zur Bekämpfung derselben. Allein nach seinem Tode ließ Theodora als Regentin für Michael III., ihres Schwurs nicht achtend, alsbald die Bilder feierlich in die Kirchen wieder zurückbringen (19. Februar 842), und von da an war es im Orient für immer mit dem Einfluß der Bilderfeinde aus. — 5. Bischof von Alexandrien von 385 bis 412, rief durch die Zerstörung eines ihm vom Kaiser Theodosius I. geschenkten Vachustempels eine Empörung der Heiden hervor. Der angeführte Kaiser befahl zwar Schonung der Empörer, aber Zerstörung sämtlicher Heiligthümer. Es folgte unter persönlicher Leitung des Theophilus die Zerstörung des Serapeums und der Bildsäule des Gottes. Da die von den Heiden vorhergesagte Rache der beleidigten Gottheit durch elementare Ereignisse ausblieb, wurden die Uebertreter zum Christentum immer zahlreicher. Über die Beteiligung des Theophilus an den Drigenistischen Streitigkeiten s. Bd. V, S. 83 a. — 6. Bischof von Antiochien, christlicher Apologet des 2. Jahrhunderts. Über sein Leben ist wenig bekannt, nur aus seinen eigenen Andeutungen erfährt man, daß er im Orient, nicht allzuweit vom Euphrat und Tigris entfernt, als Heide geboren wurde und erst als Mann den christlichen Glauben angenommen hat. Die Zeit seiner Geburt und seines Todes ist unbekannt. Ein sicheres Datum bietet nur die einzige vollständig auf uns gekommene Schrift, die Th. ca. 180 an Autolykos, einen ihm befreundeten Heiden, gerichtet hat (tres libri ad Autolyceum), in deren 1. Buch er den Gottes- und Ewigkeitsglauben der Christen verteidigt, während er im 2. Buch gegen den Widerfinn des Heidentums polemisch sich wendet und im 3. Buch die Erhabenheit der hl. Schrift über das heidnische Christentum erweist. Seine übrigen Schriften, die *κατηχητικὰ βιβλία*, die polemischen Schriften gegen Marcion und Hermogenes, das Werk *περί ἰσχυρῶν* sind leider verloren gegangen. Die Frage, ob der von Hieronymus dem Th. zugeschriebene Evangeliencommentar, aus dem Hieronymus in seinem Brief ad Algasiam ein größeres Stück darbietet, von Th. wirklich ver-

sacht sei, ist von Zahn (Forschungen III, S. 198 ff.) im bejahenden, von Harnad aber (Texte und Untersuchungen I, 4) im verneinenden Sinne beantwortet worden. Vgl. auch Hauck „Zur Theophilusfrage“ in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884, 561 ff. Die Werke des Th. wurden im 2. und 3. Jahrhundert vielfach gebraucht, fielen aber bald der Vergessenheit anheim; auch die libri ad Autolycom sind nur in einer einzigen Handschrift vorhanden. Die letzteren sind u. a. von Otto corpus Apol. christ. saec. sec. tom. VIII. ediert. Der Text des Evangelienkommentars ist von de la Bigne (Sanct. Biblioth. s. patrum V) herausgegeben und von Zahn (Forschungen II) verbessert worden. — 7. Judus oder von Diu (wohl Dioscoris oder Socotora), kam in früher Jugend als Geisel nach Konstantinopel, wurde hier zum (arianischen) Geistlichen erzogen und etwa 350 zum Bischof der arabischen Mission geweiht. Es gelang ihm daselbst, den König der Himjariten (s. d.) zu bekehren, die Macht der Juden hinderte indes eine wesentliche Ausbreitung des Christentums. Auch an der Westküste Vorderindiens soll Theophilus missioniert haben. Vgl. Le Quien, Oriens christianus II. 644.

Theophorische Prozession, siehe d. Art. „Prozessionen“ unter 4.

Theophylakt, bedeutender griechischer Exeget des 11. Jahrhunderts, aus Euböa gebürtig, ward wegen seiner Gelehrsamkeit zum Erzieher des Prinzen Konstantinus Porphyrogeneta ernannt. Als solcher verfaßte er für seinen Höfling eine *twoidra Beaziani* (institutio regia), die uns erhalten ist. Um das Jahr 1078 ward er Erzbischof von Adrida (jetzt Adrida) in der Bulgarei, weshalb er öfters als Vulgarus (verderbt aus Bulgarius) bezeichnet wird. Dies sein Amt vermalte er mit großer Hingebung; bei der Arbeit der Bulgaren hatte er aber fortgesetzt mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. Er starb nach dem Jahre 1107. — Von besonderer, ja bleibender Bedeutung ist Theophylakt als Exeget. Reizt er ind. auch vielfach abfällig von früheren Kirchenvätern, wie namentlich Chrysostomus, so muß doch anerkannt werden, daß er in seiner Exegese vor allem dem Text gerecht zu werden sucht und daß er sich ernstlich bestrebt, den Inhalt der neutestamentlichen Schriften klarzulegen, nicht aber ihn durch mythisches Allegorifizieren zu verdunkeln. Viele seiner exegetischen Bemerkungen sind so treffend, daß sie sich auch in den Kommentaren der Neuzeit Eingang verschafft haben. Th. schreibt Kommentare zu den 11. Propheten, zu den 4 Evangelien, den Briefen Pauli, der Apostelgeschichte u., außerdem verfaßte er eine Reihe von Homilien. Auch als Polemiker gegen die abendländische Kirche trat er auf, jedoch in milder, vermittelnder Haltung, in seinem Liber de iis in quibus accusantur Latini. Der Hauptvorwurf, welchen er den Abendländern macht, ist das Filioque in der Trinitätslehre, dagegen erkennt er infolge seines gebunden geschichtlichen Sinnes an, daß der gegen das Abendland gerichtete Vorwurf der Biber-

feindschaft unberechtigt sei; die Differenz im Abendmahlskritis (ob gesäuertes, ob ungesäuertes Brot) erklärt er für unwesentlich. Die letzte Ausgabe seiner Werke veranstaltete de Rubéis, Benedikt 1754—58, 3 tom. (bei Migne t. 123 bis 126).

Theopneustie (nach dem griechischen Wort *θεόπνευστος* 2 Tim. 3, 16), anderer, besonders in der reformierten Kirche bevorzugter Name für die Inspiration der heil. Schrift (s. d. Art.).

Theorbe, ein Saiteninstrument, s. Saiteninstrumente b.

Theosophie, wörtlich Gottesweisheit. Man versteht darunter weder die Weisheit Gottes noch die wahre Weisheit des Menschen in Bezug auf Gott, sondern eine angeblich höhere Erkenntnis des göttlichen Wesens, welche in nur mittelbarem Zusammenhange mit der biblischen Offenbarung dem Menschen auf dem Wege der Spekulation und Intuition zu teil werden soll. Es ist eine religionsgeschichtlich bewiesene Thatsache, daß dieses Streben nach einer höheren, nur wenigen Bevorzugten und Eingeweihten zugänglichen Erkenntnis, dieser esoterische Zug nach einem von Überlieferung und Sägung freien Schauen der Gottheit durch fast alle Religionen der Erde, insbesondere auch durch die vorchristlichen Religionen der Kulturvölker des Altertums geht. Die Heimat der Theosophie ist der Orient, mit der ihm eigentümlichen Gabe, das Göttliche als das Einzige, Erhabene zu fassen und in aller Flucht der Erscheinungen nach diesem Ewigen hinzustreben, so zwar, daß alles individuelle Leben in dem majestätischen, ewigen Sein der Gottheit untergehen will. Die Priesterschulen der alten Babylonier unterhielten eine theosophische Geheimlehre, die wesentlich von den polytheistischen und schamanistischen Volksreligionen sich unterscheidet; die Urkunden der alten Tempelarchivie weisen eine Höhe und Reinheit der Erkenntnis auf, die es uns begreiflich macht, daß Abraham aus Ur in Chaldäa als Vermittler der monotheistischen Gottesverehrung von der ewigen Weisheit erwähnt worden ist. Das Totenbuch der altägyptischen Priester, der thebanische Sonnenkult enthält deutliche Züge einer nach Einheit ringenden theosophischen Weltanschauung. Die jüdische Eschola führt jene Versuche in die heilige Literatur ein, Gottes Wesen und Wirkung als eine Thatsache des inneren Lebens zu begreifen. In der pseudepigraphischen und talmudischen Literatur, sowie in den rabbinischen Büchern des jüdischen Mittelalters wird diese Weisheit weiter ausgesponnen. Teils durch seine Berührungen mit dem Orient, teils durch seine dialektischen Auseinandersetzungen mit der griechisch-römischen Welt ist das Christentum schon in ältester Zeit in die Gedankengänge der Theosophie verflochten worden: Gnosis und Neuplatonismus sind eigentümliche Mischungen der arabischen geoschichtlichen Heilswahrheit mit den wunderlichen Geispen der theosophischer Gotteserkenntnis. Es sei nur andeutungsweise darauf hingewiesen, wie durch Mittelalter und Reformationszeitalter hindurch bis in die Gegenwart theosophische

Lehrsysteme, zum Teil mit bedeutendem Erfolge, sich neben und trotz der Kirchenlehre Bahn gebrochen haben. Dionysius Areopagita, Duns Scotus, das Büchlein von der deutschen Theologie, dem Luther viel Anregung verdankt, Kaspar Schwenkfeldt, Valentin Weigel, Jakob Böhme (s. d. betr. Artt.) haben mit der ihnen eigenen originellen Begabung ein tieferes und inneres Anschauen der göttlichen Geheimnisse in Systeme gebracht. Von den neueren Theologen, deren christliche Weltanschauung theosophisch angehaucht ist, nennen wir nur Dingier, v. Baader, J. W. Hahn, St. Martin, aus der neuesten Zeit Schöberlein und Martensen. — Die edelsten Blüten trieb die theosophische Gotteserkenntnis in der deutschen Mystik und ihren bedeutendsten Vertretern Eckhart und Sufo. Hier geht sie einen Bund ein mit dem deutschen Gemüth, hier ist sie geläutert von den Schladen der Spekulation, hier reift sie zur Gottesweisheit, die ernst und mild, voll Geist und Leben, voll Licht und Schönheit ist. — Der vornehme Zug aller Theosophie ist ihr aufrichtiges Streben nach Einheitlichkeit und Reinheit der Gotteserkenntnis und Weltanschauung; ihre Schranke liegt in der Methode: anstatt durch das Medium der heilsgeschichtlichen Offenbarung strebt sie durch die unsicheren Inspirationen einer ins Unermessliche kühn sich erhebenden Einbildungskraft nach dem Besitz des Höchsten. Ihr Vorhandensein in allen Religionen der Welt ist ein kräftiger Beweis, wie auch durch die Dunkelheit des Heidentums wie durch alle Lande der Cherub des ewigen Gottes geflogen ist und mit seinen Fittichen den Menschengestalt allüberall gerührt hat. Es kommt in allen theosophischen Richtungen der Wahrheitsgehalt des Tertullianischen Wortes zum Ausdruck: *anima naturaliter christiana*. — Eine einseitige Ausprägung ist der Theosophismus, der gegenwärtig in Europa durch Gesellschaften mit eigenem Statut verbreitet wird und in Amerika seinen Ursprung hat. Er ist nichts anderes, als eine Aufwärmung und Reproduktion der buddhistischen Geheimlehre, für welche das blasirte Abendland wieder Geschmack gewonnen hat, seitdem Schopenhauer in Frankfurt alltäglich seine frommen Andachten vor einer goldenen Buddhafigur verrichtete. Wenn man bedenkt, daß der Buddhismus eigentlich atheistisch ist, so ist es ein Widerspruch, wenn der Theosophismus sich mit seinem Schilde deckt. Eine Verbindung beider ist indessen vorhanden: die theosophische Richtung der Gegenwart liebt es nämlich, die Vorstellung des persönlichen Gottes in das Nebelgebilde des „Gottes in uns“ aufzulösen, ihr Gottesbegriff ist ausschließlich immanent, gleich dem Welt- und Seinsbegriff des Buddha. (Vgl. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotama, Braunschw. Schweische und Sohn). Das schmeichelt der Halbbildung, und die indischen Namen, mit denen man die langweiligen Lehren Buddhas verbrämt, klingen stolz und umgeben auch die Beschränktheit mit dem Nimbus des Geheimnißvollen. Die Prophetin des modernen Theosophismus (s. auch Okul-

tismus) ist Helena Petrowna Blavazki, geb. 1833, die angeblich sieben Jahre lang in einem tibetanischen Kloster die Lehre Buddhas aus den Quellen studierte, darauf Rußland und Amerika mit ihren Geheimlehren beglückte und in England 1891 ihr romantisches Leben beschloß. Ihre Kosmologie, die sie in dem Werke „*Isis unveiled*“ niederlegte, gehört dem Gebiet des niederen Möbßinns an. Ihre Lehre wird gegenwärtig noch in zehn Zeitschriften breitgetreten. Die Lehre vom Karma, Gesetz der Bestimmung des Menschen, sowie von der Seelenwanderung steht im Mittelpunkt. Ihr Nachfolger ist ein Mr. Sinnett. Von der angloamerikanischen Theosophie untercheidet sich die deutsche, welche Dr. Franz Hartmann, Leipzig, in den *Lotusbüchern* vertritt, durch ihre Kombinationen mit der mittelalterlichen Mystik. Ihr Zweck ist (§ 2 der Verfassung), „eine Vereinigung des gesamten Menschengeschlechts auf theosophischer Grundlage, d. i. auf Grund der Erkenntnis der allem Dasein zu Grunde liegenden Einheit oder des göttlichen Wesens in allen Dingen“. Ist es nicht verlorene Liebesmühe, durch derartige dunkle Abstraktionen einen Weltbund herbeiführen zu wollen? Das Siegel der Gesellschaft ist ein Kreis, der von einer in den Schwanz sich beißenden Schlange gebildet wird und das Siegel Salomons, sowie in dessen Innerem die *crux ansata* einschließt. Am Kopfe der Schlange befindet sich in einem Kreise die *Evastica*, das Sinnbild des sich ewig drehenden Rades der Vergänglichkeit und Wiedergeburt. Der Wahl- und Leitspruch der Gesellschaft ist: „Es ist keine Religion höher als die Wahrheit.“ Die Kritik über diese Bewegung steht Prediger Sal. 7, 30.

Theosophismus, s. Okultismus und Theosophie.

Theotinchus, ein römisch-kath. Presbyter, der wahrscheinlich im 9. Jahrhundert gelebt hat, gab auf Verlangen eines Grafen Hedard von Amiens den römischen Comes (s. d.) in vermehrter Gestalt heraus, ein Verzeichniß von Lektionen, das für die Peripopenfrage von hohem Interesse ist. Denn es ist das einzige alte Lektionar, das nicht nur für alle Sonntage und Feste, namentlich auch für eine große Anzahl von Heiligtagen, sondern auch für alle Wochentage des Jahres Peripopen und zwar je 2 für jeden Tag enthält. Da Theotinchus in seinem Werke, dem er selbst den Titel gab: *In Christi nomine anni circuli liber comitis incipit, auctus a Theotinchino indigno presbytero, rogatu viri venerabilis Hechardi comitis Ambianensis*, nur für die Tage Lektionen selbst aufstellte, die in dem ihm vorliegenden Comes noch keine hatten, und außerdem, wie er versichert, alles unbewegt und unerschüttert stehen ließ, was er an evangelischen, epistolischen oder prophetischen Stellen im Comes vorfand, so kann aus ihm die ursprüngliche Vorlage mit ziemlicher Sicherheit herausgeschält und dieser Kern als die Gestalt des Comes angesehen werden, wie ihn die gallitanische Kirche vor dem Eintritt derjenigen Verbesserungen besaß, die durch das Edikt Lud-

wigs des Frommen vom Jahre 816, worin er den Bischöfen gebietet, daß die Presbyter eine verbesserte Ausgabe des Missale, Lektionarium und anderer ihnen nötiger Bücher in die Hand bekämen, veranlaßt wurden. Das Nähere über die Auswahl der Perikopen durch Theotinchus s. bei Ranke. Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert, S. 150 ff., wo im Anfang S. 88 ff. auch der Comes Theotinchus a Baluzio editus, adhibitis capitum versuumque numeris in breve contractus abgedruckt ist.

Theotokos (Gottesgebärerin), s. Nestorianischer Streit Bd. IV S. 762 a.

Therach, s. Tharah.

Therapeuten, eine asketische Sekte, über deren Ursprung und Wesen die Urteile weit auseinander gehen; nicht einmal ihre Geschlossenheit ist unbestritten. Nachrichten über die Th. gibt die kleine Schrift *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἡ ἱερὸν ἀποστόλου*, De vita contemplativa, die als von Philo verfaßt und als Anfang zu der Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἀνθρώπου*, Quod omnis probus liber gelten will. Dort wurden die Therapeuten (bzw. Therapeutiden) d. h. Gottesbereuer als eine den Essenern verwandte, in klosterartigen Niederlassungen — die größte in der Nähe von Alexandrien am entgegengesetzten Ufer des Mareotisisees — nach einer bestimmten Regel, zurückgezogen von der Welt lebende, sich der Askese und Kontemplation widmende Gemeinschaft geschildert. Zu ihr gehören nicht nur Männer, sondern auch Frauen. Es besteht die Unterscheidung von Heiligen oder Priestern und den übrigen Mitgliedern der Sekte. Alle betrachteten sich als freigebohren, aber trotzdem als zum Dienen verpflichtete Brüder und halten deshalb keine Sklaven. Sechs Tage hindurch wird die Zeit zwischen Morgengebet und Abendgebet unter strengstem Fasten der Betrachtung des A. T. und der Schriften der Stifter der Sekte zur Erforschung des geheimen Sinnes verwendet, indem ein jeder abgesondert in dem heiligen Zimmer, *σεντίον* oder *μοναστήριον*, seines Hauses sich aufhält. Der 7. Tag — ob Sonntag oder Sabbat, ist ungewiß — ebenso der 49. und der 50. Tag dient gemeinsamen Feiern. Eine wichtige Rolle an solchen Feiertagen spielen heilige Manzeiten aus Weiz, Salz, Honig und Wasser und bis zum Sonnenaufgang dauernde Vigilien mit berauschendem Gesang und Tanz. Hatte Eusebius, der die Schrift *De vita cont.* zuerst erwähnt, die Th. für die ältesten alexandrinischen Christen erklärt, so hielt man seit der Reformation dieselben meist für eine von alexandrinisch-philosophischem Geist beeinflusste jüdische Gemeinschaft, bis Lucius (Die Th. und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Straßburg 1879) die Frage dahin beantwortet hat, daß die Schrift *De vita cont.* nicht von Philo verfaßt, sondern von einem litterarisch und philosophisch gebildeten und für die Askese inneren Fort begierteren Christen gegen Ende des 3. Jahrhunderts, nicht lange vor Eusebius, zu

dem Zwecke geschrieben sei, um das damals aufkommende christliche Mönchtum durch eine idealisierende Schilderung zu rechtfertigen; diesem Zwecke diene auch die pseudographische Verwendung des Namens des Philo; die Th. gehören also nicht der Geschichte an, sondern der tendenziösen Dichtung. Demgegenüber läßt Weingarten das Buch zwar nicht von Philo selbst, aber von einem der jüdisch-hellenistischen Welt angehörenden Verfasser bald nach Philo geschrieben sein, während A. Harnack im wesentlichen Lucius zustimmt, so jedoch, daß er mehr als dieser die Schilderung der Th. für höchst bedeutungsvoll hält für die Kenntnis der wirklichen Geschichte des christlichen Mönchtums, speziell des ägyptischen um die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts.

Theraphim (Teraphim) heißen hebräisch die Hausgötzen, die bei den Nachkommen Nahors als Schutzgottheiten verehrt und durch Rachel zu den Nachkommen Abrahams gebracht wurden, 1 Mos. 31, 19 ff., und bei ihnen trotz scharfer Gegenmaßregeln (Kap. 35, 2 ff.) zu abergläubischer Verehrung bis in die Zeit der Könige beibehalten wurden, 1 Sam. 19, 13, so daß, wie Samuel 1 Sam. 15, 23, so auch die späteren Propheten sie bei ihrem Kampf wider den Götzendienst als noch vorhanden erwähnen Hos. 3, 4; Sach. 10, 2 (Urtxt). In der Richterzeit (s. Micha 3) wurden die Theraphim auch zu einem förmlichen Orakeldienst verwendet, der auch über die Grenzen des Hauses hinauswirlte, und Berichte aus späterer Zeit lassen die Fortsetzung dieses abgöttischen Brauches vermuten, ohne Genaueres darüber zu sagen. Luther übersezt das Wort, wo es trotz der Mehrzahlform nur einen Götzen benennt, mit Bild, sonst mit Götzen oder Abgott, an den Stellen, wo es zur Kennzeichnung der Abgötterei allgemein verwendet wird, mit Götzendienst oder auch Heiligtum (im Sinne der katholischen Heiligenverehrung). Vgl. auch Bd. I, S. 457 b und Bd. III, S. 45 b.

Theremin, Franz, hervorragender Prediger in Berlin, geboren zu Gramzow in der Uckermark 19. März 1780, gestorben zu Berlin am 26. September 1846 als Oberkonsistorialrat, Professor, Hof- und Domprediger, stammte aus einer infolge der Aufhebung des Edikts von Nantes eingewanderten Hugenottenfamilie, aus der eine ganze Reihe von französisch-reformierten Predigern hervorgingen. Auch sein Vater war ein solcher. Nach Absolvierung des Französischen Gymnasiums in Berlin studierte Theremin in Halle Theologie und Philosophie und war dann einige Zeit in Gens, wo er 1805 ordiniert ward. 1810 zum französischen Prediger an der Werderischen Kirche, 1814 zum Hof- und Domprediger ernannt, ward er 1824 Oberkonsistorialrat und vortragender Rat in der Unterrichtsabteilung des Kultusministeriums, von Greifswald aus D. theol. (1824), 1839 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Honorarprofessor an der Universität Berlin, als welcher er namentlich über Homiletik las. Ein Augenleiden zwang ihn jedoch, seine Thätigkeit zu beschränken. Am

Abend vor seinem Tode ließ er sich Offenb. 21, 6 und Joh. 6, 37 vorlesen. Eine Leichenrede hatte er sich verbeten, und so verlas an seinem Sarge sein Freund, der Hofprediger Smetshage, der einzige der Berliner Theologen, dem er näher stand, eine Anzahl Schriftstellen.

Theremin ist der Repräsentant einer besonderen homiletischen Richtung, welche sich in ausgesprochenem Gegensatz zu der Reinhardtschen (s. d.), wie zu der sonstigen deutschen lutherischen Predigtweise, wie auch der des Pietismus befindet. Seine Vorbilder waren Demosthenes und neben diesem Chrysostomus (s. d.) und Massillon (s. d.). Trotz seines großen rhetorischen Talentes waren seine Predigten doch in einer Weise gefärbt und der Ausdruck derartig gewählt, daß man merkt, wie er gerade bei der Wahl dieses und jenes Ausdrucks einen besonderen Eindruck auf den Zuhörer beabsichtigt. Er ist das reine Gegenteil von L. Hofacker (s. d.) und Al. Harms (s. d.), dessen „in Zungen reden“ Theremins Beifall ganz und garnicht findet. Er ist sogar so einseitig, daß er behauptet: „Von allen Rednern alter und neuer Zeit, geistlichen und weltlichen, hat keiner wie Demosthenes seine eigene Person verleugnet“. Hiernach wären Männer wie Luther, Heine, Müller u. a. garnicht unter die geistlichen Redner zu zählen. Diese Einseitigkeit ist wohl (nach Palmer) auch die Ursache, daß Theremin, obwohl gern gehört und warm verehrt, doch keine Schule gebildet hat, wie der ungleich trockenere Reinhard.

Theremins Fundamentalvirtut ist ausgesprochen in dem Sage: „Die Beredsamkeit, keine Kunst, sondern eine Tugend“, den er in seiner Schrift: „Die Beredsamkeit eine Tugend“, nachzuweisen sucht. Allein wenn dem so wäre, so müßte sie mindestens in den christlichen Ethiken als solche angeführt sein, was noch keinem Ethiker eingefallen ist, und erst recht müßte sie irgendwo in der Bibel dem Christen zur Pflicht gemacht werden. Auch heißt es, die Beredsamkeit viel zu eng fassen, wenn man ihr nur den Zweck, zu sittlichem Handeln anzutreiben, unterlegt. Mit viel größerem Rechte kann man die Beredsamkeit ein Charisma nennen. Theremin nimmt eben seine Vorbilder viel zu sehr im Aliterum und bei Leuten, deren Reden mit Kanzelreden gar nicht verglichen werden können. Daher gibt er auch dem Text nicht die ihm gebührende Stellung, sondern er sagt von dem geistlichen Redner nur, „daß er die erhabensten Wahrheiten aus der heil. Schrift entlehne“. Demnach kann es nicht Wunder nehmen, wenn seine Predigten selbst „nicht der freie Erguß einer durch den Text befruchteten, sich organisch von selber gliedernden Gedankenfülle, sondern das Resultat einer nach festgestellten Zwecken und Mitteln vor sich gehenden, gewissenhaft und pünktlich ausgeführten Arbeit“ sind (Palmer). Er möchte wirklich mit allen Mitteln der Beredsamkeit den Zuhörer zu seinem eigenen Heile überwinden. Der Inhalt seiner Predigt ist der biblische Christus, jedoch in der Weise des älteren Supranaturalismus. Nicht selten ent-

spricht zwar das Thema dem Text, aber die einzelnen Teile der Predigt sind von außen herbeigezogen. Seine Themen sind immer fruchtbar, wiewohl nicht selten sehr allgemein. Auf der Kanzel war seine Haltung ruhig, würdevoll, das Organ wohlklingend, die Aussprache artikuliert.

Sein Hauptverdienst liegt darin, daß er die Ehre der griechischen Redner, Musterbilder der Redekunst zu sein, auch der christlichen Predigt gegenüber zu wahren bemüht ist, und mit Unterschiedenheit dem Rationalismus gegenüber die biblisch-orthodoxe Lehre festhält und vertrat.

Von seinen Schriften seien außer den schon angeführten genannt: „Die Lehre vom göttlichen Reiche“ 1823; „Adalberts Bekenntnisse“ (eine Art Werther) 1828; „Abendstunden“ 1833 bis 39; 5. Aufl. 1858 (Sammlung religiöser Gedichte) und 10 Bände Predigten („Das Kreuz Christi“, „Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit“ u. a.).

Theres, ein Kämmerer (Eunuch) des persischen Königs, Eth. 2, 21; 6, 2.

Theresia, s. Terefia.

thesaurus operum supererogationis, s. „Schatz der Kirche“, „Ablass“ und „opera supererogationis“.

Thesustreit, s. Luther und Al. Harms.

Thessalonich, uralte macedonische Küstenstadt Galia nordwestlich von der Chalkidike, dann Sitz der griechischen Kolonie Therma (sinus Thermaicus), unter Xerxes (seit 514 persisch) Operationsbasis, dann wieder macedonisch, von des großen Philipp Schwiegerohn Kassander um 315 zu Ehren seiner Gemahlin Thessalonike neu erbaut, erreichte seine erste Blüte unter der römischen Herrschaft. 168 v. Chr. Hauptstadt eines der 4 Bezirke, 146 v. Chr. Hauptstadt der Provinz Macedonien (mit Achaja), Mitglied zwischen Ost und West (via Egnatia von Dyrrhachium und Apollonia nach der Propontis) mit reichem geistigen Leben, wurde es in der Kaiserzeit zu einer der wichtigsten Städte des Reiches: neben Rom und Alexandria größte Handelsstadt mit großem Völkergemisch, seit ca. 325 Hauptstadt der Diözese Macedonien der Präsektur Illyrikum (Sitz Sirmium), seit der Teilung 379 Hauptstadt von Ostillyrien, seit Atrila (ca. 450) von Gesamt-illyrien, neben Byzanz häufig kaiserliche Residenz, erwies es sich in den Kämpfen der Völkerwanderung als die einzige Stadt, an der sich der Ansturm der Nordvölker brach: z. B. der Goten 253, 260, 262, 269, 479; der Avaren 551, 584, 591; der Slaven 597, jährlich 675—81; der Bulgaren 757, 1040, 1205, 1207. Erobert ist es nur worden durch Überfälle von der See aus, 904 von sarazenischen Korsaren aus Tripolis, 1185 durch Normannen von Sizilien, schließlich 1430 durch die Türken. Auch in dieser späteren Zeit spiegelt sich die Geschichte des griechischen Orients in der Geschichte der Stadt: 1204—1222 lateinisches Königtum Thessalonich unter dem lateinischen Kaisertum, dann 1222—1253 griechisches Despotat, das später als Teil des Konstantinischen Reiches eine zweite Blütezeit erlebte.

Unter der türkischen Herrschaft (seit 1430) sank es rasch, blieb aber eine der wichtigsten Städte im Orient.

Ähnlich ist die Bedeutung der Stadt für die Kirchengeschichte: als römischer Regierungssitz und als sedes apostolica (Apg. 17) waren seine Bischöfe in die vordere Reihe gerückt. 325 sind ihm unterstellt beide Macedonien, beide Sythien, Zypern, Thessalien und Achaia. Bei der Reichsteilung 364 fiel dies ganze Gebiet (bis an die Donau) an Westrom; seitdem waren die Metropolen Legaten des römischen Stuhles, mit geringen Unterbrechungen, bis 732. Dadurch fand hier die Rechtgläubigkeit fast stets eine feste Stütze: Arianismus, Nestorianismus, Monotheismus (Konzil 649), Dreifaltigkeitsfreier Bilderstreit u. s. w., alle Verhandlungen der Kirche sahen Thessalonich fast stets auf Seite der Orthodoxie. Später war hier der Hauptsitz der Unionsverhandlungen. Dazu kommen noch einzelne Männer, die Thessalonich ihre Bedeutung verdanken: Konstantin u. Methobius, die hier die slavischen Verhältnisse kennen gelernt; der Philolog Theodoros Gaza, Euthymius, Leo von Thessalonich, Demetrios Chondios u. a. Thessalonich war Roms Vorburg und Stützpunkt im Kampf gegen Konstantinopel; darauf beruht seine Kirchengeschichtliche Bedeutung.

Das heutige Saloniki ist als Endpunkt der Bahn Belgrad-Sal. nach dem Suezkanal hin und als türkischer Posten gegen Griechen und Albanen in großem Aufschwung begriffen. Es ist der Sitz eines griechischen Metropolitens, eines jüdischen Großrabbinen (japanische Juden seit Philipp II., jetzt die Hälfte der Bevölkerung); 36 Moscheen, mehrere griechische, eine römische Kirche, 37 Synagogen, ein großes Jesuitenkolleg, eine Niederlassung der Schotten der Judenmission mit großer Schule (seit 1860) bestehen hier. Von besonderer Bedeutung sind die Mehrzahl der Moscheen, als fast unveränderte byzantinische Basiliken mit wundervollen Mosaiken; neben Konstantinopel ist Saloniki die wichtigste Stadt für unsere Kenntnis des byzantinischen Baustils. Schon 1515 wurde hier eine hebräische Druckerei eröffnet, aus der eine große Zahl hebräischer Drude, fast ein Jahrhundert lang, hervorgingen.

Aus der Litteratur sind hervorzuheben: Texier and Pullan, Byzantine Architecture 1864, und Herzberg, Geschichte Griechenlands.

Thessalonicherbriefe, f. Briefe paulinische, Bd. I S. 556 ff.

Thendas, ein jüdischer Auführer, der mit der Mehrzahl seiner Anhänger umgekommen ist, von Gamaliel in seiner Rede Apg. 5, 36 als Beispiel eines von Gott verworfenen Volkshäupters angeführt und zwar als der Zeit nach der Juden des Wailaer (s. d.). Des letzteren Aufstand erzählt Josephus. Da dieser nun auch von dem Aufbruch eines Thendas berichtet, der etwa 40 Jahre später stattfand, also jedenfalls lange nach der Rede des Gamaliel, so haben viele Ausleger dem Lukas eine Unkenntnis der geschichtlichen Verhältnisse nachgesagt oder aber angenommen, es sei einer der von

Josephus sonst erwähnten Auführer hier mit anderem Namen genannt, als ob der Beweis erbracht sei, daß Josephus alle Umstände jener unruhigen Zeiten erwähnt habe und daß er ein zuverlässigerer Berichterstatter sei, als Lukas. Thatsächlich ist von dem Thendas, den Gamaliel erwähnt, nichts weiter bekannt, als was er von ihm sagt.

Theurer, Karl Joh. Wilh., namhafter württembergischer Geistlicher, geboren 1826 in Waldenbuch, gestorben 1882 als zweiter Stadtpfarrer an der Stiftskirche zu Stuttgart. Seine teils pietistische, teils lutherisch gearteten Predigten erschienen u. d. T. Predigten auf die Sonn-, Fest- und Feiertage (2. Aufl. 1879). Außerdem schrieb er: Das Reich Gottes 1862 und Blicke in die Herrlichkeit des Vaterunsers (2. Aufl. 1882).

Thietberga, f. Thietberga.

Thibaut von Navarra, f. Theobald II. von der Champagne.

Thibeath oder **Thibe hath**, f. Betha.

Thibui, der Sohn des Ginhath, der Gegenkönig des Amri, 1 Kön. 16, 21f.

Thibael, ein König der Geiben (Gojim) zu Abrahams Zeiten, 1 Mos. 14, 1. 9. Sein Reich ist nicht zu bestimmen.

Thiele, D. Heinrich Aug. Ludw., um die braunschweigische Landeskirche verdienter luth. Theolog, geb. 1814 in Königsutter, nach theolog. Studien in Göttingen und Jena Religionslehrer zu Hofwyl (Bern), von wo aus er einen englischen Bögling als Tutor nach Rom begleitete. Nach einer vorübergehenden Vertretung des dortigen preuß. Gesandtschaftspredigers Abeken ward er 1841—47 dessen Nachfolger, 1848 Hof- und Domprediger in Braunschweig, später auch Propst des Klosters Marienberg und Abt von Niddagshausen — ein Mann von hervorragender, edel populärer Beredsamkeit, vielseitiger Bildung, persönlicher Lebenswürdigkeit und Achtbarkeit und seltener kirchenregimentlicher Begabung, auf den die Erneuerung des kirchl. Lebens im entschieden positiven Sinne im Herzogtum Braunschweig hauptsächlich zurückzuführen ist. Er war es auch, der unter großem Widerstreben des antikirchlichen Liberalismus die nüchternen und fahlen Gottesdienste wieder liturgisch reich ausstattete. Vgl. hierzu sein „Kirchenbuch zum evangel. Gottesdienst in Gebeten und Liedern“ 1851. Außerdem schrieb er u. a. „Christliche Kirchengeschichte“ (3. Aufl. 1875). Ferner ist er Herausgeber des Militärgesangbuchs für die braunschweigischen Truppen, wie auch die Anregung zur Abjagung des neuen Evangelischen Militär-Gesang- und Gebetbuchs für das gesamte Heer von ihm ausging. Er starb am 17. Mai 1886.

Thielen, D. Peter, evangel. Theolog, geb. 1806 zu Mülheim a. d. R., 1831 Militärgeistlicher, später Feldpropst und Oberkonsistorialrat in Berlin, emerit. 1886, gest. 1887 in Potsdam.

Thieme, L. Karl, auferordentlicher Professor der Theologie in Leipzig, geboren am 20. Juli 1862 zu Spremberg bei Neumark (s. d.). Oberlausitz), studierte nach Absolvierung des Neu-

städter Gymnasiums in Dresden von 1882—86 in Leipzig, war dann Mitglied des Predigerkollegiums zu St. Pauli daselbst und promovierte mit einer Abhandlung über „Glauben und Wissen bei Locke“ (1888) zum Dr. phil. und 1889 auf Grund der Dissertation: *De normis bonorum operum quid existimaverit Melancthon* zum lie. theol. 1890 habilitierte er sich als Privatdozent der Theologie an der Universität Leipzig und wurde 1894 ebenda außerordentlicher Professor. Außer ethischen Artikeln in diesem Lexikon und verschiedenen Vorträgen, so 1893 „Aus der Geschichte des Apostolikums“ und „Luther und Melancthon als Freunde“, 1898 „Eine katholische Beleuchtung der Augsburger Konfession. Polemische Studie“, veröffentlichte er 1895 ein größeres Werk unter dem Titel: *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie.* — 2. Clemens, Dichter des Liebes „Ich bin vernüht und halte stille“, geb. um 1666 in Zeitz, 1690 Reiseprediger des sächsisch. Kurprinzen Johann Georg auf dessen Reise nach Italien, dann Archidiaconus in Wurzen, wo er wegen seiner Übereinstimmung mit Spener viele Ansehnungen zu erfahren hatte, 1695 Superintendent in Colbitz, wo er 1732 starb. Graf Zinzendorf, mit ihm persönlich befreundet, widmete dem Entschlafenen ein besonderes Gedicht.

Thiemo, Erzbischof von Salzburg 1090 bis 1101(2), hervorragend als Gelehrter, namentlich aber als Bildhauer und Maler. Eine Sage erzählt von ihm, daß viele Statuen in Salzburg, Steiermark und Tyrolreich von ihm aus Stein gehauen seien. Seiner kirchlichen Richtung nach war er Gregorianer. Er entflammte einem vornehmen bayrischen Geschlecht, wurde erzogten im Kloster Niederalteich (i. Niederalteich, wo der Name irrig geschrieben), gehörte dann demselben als Mönch an und wurde von dort aus zum Abt des Klosters St. Peter in Salzburg berufen. Die seine Zeit bewegenden Kämpfe und Wirrnisse warfen ihn viel umher. Seiner gregorianischen Richtung wegen mußte er 1081 aus Salzburg fliehen, fand drei Jahre lang Zuflucht in Schwaben und lebte in den Klöstern Schaffhausen und Hirsau. Nach dem Tode des ihm geyinnungsverwandten Erzbischofs Gebhard von Salzburg 1088 wurde er von dessen Partei, welcher Welf von Bayern seinen Beistand verließ, am 25. März 1090 zum Nachfolger erwählt und am 7. April durch Altmann von Passau geweiht. Doch der schon zu Gebhards Lebzeiten eingesezte Gegenrzbischof Berthold von Moosburg, der früher sich vergeblich bemüht hatte, Thiemo für sich zu gewinnen, suchte ihn zu stürzen. In einer Schlacht bei Baldorf in der Nähe von Salzburg wurde Thiemo geschlagen und sein Pallium von den Feinden erbeutet. Er selbst rettete mit Mühe sein Leben, wurde aber auf der Flucht beim Übersetzen der Tauern gefangen genommen. Wiederholt in Lebensgefahr, wurde er endlich durch einen Laienbruder befreit und floh wiederum nach Schwaben, wo er bei dem ihm befreundeten Bischof von Konstanz, in Petershausen und anderen Klöstern sich aufhielt. 1100 schloß

er sich dem sog. Nachkreuzzuge an. Als 1101 die Heeresabteilung Wilhelms IX. von Aquitanien, der Thiemo sich zugesellt hatte, bei Eregli von den Türken vernichtet wurde, geriet er in Gefangenschaft. Man erfuhr von seiner Kunstfertigkeit in Metallarbeiten, und sein Herr forderte ihn auf, ein beschädigtes Götzenbild auszubessern. Thiemo aber lehnte dies ab und zerstörte das Bild. Deshalb wurde er unter entseztlichen Martern getötet. Nach Graf Riint geschah dies in Askalon am 28. September 1102. (Die Nachrichten über Thiemos Martyrium sind nicht unbedingt glaubwürdig.)

Thiers, Jean Baptiste, ein nicht unbedeutender französischer Theolog, geboren am 11. November 1636 zu Chartres, wurde später Magister der freien Künste und Baccalaureus der Theologie und kam als Professor ans College du Plessis zu Paris. Seine Stelle als Pfarrer von Champrond mußte er auf Veranlassung des Bischofs von Chartres aufgeben und wurde nun Pfarrer zu Vibraye, wo er am 28. Februar 1703 starb.

Viele Tugenden, besonders Sittenstrenge zierten ihn. Hauptsächlich stritt er gegen die Unzahl kirchlicher Feste und gegen den Aberglauben, vgl. seine Schriften: *De festorum dierum immutatione* 1668, welches Werk auf den Index kam, und *Traité des superstitions selon l'écriture sainte* 1679, um dessenwillen er als protestantenfreundlich angesehen wurde. Oft geht er in die Tiefe und hat manch scharfen Geistesblitz, auch scheint er nicht grimmige Streitschriften, z. B. *La Sance Robert*. Eine interessante Abhandlung über die sogenannten Mitteldinge gibt Thiers in seinem *Traité des jeux et divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent défendus aux chrétiens* 1686.

Thiersch. 1. Friedrich Wilh., berühmter Pädagog und Philhellene, von reformatorischem Einfluß auf das höhere Schulwesen Bayerns, ja ganz Deutschlands, Professor der Philologie an der von Landshut 1826 nach München verlegten Universität, war geboren zu Kirchseibungen in der Gildenen Aue 1784 als Sohn eines Landmanns und Dorfschulzen und der frommen und reichbegabten Tochter des dasigen Pfarrers Lange. Mit dem geistigen Erbe der Mutter ausgestattet, besuchte er Schulorte und bezog 1804 die Universität Leipzig, um Theologie zu studieren, wandte sich aber, vom Rationalismus angewidert, der klassischen Philologie zu und lag diesem Studium zuerst unter Gottfried Hermann und von 1807—1809 in Göttingen unter Heyne ob. 1809 als Professor ans Gymnasium, 1811 als Lyceum in München berufen, begann er seine Thätigkeit unter den günstigen Auspizien des reformfreundlichen Königs Max Joseph mit der Gründung des philologischen Seminars, dem er als echter praeceptor Bavariae 50 Jahre vorstand. An der Universität dozierte er klassische Philologie und Altertumskunde, rief 1837 die allgemeine Philologenversammlung ins Leben und legte seine reformatorischen Ansichten in 3 „Festen über gelehrte Schulen“ 1826—1831 nieder, ohne

freilich alles Beabsichtigte zu erreichen. Er tritt da mit Entschiedenheit den Wert der echten klassischen Geistesbildung für Staat und Kirche, die hohe Bestimmung der Schulen, die altüberlieferte Würde des Lehrerstandes. Er zeigt die bildende Kraft des Unterrichts in Latein und erweist die große Bedeutung des Griechischen für Theologie und Jurisprudenz. Nach Reisen in anderen deutschen Staaten, sowie in Holland, Belgien und Frankreich legte er seine dort für das höhere Unterrichtswesen gesammelten Erfahrungen in einem epochemachenden 3 bändigen Werke nieder, welches eine Schuttschrift für ideale Bildung im Gegensatz zu der materiellen, der Religion wie dem klassischen Altertum in gleicher Weise entfremdeten Richtung ist. Durch die Freiheitskämpfe der Griechen für dies Volk begeistert, begab er sich 1831 nach Griechenland, wo er sich durch seine uneigennützigste Gerechtigkeit, nicht selten mit gewaltiger Rede auf die Wogen der Volksleidenschaft gießen, das unbedingte Vertrauen und die innige Liebe des ganzen Volkes erwarb und, politisch hervorragend begabt, das Land für Otto von Bayern zubereitete. Sein unergründeter Mut, den er in dem bayerischen Kniebeugungsstreit (s. d.) bewies, ebenso wie 1848 bei dem/Sola Montez-Standal, geboren aus einem Charakter, in dem griechischer Idealismus, römischer Mut und christliche Milde sich paarten, soll ihm unvergessen sein. Er lebte mit einer Tochter des Gothaer Generalsuperintendenten Rössler (s. d.) in glücklicher Ehe und starb zu München am 25. Februar 1860. Vgl. Friedr. Thierschs Leben von Heinrich Thiersch. 2 Bde. Leipzig und Heidelberg 1866. — 2. Heinr. Wilh. Josias, der wissenschaftlich bedeutendste Vertreter des Irvingianismus in Deutschland und hervorragend als Theolog. Eine ungebrachte Selbstbiographie reicht bis zum 50. Lebensjahre und ist von seinem Schwiegersohne Dr. Paul Wigand ergänzt und vollendet worden. (Heinr. W. J. Thierschs Leben, Basel 1887.) Derselbe hat dem Verstorbenen in der Allgem. Conserb. Monatschrift Jahrg. 1886 einen längeren Nekrolog gewidmet. Heinrich W. J. Thiersch wurde am 5. Nov. 1817 in München geboren als ältestes Kind des Vorigen. Mit 4 Jahren lernte er von der Mutter, einer hochbegabten Frau lesen und schreiben; 6 Jahre alt hatte er das Unglück, am rechten Fuße gelähmt zu werden und blieb es zeitweilen. „Hierdurch wurde ich von den wilden Spielen der Jugend fern gehalten und in allzu rascher, geistiger Entwicklung gefördert.“ Ein halbes Jahr (1829) genoss er den trefflichen Unterricht der latein. Schule zu Nürtingen am Neckar, dann besuchte er das Gymnasium in München bis zum Herbst 1833. Die philologische klassische Bildung verdankte er seinem Vater; religiös wirkte besonders Dekan Dr. Böck (s. d.), Pfarrer der evgl. Gemeinde, der ihn konfirmiert hat, anregend auf ihn ein. Mit 17 Jahren bezog er die Universität München, um Theologie und Philologie nebst Gedächtnis zu studieren. Besonders Einfluß hatte Zacharias Philosophie und G. H. Schuberts chronische Naturbetrachtung auf ihn. Im Herbst

1835 begab er sich nach Erlangen und wurde hier als Schüler von Harlek und Höfling ein eifriger Lutheraner. In Tübingen, wo er das Wintersemester 1837–38 studierte, galt er als ein „unwissenschaftlicher Pietist“, bestand aber bereits 1837 das theolog. Examen vor dem Konsistorium zu Ansbach mit der ersten Pensur und promovierte 1838 in München als Doctor philos., wobei Schelling, sein Vate, ihm opponierte und zu ihm sagte: „Ich freue mich zu sehen, te operam dare, ut totus pro Christo et Christo regno vivas“. Pfingsten desselben Jahres ging er als Lehrer an die Missionsanstalt zu Basel und im Herbst 1839, nachdem er in München das philologische Examen bestanden, als Repetent nach Erlangen. Hiermit bestritt er, dem Wunsche seines Vaters folgend, die akademische Laufbahn, während seine persönliche Neigung mehr auf das praktische kirchliche Lehramt gerichtet war. Eine lutherische Verpflichtung von „unerhörter Engherzigkeit“ (!) (es war der Eid auf die symbolischen Bücher) hielt ihn ab, sich in Erlangen zu habilitieren. Er folgte Ostern 1843 einem Rufe nach Marburg, wo er 1846 zum ordentlichen Professor befördert wurde. Hier entfaltete Th. unter außerordentlichem Zubrang eine fruchtbare und anregende Thätigkeit, auch durch persönlichen Verkehr mit den Studierenden. Entschiedener Feind alles Unglaubens trat er gegen Baur in Tübingen in offenen Kampf. Er schrieb: „Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neist. Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage“ (Erlangen 1845). Daneben predigte er oft in lutherischen Kirchen, an deren Gottesdiensten er regelmäßig teilnahm, und trat in Verbindung mit geistesverwandten Personen, besonders Bismar. Rufe nach Kottod, Erlangen, Berlin, Königsberg lehnte er ab. Gründliches Studium der Kirchenbater und des christlichen Altertums offenbarte ihm die große Verwirrung und den Abfall in der Gegenwart. Der Schmerz hierüber machte ihn empfänglich für die Anschauungen und Hoffnungen des Irvingianer (s. d.). Bereits im J. 1842 war er mit William Caird und Charles Böhm, Evangelisten der apostol. Gemeinde, in München bekannt geworden. Im J. 1847 lernte er Thomas Carlyle kennen, den Apostel für Norddeutschland. Im Umgang mit diesen Männern überzeugte er sich, „daß nicht allein die wahre Theorie von der Kirche, sondern auch ihre Wirklichkeit in den apostolischen Gemeinden vorhanden sei.“ — „In dem Werke, durch welches der Herr heute durch eine neue Sendung von Aposteln an die Christenheit und die Wiederherstellung der Kirche mit ihrer ursprünglichen Einheit und Fülle an Ämtern, Gaben und Reüchten des heil. Geistes sein ganzes Volk auf Seine Wiederkunft zubereiten will, erkannte Th. die in Gottes Wort Allen u. Neuen Zeit gewiesene und jetzt erschienene göttliche Hilfe. Sie glaubte er nicht verwerfen zu dürfen.“ (Wigand.) Der Entschluß, der apostol. Gemeinde beizutreten, ward ihm nicht leicht, namentlich in Rücksicht

auf seinen Vater und seinen Schwiegervater, Inspektor Zeller in Beuggen, mit dessen Tochter Bertha er am 22. Sept. 1840 die Ehe geschlossen hatte. Er opferte seinen Beruf, seine Stellung, seine Zukunft. — Neben seiner Thätigkeit an den apostol. Gemeinden setzte er seine theolog. Vorlesungen zunächst noch fort, sah sich aber veranlaßt, 1850 seine Entlassung zu nehmen, und ungeachtet einer förmlichen Habilitation 1853 in der philosophischen Fakultät wurden ihm auch die philosoph. Vorlesungen „wegen seines Irvingianismus“ verboten und erst 1858 wurden ihm solche über klassische Philologie und alte Geschichte gestattet. Eine Reise nach England (1848) bestätigte ihn in seiner Überzeugung. Als Vorsteher der apostol. Gemeinden in Marburg und Kassel wirkte er mit größter Aufopferung und reichem Segen; er machte viele amtliche Reisen in Nord- und Süddeutschland, Österreich und der Schweiz, wo er die Aufsicht über die Gemeinden führte, auch nach England zur Teilnahme an den kirchlichen Konferenzen. Seine Thätigkeit, auch als Schriftsteller, ward mehr eine populär-praktische, als theolog.-wissenschaftliche. „Die große Verbreitung seiner Schriften in vielen Sprachen sind Beweis dafür, daß er nicht einer Partei angehörte, sondern der ganzen Kirche gedient hat“ (Wigand). Er blieb mit vielen luther. Glaubensgenossen in enger Verbindung. „Über das apostol. Werk sprach er nur, wenn er darum befragt wurde. Er hat sich nie damit aufgedrängt und war ein Feind alles Disputierens über göttliche Wahrheiten.“ Auf die Frage: „Was wollten wir thun, wenn nun auch noch der letzte Apostel vor dem Kommen des Herrn stirbe?“ antwortete Th.: „Nicht wir werden etwas thun, sondern wir haben nur darauf zu achten, was der Herr thut. Und was er in dem gezeigten Falle zu thun vorhat, wissen wir nicht, kann uns auch nicht beunruhigen.“ In Marburg sich vereinsamt fühlend, zog er 1864 nach München und 1868 nach Augsburg. Die letzten 10 Jahre seines Lebens, 1875—1885, verbrachte er in Basel. Hier entfaltete er eine vielseitige Thätigkeit, namentlich auf theolog. Gebiet; er bereitete jüngere und ältere Männer zum Predigantentum vor, schrieb ausgezeichnete Lebensbilder und anderes und stand in regem Verkehr mit christlichen Freunden. Einer von diesen, Drelli, sagt: „Man glaube den Besuch eines würdigen Bischofs von Antiochia oder Smyrna aus dem 4. Jahrh. zu haben, wenn er etwa über die Mysterien der Trinität oder des Abendmahls sich verbreitete und von den alten Konzilien mit einem Feuer sprach, als wäre er dabei gewesen.“ — Th. war ein Meister der Geschichtsschreibung und auch in der Geschichte der Philosophie wohl zu Hause. — Er predigte deutsch, englisch und französisch, sprach geläufig neugriechisch und verstand italienisch und holländisch. Sein Buch über das „christliche Familienleben“ ist in viele Sprachen überfetzt, auch ins Malajische — und wie er es beschrieben hat, so hat er es auch gelebt. In seinem Hause waltete er wie ein Patriarch, ließ aber jedem

Kinde die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit. Im Kreise seiner 9 Kinder, 4 Söhne und 5 Töchter, und 24 Enkel war er sehr heiter und fröhlich. Der schwerste Schlag traf ihn durch den Tod seiner Frau (+ 12. Juli 1868). Auch durch die Geistesumnachtung und den Selbstmord einer besonders geliebten Tochter wurde er tief niedergebeugt. Das letzte Jahr seines Lebens war für Th. ein Jahr schmerzten körperlichen Leidens. Tuberkulose ergriff nach und nach den ganzen Körper. Er ertrug es ergeben, geistig frisch, ohne zu klagen. „Ich habe nur zu loben und zu danken.“ „Selig und heilig ist der“ — (seil. der teils hat an der ersten Auferstehung) sind seine letzten Worte gewesen. Am 3. Dezember 1885 starb er sanft und friedlich, nachdem er seine Kinder gesegnet.

„Wenn er auch“, sagt die Allgem. Ev.-Luther. Kirchenzeitung in einem Nachruf, „durch seinen Uebertritt zur sog. apostol. Gemeinde den Kreisen, welchen er früher kirchlich angehörte, ferner getreten, ja zeitweilig scharf entgegengetreten war, so blieb er doch in mannigfacher Betrachtung noch der Unsere, und das Gedächtnis dieses ernstesten Christen und bedeutenden Theologen soll auch durch jene Verirrung, welche wir stets tief beklagt haben, nicht ausgelöscht werden.“

Nach seiner politischen Anschauung war Th. ein christlich Liberaler. „Ist aber konfessio gleichbedeutend mit Treue und Recht, so war er ein ausgeprägter Konservativer. Streng liberal war er, wo es sich um die Freiheit des göttlichen Rechtes handelte; streng konservativ, wo es galt, göttliche Ordnungen zu schützen und zu erhalten“ (Wigand). So trat er 1848 offen und entschieden dem falschen Liberalismus entgegen, ein erklärter Feind aller Revolution, mochte sie von unten oder von oben kommen. Die Ereignisse des Jahres 1866 erregten seinen sittlichen Widerspruch. Im Kriege von 1870 erkannte er Gottes Hand besonders in der Bewahrung von Süddeutschland; er hat sein deutsches Vaterland bis zuletzt treu geliebt, war aber bis zuletzt ein entschiedener Gegner der Politik Bismarcks.

Unter Thierschs Schriften seien hier erwähnt: Hebr. Grammatik für Anfänger, 1842, 2. Aufl. 1858; Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neuest. Schr., 1845; Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 1846, 2. Aufl. 1848; Die Kirche im apostol. Zeitalter und die Entstehung der neuest. Schriften, 1852, 3. Aufl. 1879; Über christliches Familienleben, 1854, 8. Aufl. 1889; Beiträge zum Verständnis der christl. Lehre, 1858; Andeutungen über den Weg zum inneren Frieden, 1858, 2. Aufl. 1879; Griechenlands Schicksale vom Anfang des Befreiungskrieges bis auf die gegenwärtige Krisis, 1863; Friedrich Thierschs Leben, 2 Bde., 1866; Die Bergpredigt Christi, 1867, 2. Aufl. 1878; Die Gleichnisse Christi, 1867, 2. Aufl. 1875; Die Genesis, 1869, 2. Aufl. 1877; Von Christi. Staat, 1875; Christian Heinr. Zellers Leben, 2 Bde., 1876; Über die Gefahren und Hoffnungen der christlichen Kirche, 1877, 2. Aufl. 1878;

Aufgaben des geistl. Amtes, 1880; Blicke in die Lebensgeschichte des Propheten Daniel, 1884; Inbegriff der christl. Lehre, 1885, 3. Aufl. 1896. — S. Ludwig, Münchner Maler, geboren 1825 als Sohn des Philhellenen Friedrich von Thierisch, ist außer seiner Thätigkeit in Petersburg, wo er größere kirchliche Wandgemälde, Szenen aus dem Leben Jesu und der Maria, Malte und seiner Anekdote predigt im Rathhaus zu Athen durch die Altarbilder in der evang. St. Martinuskirche in München namhaft. Sie stellen Christus in Gethsemane und die Auferweckung der Tochter des Jairus dar. Man rühmt an seinen Bildern die Verbindung der malerischen Fähigkeiten mit der Plastik des Bildhauers.

Thieß, D. Joh. Otto, rationalistischer Theolog und Diederichter, geb. 1762 in Hamburg, 1783 Nachmittagsprediger daselbst, 1791 Privatdozent in Kiel, 1794 Adjunkt der theol. Fakultät das., 1799 wegen bekennniswidriger Lehre entlassen, gest. 1810. Von seinen Liedern werden noch heute gesungen: „O Himmelswort (ursprünglich „Religion“) von Gott gegeben“ und „Auferstanden, auferstanden ist er aus des Grabes Nacht“. Er hat mehr als 100 Schriften, auch eine Geschichte seines Lebens (Hamb. 1801 f.) hinterlassen.

Thietberga (Theutberga), Gemahlin Lothars II. (s. d.) von Lothringen, war die Schwester des Grafen Bosjo und des zügel- und sittenlosen Abtes Hucbert und Tante des nachmaligen Königs der Provence, Bosjo. Ihr Gemahl wollte, um seine Nichte Waldraba, die er bereits vor der Ehe geliebt und mit der er den illegitimen Sohn Hugo gezeugt hatte, heiraten zu können, von Thietberga kirchlich geschieden sein. Nachdem er sie 867 einfach, wenn auch erfolglos, verheiratet hatte, verurtheilte er durch Mißhandlung seinen Zweck zu erreichen, was ihm aber nicht gelang, wie auch nicht sein politischer Schwachsinn, die Lehen Hucberts an Kaiser Ludwig abzutreten. Auch die Anschuldigung, widernatürliche Unzucht mit ihrem Bruder Hucbert vor der Ehe getrieben zu haben, erhob er vor einem Gerichte lothringischer Basallen resultatlos. Dagegen erklärten die beiden Konzile lothringischer Bischöfe in Aachen vom Jahre 860 auf Verreiben Gunthars von Köln und Thietgaus von Trier (s. d.) die Königin zur Ehe mit Lothar unwürdig, und ein gleiches Konzil zu Aachen vom Jahre 862 getraute dem König das Eingehen einer zweiten Ehe, die er auch mit Waldraba zum größten Unwillen und zur allseitigen Entrüstung vollzog. Da nahmen sich Hinkmar von Rheims (s. d.), Patriarch Nikolaus I. (s. d.), Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle der verstößenen Königin an und erlangten, nachdem der Papst das unter der Leitung seines von Lothar bestochenen Legaten 863 abgehaltene Konzil von Metz, das sich auf Lothars Seite gestellt hatte, für nichtig und schwandbar erklärte, daß Lothar die Gattin wieder aufnehmen mußte. Eine Aenderung in dem unseligen Verhältnis der beiden Ehegatten wurde dadurch freilich nicht bewirkt und Thietberga hat selbst den Papst um kirchliche Ehescheidung, die dieser verweigerte.

S. Hinkmar de divortio Lotharii; Wenck, de Lotharii etc.; Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims 1863, wo auch Litteratur- und Quellenangabe zu finden ist.

Thietgaut (Theutgaut, Thietgaub), Erzbischof von Trier, stand mit Gunthar, dem Erzbischof von Köln, im Ehefreite Lothars II. auf seinen des ehebrecherischen Königs und unternahm nach dem zweiten Aachener Kirchenkonzil von 860 mit dem Kölner Erzbischof eine Reise nach Rom zum Papst Nikolaus I. um diesen für den König günstig zu stimmen, was ihm nicht gelang. Nikolaus setzte ihn und Gunthar ab. Erst Hadrian II., gezwungen durch politische Verhältnisse und durch die innerkirchliche Lage in Frankreich, setzte ihn wieder in sein Amt ein. Litteratur s. Art. Thietberga.

Thietmar, Bischof v. Merseburg (seit 1009), der erste gelehrte Geschichtschreiber Deutschlands, ist 25. Juli 975 geboren als Sohn Siegfrieds v. Walbeck und der Gräfin Kunigunde von Stade, so verwandt mit den sächsischen Herzögen und den kaiserlichen Ottonen; 1002 ward L. Propst des von seinem Großvater gestifteten Klosters Walbeck (a. d. Aller), gest. 1. Dezember 1018 in Merseburg. Leibesgestalt klein, unschön, mit Stißel am linken Kinn und gebrochenem Nasenknorpel und Geistesart (demüthig, übermäßig streng in sittlicher und litterarischer Selbstbeurteilung) melden seine eigenen Schilderungen (IV, 51. 39. Vorwort). Seine Chronik (8 Bücher) umfaßt die Zeit von 908 bis 1018, ist anfangs nur Geschichte der Merseburger Kirche (Stiftung durch Otto I. 955 am Laurentiustage: 10. August), erweitert sich aber zu einer Geschichte des Reiches (besonders Sachsens) seit Heinrich I. Die Not der glanzlosen Zeit (nach Otto I.) infolge der normannischen, polnischen, wendischen, ungarischen Raubzüge lastet schwer auf ihm: neunzehnjährig war er selbst als Geisel für die Seeräuber bestimmt; seine hochadelige Verwandtschaft bringt ihm rasche Kunde von den Zeitereignissen (unter Heinrich II.). Er schöpft aus besten mündlichen und älteren schriftlichen Quellen (z. B. Widukind; Nekrologe von Merseburg, Magdeburg, Augsburg; Quedlinburger Jahrbücher; Magdeburger Gründungsbericht), mischt aber Wesentliches und Geringfügiges, geichtlich zuverlässiges und Dichtungen des wunderfächtigen Aberglaubens ohne Blick für den Pulsschlag der Zeitereignisse. Seine Sprache ist grammatisch und stilistisch mangelhaft, oft weitläufig und trotzdem dunkel infolge vieler Solozismen. Die Massenhaftigkeit des geographischen, politischen, kirchengeichtlichen Stoffes ist unübersehbar. Originalhandschrift in Dresden weist außer T's noch 8 Schreibhände. Ausg. von Lappenberg 1839 und Kurze 1889; deutsch von Laurent 2. Aufl. von Siebigh 1892 und Wattenbach 1892 (Leipzig, Dyt).

Thitötter, Julius, liberaler reformierter Theolog, geb. 1832 in Barmen, trat nach theol. Studien in Bonn 1856 ins geistliche Amt und ist seit 1864 Pastor an der Liebigaukirche in

Bremen. Unter seinen zahlreichen Schriften seien erwähnt: Deutsches Reich und Gottesreich 1871; Über die Berechtigung der liberalen Theologie und ihrer Vertreter in der Kirche 1878; Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritshis, 2. Aufl. 1885; Das Verhältnis von Religion und Philosophie 1888; Was ist ein Apfel? Apologetische Studien über die Grenzen des menschlichen Erkennens 1888; Halleluja, latein. und deutsche Hymnen 1888; Giordano Bruno und das hierarch. System Roms 1890. Ferner ist er Verfasser der in die Zeit Karls des Großen verlegten, von evangelisch-protestantischem Geiste durchhauchten episch-lyrischen Dichtungen „Einhard und Imma“ und „Gerimann der Westfale“, auch Mitherausgeber der Beyschlagischen „Deutsch-evangel. Blätter“.

Thitwa (Titwa). — 1. j. Thafeth. — 2. der Vater des Jehasja, ein Levit, Esr. 10, 15.

Thilo, 1. Geo. Wilh. Mor., namhafter Pädagog und Hymnolog, geb. 1802 zu Striegau als Sohn des dortigen Superintenden ten, widmete sich nach theol. Studien in Breslau dem Schulfach, ward 1840 Seminarvikar in Erfurt, 1853 in Berlin und starb 1870, ein entschiedener Christ und Patriot, der sich auch von seinem Schwiegervater Dieserweg nicht hieron abwendig machen ließ. Er ist der Verfasser geistvoller, aber von der modernen Pädagogik ignorierter Schriften, als: Spener als Katechet 1840; Das geistliche Lied in der evangelischen Volksschule Deutschlands, 2. Aufl. 1865; Der Bibelspruch im Dienste des Religionsunterrichts 1846; Pädagogischer Sinn und politisches Treiben 1849 (gegen das politische Treiben der Lehrer); Ludmilla Elisabeth, ein Beitrag zur Geschichte der geistl. Dichtung im 17. Jahrh. 1855; Cithara Lutheri zum Katechismus oder Spangenberg's Predigten über Luther's Katechismulieder 1855 u. a. — 2. D. Joh. Karl, evangel. Theolog, geb. 1794 in Langensalza, studierte nach dem Besuch von Schulpforta in Leipzig und Halle Philologie und Theologie, habilitierte sich 1819 an letzterem Ort, ward 1822 außerord., 1825 ordentl. Prof. der Theologie, 1833 zugleich Konsistorialrat und starb 1853. Seine Spezialität waren die Apokryphen, Neuplatonismus und Patristik, seine Hauptschriften: Codex apocryphus N. T., Tom. I. 1832 (eine sorgfältige Bearbeitung der apokryphen Evangelien) und Sancti Athanasii opera dogmatica selecta, Leipzig 1853 (der einzige Band der geplanten Herausgabe einer Bibliotheca patrum Graecorum dogmatica). — 3. Valentin, Name zweier Liederdichter; der ältere, geb. 1579, starb 1620 als Diaconus in Königsberg. Von ihm: „Dies ist der Tag der Fröhllichkeit“; „Sei freudig, arme Christenheit“ u. a. Der jüngere, Sohn des Vorigen, geb. 1607 in Königsberg, 1634 Professor der Bereisamkeit, gest. 1662. Von ihm: „Groß ist, Herr, deine Güte“; „Herr, unser Gott, wenn ich betrachte“ u. a. Das Abendslied „Mit Ernst, o Menschenfinder“ rührt wohl von dem älteren Thilo her und ist von dem Sohn nur überarbeitet worden. Auch von einigen anderen Liedern ist es zweifelhaft,

welche dem Vater und welche dem Sohn angehören. Vgl. Fischer II, S. 90 und Koch³ III, S. 179 und 202.

Thilon, ein Sohn des Simon aus Juda, 1 Chron. 4, 20.

Thimna, 1. Eine Tochter des Seir und Schwester Lotans, 1 Mos. 36, 22; 1 Chron. 1, 39, die das Weib des Eliphas, des Sohnes Elaus, und Mutter des Amalek wurde, 1 Mos. 36, 12. Nach der letzteren Stelle glaubt man in 1 Chron. 1, 36, wo unter den Söhnen des Eliphas auch der Name Thimna und zwar vor Amalek erscheint, einen Schreibfehler annehmen und lesen zu sollen: von der Thimna Amalek. Immerhin kann es auch einen Sohn des Eliphas dieses Namens gegeben haben, da er ja auch als Stammenname vorkommt, s. Nr. 3. — 2. Ein Sohn des Eliphas, s. Nr. 1. — 3. Ein edomitischer Stamm (Fürst von Thimna), 1 Mos. 36, 40, der nach dem Aufhören der Königherrschaft wieder selbständig wurde, 1 Chron. 1, 51, s. auch Nr. 1. — 4. Eine Stadt auf dem Gebirge Juda, Jos. 15, 57, die Luther 1 Mos. 38, 12 ff. Thimnath nennt (eig. Thimnatha d. i. nach Thimna). — 5. Eine Stadt im Norden Judas, Jos. 15, 10, die aber auch zum Stamm Dan gehört haben kann, Kap. 19, 43, da sie an beiden Stellen als Grenzstadt erwähnt ist. An letzterer Stelle heißt sie in der verlängerten Form Thimnatha. Ebenso Richt. 14, 1 ff., wo Luther wieder Thimnath sagt. In dieser Zeit war sie wieder philistänisch und Heimat des ersten Weibes, das Simson nahm; ihre Bewohner hießen Thimniter, Richt. 15, 6. Später muß sie wieder zum Reich Juda gekommen sein, denn 2 Chron., 28, 18 wird ihre erneute Eroberung durch die Philister berichtet. Die Ortlichkeit ist durch die heutige Ruinenstätte Tibne bezeichnet.

Thimnath, Thimnatha, s. Thimna 4 und 5.

Thimnath-Heres, eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim, wo nach Richt. 2, 9 Josua begraben wurde. Da nun Jos. 19, 50 der Wohnort Josuas und Kap. 24, 30 seine Begräbnisstätte Thimnath-Serah heißt, so nimmt man an, daß das Wort Heres für Serah geschrieben ist. Man findet den Ort wieder in dem Thimna, das 1 Raff. 9, 50 nach der griechischen Form Thamnata genannt wird, und das für dasselbe gilt, das Josephus unter dem Namen Thamna als Hauptort einer Toparchie anführt (Bell. jud. III, 3). In der Gegend findet sich jetzt eine Ruinenstätte Tibne mit vielen Felsengräbern.

Thimnath-Serah, s. Thimnath-Heres.

Thimniter, s. Thimna 5.

Thinenholz, so genannt nach dem griechischen Wort Offenb. 18, 12, von dem auch der botanische Name Thuja orientalis oder articulata hergenommen ist, lateinisch citrus, ist das besonders feste, wohlriechende und schön gemaserte Holz einer hauptsächlich in Afrika wachsenden Konifere, das im Altertum und noch jetzt zur Kunstschlerei verwendet wird.

Thiras, der jüngste Sohn Japhets, 1 Mos.

10, 2; 1 Chron. 1, 5, in dem schon Josephus und nach ihm viele den Stammvater der Thracier erkennen wollten; Auch und andere Neuere schließen auf die pelasgischen Thyrhener (griechisch: Thyr-jener), die am Ägäischen Meere wohnten.

Thireatiter, Bewohner einer unbekannten Ortschaft Thirea, 1 Chron. 2, 55.

Thirhata, der König der Moabrer, d. h. von Äthiopien, der nach 2 Kön. 19, 9 und Jes. 37, 9 einen Feldzug gegen Assyrien plante. Er war zugleich König von Ägypten und zwar als dritter der 25. äthiopischen Dynastie und wurde nach den assyrischen Inschriften zuerst von Asarhaddon, dann nach neuer Erhebung von dessen Sohn Sardanapal geschlagen. Er regierte von 704—671 v. Chr.

Thirhena, ein Sohn des Kaleb, 1 Chron. 2, 48.

Thirja, ein Sohn des Jeschaleel aus Juda, 1 Chron. 4, 16.

Thirza, 1. die jüngste Tochter des Belasphad aus Manasse, der keine Söhne hatte, 4 Moj. 26, 33 und in den folgenden Geschlechtsregistern. — 2. Eine kanaanitische Königin, Jos. 12, 24, seit Jerobeam Residenz der Könige von Israel, 1 Kön. 14, 17 u. d., bis auf Simri (s. d. 2). Obwohl es auch später noch erwähnt wird, 2 Kön. 15, 14 ff., findet sich doch nirgends eine Angabe über die Ortschaft, nur daß Hosel. 6, 3 ihre Schönheit gerühmt wird. Da Keiende im Mittelalter noch einen Ort Namens Therfa in der Nähe von Samaria gefunden haben, will Robinson Thirza in dem großen Dorfe Tallaza wieder erkennen, das zwischen Dügeln anmutig liegt.

Thisbe, eine Stadt im Stamme Naphthali, die Tob. 1, 2 im griechischen Text erwähnt ist als Heimat des Tobias. Man hielt sie früher auch für die des Elias, der 1 Kön. 17, 1 u. d., der Thisbiter heißt; doch liest man diese Stelle jetzt statt: aus den Bürgern Gileads wohl richtiger: aus Thisbe in Gilead, und nimmt also ein anderes Thisbe im Ostjordanlande an, das man in der Ruinenstätte Irtib auf dem Abhängegebirge wiederfindet.

Thisbiter, s. Thisbe und Elias.

Thiziter heißt 1 Chron. 12 (11), 46 Jocha, ein Held Davids; der Ort ist unbekannt.

Thnetopaschiten = **Thnetophschiten**, s. d.

Thnetophschiten, Häretiker am Anfang des 3. Jahrhunderts, welche infolge aristotelischer Philosophie lehrten, daß die Seele mit dem Leib zugleich stirbe und auferweckt werden würde. Seelenod.: um 1500 neues Aufkommen dieser Lehre durch den Aristoteliker Petrus Pomponazzo (s. d.), Professor in Bologna; deren Verwerfung erfolgte 1513 auf dem 5. Lateranense, 8. Sitzung, und durch die Bulle Apostolicis regiminis. Verwandt sind die Hypnopschiten, welche der Seele nach dem Tode einen bewußtlosen Traumzustand zuschreiben (Seelen Schlaf); gegen sie hat Origenes in Arabien mit Erfolg gekämpft.

Thoah heißt 1 Chron. 7 (6), 34 ein Sohn des Juch und Ahne des Samuel, der in dem umgetauften Negrier A. 26 Nabath und 1 Sam. 1, 1 Thohu heißt. Bei der großen Verderbtheit des Textes in der Chronik ist seine Aufklärung dieser Abweichungen möglich.

Thochen, ein ganz unbekannter Ort im Stamme

Simeon, 1 Chron. 5, 32, der Jos. 19, 7 Ether heißt.

Thogarma, ein Sohn des Gomer und Enkel Japheths, 1 Moj. 10, 3; 1 Chron. 1, 6, erscheint Hese. 27, 14 als Stammvater eines Volkes, das Pferde und Mauleisel ausführte, und Kap. 38, 6 als eines im fernen Norden ansässigen; man denkt an die Armenier oder an die Bewohner des südwestlichen Teiles von Armenien.

Thogu, 1 Chron. 19 (18) s. Thoi.

Thohu, s. Thoah.

Thoi, ein König von Gemath oder Samath (s. d.), 2 Sam. 8, 9 f.; er heißt 1 Ch. 19 (18), 9 f. Thogu.

Thola, 1. der älteste Sohn Japheths, 1 Moj. 46, 13; 1 Chron. 8 (7), 1 f., nach dem das Geschlecht der Tholaiter genannt wurde, 4 Moj. 26, 23. — 2. Ein Richter aus dem Stamme Japheth, von dem nur berichtet wird, daß er Israel dreiundzwanzig Jahre gerichtet habe, Richt. 10, 1 f.

Tholad, eine Stadt in Simeon, 1 Chron. 5, 29, die sonst El-Tholad (s. d.) heißt.

Tholaiter, s. Thola.

Tholud, Friedrich August Gottreu, wurde am 30. März 1799 zu Breslau geboren und starb am 10. Juni 1877 zu Halle. Die seltsame Eigenart des Kindes trat frühzeitig hervor. Schon im zehnten Lebensjahre stellte er sich manchmal an einsame Stätten, um die Genugthuung zu haben, daß in diesen Lokalitäten noch niemand außer ihm orientalischem, am wenigsten japanisch gesprochen haben könnte. Bereits mit zwölf Jahren hatte er gegen schauerliche Selbstmordanwandlungen zu kämpfen, über welche er dann erst völlig Herr ward, als sein Leben ganz dem großen Nothelfer angehörte, der überwinden lehrte. — Der junge Tholud sollte Goldschmied werden, wie sein Vater. Aber er war so kurzichtig und ungeschickt, daß der erzürnte Mitgeselle ausrief: „Laß den Jungen doch wieder zu seinen Büchern!“ — Hier lag in der That seine Zukunft. — Die mit ihm den Konfirmandenunterricht besuchten, staunten immer wieder über seine Gaben und über sein Wissen. Das vielsprachige Zeugnis seiner buntgemischten Tagebücher beweist, daß ein Dürsten nach Gottesgemeinschaft schon früh durch seine Seele ging, und daß er in der späteren Gymnasialzeit viele der kleinen Vorkommnisse, wenn auch in skeptischer und pharisäischer Weise auf Gott bezog. Er war eben selbst ein Kind seiner Zeit. — Am 5. Oktober 1816 hielt Tholud seine Abiturientenrede über das Thema: Wie haben die Araber auf die Bildung Europas gewirkt? — Er bezog zunächst die Universität seiner Vaterstadt. Bald stand er an einem Wendepunkte seines Lebens. — Es war im Winter 1816—17, als ein Breslauer Kaufmann an den jungen Tholud im Scherz die Frage richtete, ob er Lust habe, mit ihm nach Berlin zu reisen. Tholud sagte ja, anfangs nur mit dem Gedanken, sich Weltkenntnis zu erwerben; dann aber kam ihm ein, ob nicht der bekannte Orientalist Diez in Berlin der Mann sein könnte, den das Schicksal bestimmt haben möchte, ihn aus „seinem Ägypten“ zu befreien. Er betete eine Stunde lang um Gewisheit. Es schien ihm

endlich, als sagte Gott: Amen. Am 12. Januar 1817 traf der Jüngling in Berlin ein. Noch durchlebte er die erschütterndsten Seelenkämpfe, bevor er das Haus des Prälaten betreten durfte. Der Wendepunkt seines ganzen inneren und äußeren Lebens war entscheidend für seinen Glauben an einen allmächtigen und barmherzigen Gott. Er zog noch am 12. Januar in das Haus des Prälaten ein und ließ sich vierzehn Tage später bei der Berliner theologischen Fakultät inskribieren. Er datiert den Anfang seines Christentums vom Januar 1818. Bereits im Februar 1819 war dem armen Berliner Studenten durch Scheibels Vermittelung eine außerordentliche Professur für biblische Exegese in Dorpat angeboten. Er wollte annehmen, aber ein Milturz warf ihn aufs Krankenbett. Dann trug er sich mit Missionsplänen. Im Jahre 1820 meldete er sich bei der Berliner Fakultät zur theologischen Lizentiatursprüfung und bestand das Examen am 22. November, die Disputation am 2. Dezember. Unter den 13 Theesen heben wir die siebente und achte hervor: „Wenn man die eine Lehre von der angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen beseitigt, fällt sofort die ganze christliche Religion.“ „Die Weissagung Jesajas 53 handelt vom Messias.“ — Bald standen die neutestamentlichen Vorlesungen in der Mitte von Tholucks akademischer Thätigkeit, welche übrigens durch seinen angefochtenen Gesundheitszustand noch wiederholt ernstlich bedroht wurde. Im April 1823 ward er zum außerordentlichen Professor ernannt. Der Mission unter Israel war er bereits damals von Herzen zugethan. Rasch nach einander erschienen seine ersten Veröffentlichungen über den Esufismus oder die Theosophie der Perser (1821), die apologetischen Winke für das Studium des Alten Testaments (1821), ferner: „Das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentums, besonders unter den Griechen und Römern, vom Standpunkte des Christentums aus betrachtet“ (im ersten Bande von Meanders „Denkwürdigkeiten“, 1822). — Im Jahre 1822 hatte de Wette einen „didaktischen Roman“ geschrieben unter dem Titel „Theodor oder des Zweiflers Weihe. Die Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen“. Dem stellte Tholuck ein Buch entgegen, das er gern den „Anti-theodor“ nannte, während andere es bald als den christlichen Werther, bald als das Tholuck'sche Sündenbuch bezeichnet haben: Die Lehre von der Sünde und vom Verjöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers (Hamburg, Perthes und Besser, 1823 (anonym)). 3. Aufl. 1830 unter Tholucks Namen, 9. Aufl. 1871). Es ist viel Gefühlstheologie darin enthalten. Doch ging eine bedeutende Anregung von diesem Buche aus. Was demselben noch besonderes Interesse verleiht, ist die reichhaltige Schilderung des Patriarchen, in welchem der liebe alte Baron von Rottwitz leicht erkennbar ist. — Im Jahre 1824 erschien Tholucks Auslegung des Briefes Pauli an die Römer (5. Aufl. 1856), noch in späteren Jahren von berufener Seite als erster Schritt zur Wieder-

geburt der Exegese gefeiert; Stärke und Schwäche dieses Auslegers lag darin, daß er den Sinn nicht aus dem Ausdruck verstand, sondern den Ausdruck aus dem Sinn, wie man treffend bemerkt hat. Sonst schrieb Tholuck in der Berliner Zeit zu gunsten der Judenmission, gegen die Theaterlust, auch eine Blütenammung morgenländischer Mythik. Daneben predigte er (zuerst am 11. Juli, 4. Trinitatissonntag 1824) und reiste bis nach England hinüber, wo er am 6. Mai 1825 bei der Jahresfeier der Kontinentalgesellschaft in London über die heimischen kirchlichen Zustände berichtete und u. a. die Unversität Halle als den Sitz des Unglaubens bezeichnete. Die Halle'schen Theologen nahmen ihm das natürlich gewaltig übel und legten gegen seine bald darauf erfolgende Berufung an ihre Hochschule Verwahrung ein; indes vergebens. Im November 1825 wurde die peinliche Angelegenheit erledigt. Vor seinem Scheiden aus Berlin erlangte er von seiner Fakultät am 4. März 1826 die theologische Doktorwürde. In der Osterzeit predigte er noch zweimal sehr eindringlich. Damit nahm er Abschied. Jetzt war auch Schleiermacher freundlich gegen ihn geworden. Der Philosoph Hegel aber rief ihm beim Scheiden zu: Gehen Sie hin und bringen Sie dem alten Hallischen Rationalismus ein Pécari! —

Halle war für Tholuck der geeignete Boden; aber der Anfang war nicht leicht. Als im Frühling 1826 die Thürme der Saalestadt vor ihm aufstiegen, gab ein schlichter Mann und treuer Christ dem Bekommenen zur guten Stunde das Geleitswort: „Befenne und bekämpfe; derer, die für dich sind, ist mehr denn derer, die wider dich sind!“ Das flöhte ihm Mut ein. — Als Tholuck am 18. April 1826 seine Vorlesungen vor den Hallischen Studenten begann, vergaß die drohende Jugend unter dem persönlichen Eindruck ihre Abicht, den jungen Professor nicht ausreden zu lassen, und hörte bis zu Ende mit Aufmerksamkeit zu. Bald sammelte sich ein kleiner, aber fester Kreis. Nach einigen Semestern wurden auch schon Bedeutendere gewonnen, so zu Anfang des Jahres 1828 der junge Harleß, welcher später in seiner Selbstbiographie bekannte, daß er diesem so ganz persönlich wirkenden Theologen allezeit ein Schüler dankbaren Hergens geblieben sei; das Mittel entscheidender Umkehr sei er geworden, und kein anderer. — Für Tholuck ging es allerdings noch in den nächsten Jahren durch mancherlei Anfechtungen hindurch, namentlich dann, wenn die akademische Jugend an seiner theologischen Stellung Anstoß nahm oder bei seinen literarischen Fehden gegen ihn Partei ergriff. In solchen Fällen hatte der Prorektor viel zu thun, um die Gemüter zu beschwichtigen. — In den ersten Hallischen Jahren lehrte Tholuck während der Ferien wiederholt nach Berlin zurück. In den ersten Monaten des Jahres 1827 erschien sein Kommentar zum Evangelium des Johannes (7. Aufl. 1857) mit der Widmung an D. Meander, der ihn dieses Evangelium erst verstehen gelehrt habe. — In den Oster-

ferien des gleichen Jahres trat Tholud mit Hengstenberg und Ludwig von Gerlach wegen Gründung der „Evangelischen Kirchenzeitung“ in Verbindung. Tholud lieferte manchen schätzenswerten Beitrag. Er beleuchtete zunächst die bekannte Leipziger Disputation Professor D. Hahn's (de Rationalismi, qui dicitur, vera indole) und seine Theesen über den Rationalismus. In der nächsten Zeit erfuhr er selbst einige litterarische Angriffe von Hegel in Berlin und Paulus in Heidelberg. — Von Tübingen 1828–1829 verbrachte er das lieblichste und stillste Jahr seines Lebens, auf seinen eigenen Wunsch und durch Bunzens Vermittelung, als Gesandtschaftsprediger in Rom, wo er „broben auf dem kapitolinischen Hügel das Evangelium verkündigte und dann wieder im Spital neben dem Bett des armen deutschen Handwerksburschen betend niederkniete“. — Die Reise bot ihm Gelegenheit, mancherlei interessante persönliche Beziehungen anzuknüpfen. Am 4. Mai 1829 nach Halle zurückgekehrt, schrieb er an Bunzen in Andeutungen über sein Heimweh nach den angeregten und erweckten Kreisen von evangelischen Deutschen und lebendigen Christen in der Siebenhügelstadt; er mochte auch andeuten und mehr Allgemeinmenschliches mit einbegreifen, wenn er bemerkte, er sinne für seine Befahrung auf ein Fenster in der Richtung auf Rom. In Halle aber begann er nun wieder, lange einsam stehend, bis er 1839 an Jul. Müller einen Gesinnungsgenossen fand, seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit (Vergpredigt 1833; 5. Aufl. 1872; Hebräerbrief 1836; 3. Aufl. 1850; Altes Testament im Neuen 4. Aufl. 1854; dazu auch erbauliche Schriften, wie die Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens, seit 1834 in 6 Abteilungen erschienen; Stunden christlicher Andacht 1839, 8. Aufl. 1870. Der Pfalter für Geistliche und Laien 1843; 2. Aufl. 1873). 1833 wurde er Universitätsprediger; auch gründete er den „Litterarischen Anzeiger“ und bewachte ihn mit der Herausgabe der Werte Calvins. Dann wurde er in den sog. Hallischen Streit verwickelt. Es handelte sich hierbei um einen Artikel der „Evangelischen Kirchenzeitung“ (1830, Nr. 5 und 6) über den „Nationalismus auf der Universität Halle“. Die Art, wie Gesenius, der schon in Abrahams Fürbitte den Schachergeist der Juden zu finden meinte, und Wegscheider, welcher die Geschichte von der Verkürzung Jesu auf ein Gewitter zurückführte, mit Bibel und Bibellehre umgingen, wurde hier in einer Reihe anonhymer Mitteilungen grell beleuchtet. Der Verfasser des Aufsehen erregenden Artikels war Landgerichtsdirektor Ludwig v. Gerlach, seit kurzem in Halle. Aber Tholud wurde allgemein für den Verfasser gehalten. Die akademische Jugend war höchst erbittert. Man sann auf harte Demonstrationen. Die Wogen gingen sehr hoch. Tholud aber veröffentlichte in Nr. 38 der „Evangelischen Kirchenzeitung“ (1830) eine ebenso klare als milde und doch entschiedene Erklärung über sein Verhältnis zu dem den Hallischen Nationalismus betreffenden Artikel des

Blattes. Die Bewegung ging bis in die höchsten Kreise. Friedrich Wilhelm III. nahm eine sehr bestimmte Stellung ein, und sein Ministerium bekam es zu fühlen. — Zunächst blieb die Stellung Tholuds eine angefochtene. Scheinbar ging sein Einfluß nach dem Hallischen Streit eine Zeitlang zurück. Er aber arbeitete in der Stille weiter. Er schrieb um diese Zeit: „Ein und alles Christus, das ist der Grund.“ — Es war gut, daß Tholud diesen Grund gefunden hatte und ihn bei aller Freiheit und Weitsicht seines eigenartigen Standpunktes behauptete; er brauchte in der That ein festes Herz bei den vielen Kämpfen und Fehden, in welche er um diese Zeit wie in den nächsten Jahren hineingezogen wurde, teils in Abwehr der anmaßend plumpen Angriffe des Moskoder Theologieprofessors Karl Friedr. August Frische gegen seine nichts weniger als schulmäßige Weise der Schriftauslegung, teils bei Zwistigkeiten innerhalb der Fakultät. Dann wieder suchte er mit dem Worte der Predigt die lutherische Separation in Schlesien zu beleuchten; der gegen die lutherische Orthodorie allgemein sehr voreingenommene Unionsmann über dessen kritische und dogmatische Weitberzigkeit auch viele seiner Schüler den Kopf schüttelten, meinte, ein Feuer zu finden ohne Licht, doch fand er bei seiner Wahrheitsliebe in diesem Feuer auch heilige, von Christo angezündete Flammen. Ferner war es David Strauß und sein „Leben Jesu“, dem gegenüber Tholud in der Schrift über die „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte“ (1837) in historisch-apologetischer Begründung des Christentums positive Stellung nahm. — Sein Kommentar zum Hebräerbriefe war wiederholt neu aufgelegt worden, als im Anschluß daran das jedenfalls von einem Hallischen Kollegen abgefaßte Pamphlet anonym herauskam: „Wie Herr Dr. Tholud die Heilige Schrift erklärt, wie er beten lehrt und dichtet. Vorträge, in einer sächsischen Predigerkonferenz gehalten.“ Tholud verteidigte sich würdig, und der Hallische Universitätsfakultät legte sich ins Mittel; bald war die Sache abgethan. — Nachdem Tholud sich am 9. Oktober 1838 zum 2. Mal und zwar mit Mathilde von Gemmingen vermählt hatte, wurde seine Häuslichkeit neu belebt. Um 1840 hatte er den Höhepunkt seines Wirkens erreicht. 1842 wurde er Mitglied des Magdeburger Konsistoriums. In die Entwicklung der späteren Zeiten hat er weniger kraftvoll eingegriffen. Doch hat er noch gegen die Lichtfreunde gekämpft und manches Bedeutende geschrieben, namentlich zur Vorzeichnung des Rationalismus. Dazu kamen seine Schriften über das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2 Abteilungen 1853 und 54, über das kirchliche Leben 2 Abteilungen 1861 und 62, über den Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852 und über Lebenszeugen der lutherischen Kirche 1859, Schriften in denen er sich freilich vielfach darin gefiel, in unerquicklicher Nacktheit die Schwächen der Orthodorie ans Licht zu ziehen. In der Advenzzeit 1871 hat er zuletzt gepredigt. Als Universitätsprediger

war er groß; er hatte ein sehr bestimmtes homiletisches Ideal, ohne übrigens dem Texte gerecht zu werden. Er betonte, die Predigt sei nicht das Zeugnis erlernter Bereifamkeit, sondern göttlicher Notwendigkeit. Am kraftvollsten war seine Verkündigung am Schluß der Rede. Sehr wirksam waren seine Predigten in der Revolutionszeit. Als Seelsorger der Studierenden hat er die Geheimnisse vieler Jünglinge sich ihm aufthun sehen, und hat ihnen zeigen können, was das eigentliche Ziel des Menschen sei. — Er war ein Mann der evangel. Allianz, deren Versammlungen er besuchte, bis ihn die zunehmende Beschränktheit des Alters daran hinderte. — Der Tag, an welchem Tholud am meisten gefeiert wurde, fiel in die Kriegszeit des Jahres 1870. Die Vollendung der fünfzigjährigen Dozentenlaufbahn wurde durch das Jubiläum vom 2. Dezember gekrönt. Eine zahlreiche und ansehnliche Versammlung von Schülern war nach Halle geeilt. Tholud war noch lebendig. Aber was aus ihm sprach, war doch vor allem seine Vergangenheit. Bereits damals, an jenem lebensfrischen Tage, mochte das, was sieben Jahre später am Schlusse eines Tholud-Nekrologes geschrieben stand, vielen zum Bewußtsein kommen, sich ihnen unwillkürlich ausdrängen: „Die einzelnen Schriften, die Tholud geschrieben hat, werden dem Lese der meisten theologischen Schriften, nämlich allmählich außer Gebrauch zu kommen, nicht entgegen. Das Gedächtnis aber eines Theologen, der so viele Jünglingsseelen dem Herrn zugeführt hat, wird nicht vergehen.“

Leopold Witte hat „Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholuds“ in zwei starken Bänden (Vielefeld u. Leipzig, 1884 u. 86) zur Darstellung gebracht und ein biographisches Meisterwerk geliefert, das namentlich im ersten, die vorhallische Zeit umfassenden Bande seinesgleichen sucht. Tholuds Verhältnis zum modernen Pietismus ist für besprochen in Mü d e s Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts. Gotha, Perthes, 1867. S. 220 ff. Tholuds homiletisches Ideal, sein Verhältnis zu Thieremin und Ved, seine Subjektivität nach Form und Inhalt, seine Gedanken von der Kirche, seine Stellung zur unierten Kirche, seine überall anregenden und nirgends recht hinausführenden Eigentümlichkeiten sind kurz und scharf beleuchtet im zweiten Bande der homiletischen Charakterbilder Dr. A. Brömls (Leipzig, Hinrichs, 1874). Ausgewählte Predigten Tholuds mit einer Einleitung D. Hermann Herings finden sich im 28. Bande der Sammlung „Die Predigt der Kirche“ (Leipzig, Fr. Richter). Zu seinem hundertjährigen Geburtstage gab sein früherer Almannensis Professor D. Köhler eine Festsrede und Erinnerungen an August und Mathilde Tholud heraus (beide 1899 bei Deichert [G. Böhme] erschienen).

Thomas, Antonius von, war als Sohn eines königlichen Leibjägers 1829 in Nymphenburg geboren und erhielt seine Ausbildung auf dem Progymnasium Metten (Niederbayern), dem Benediktiner-Gymnasium Freising, der Universität München und dem Klerikalseminar Freising. Nachdem er nach seiner Primiz (1853) 6½ Jahre

Koadjutor in Teisendorf (Oberbayern) und von 1860–67 Kooperator zunächst an St. Ludwig, dann an St. Peter in München gewesen war, bekleidete er 1867–79 das Pfarramt zu St. Zeno bei Reichenhall, dann 1879–83 dieselbe Stelle zum h. Geist in München, von wo er 1883 ins Domkapitel als erzbischöflicher Stadtkommissar und Dompfarrer berufen wurde. 1889 wurde er zum Bischof von Bafau erwählt, bestieg jedoch schon im folgenden Frühjahr den Erzbischof München-Freising. Von Staat und Kirche mit Anerkennung und Auszeichnung geehrt, starb er am 24. November 1897.

Thomas Marfus, = Stübner 2.

Thomander, bedeutender Homilet, zuletzt ord. Professor der Pastoraltheologie in Lund, gestorben 1865. Immer auf die Kernpunkte des Evangeliums eingehend predigte dieser „neue Luther“ in einer feurigen, dabei oft improvisierten Sprache. Wir haben von ihm „Predigten und Abendmahlsreden“, Gedanken über „das Verhältnis der Kunst zum Christentum“ u. a. Auch als Herausgeber der „Theologisk Quartalsskrift“ hat er sich bekannt gemacht.

Thomas, der Apostel, ist unter den Zwölfen derjenige, welcher nächst Petrus und den Zebedäen (abgesehen von Judas Ischarioth) in der Geschichte Jesu am bedeutendsten hervortritt. Zwar die Synoptiker erwähnen ihn gleich den meisten anderen nur in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15 vgl. Apg. 1, 13); aber Johannes hat ihn mit unverkennbarer Angelegenlichkeit mehrfach hervorgehoben (Joh. 11, 16; 14, 5; 20, 24 ff.), wie denn auch in der Nachtragserzählung zum vierten Ev. (Kap. 21, 2) Thomas (mit Matanael) ausdrücklich genannt wird, während zwei andere beteiligte Jünger ungenannt bleiben. Sehr bemerkenswert ist, daß Joh. gerade die Erzählung von der dem Thomas gewährten Selbstoffenbarung des Auferstandenen zum Abschluß seines Ev. gewählt hat. Wenn auf Grund dieser Geschichte Th. in der kirchlichen Vorstellung als Typus des nur durch Sinneswahrnehmung zu beherrschenden Zweiflers gilt, so ist doch andererseits zu beachten, wie sein entschiedenes Verlangen nach selbständiger Überzeugung vom Herrn nicht unbefriedigt gelassen worden ist, und wie sein Glaube, nachdem er überzeugt worden ist, den denkbar entschiedensten und kräftigsten Bekenntnisausdruck gefunden hat. Ebenso tritt er 11, 16 hervor durch die Entschiedenheit des Entschlusses, den Herrn in den anscheinend sicheren Tod zu begleiten. Und seine Ausrufung 14, 5 bekundet Entschiedenheit des Verlangens, volle Klarheit der Erkenntnis zu gewinnen. Hiernach erscheint Th. unter den Zwölfen als dem Felsenmanne Petrus nächstverwandt. — Auch in der kirchlichen Überlieferung erscheint Th. vor den meisten anderen der Zwölf dadurch ausgezeichnet, daß Eusebius (hist. eccl. III, 1) da, wo er auf die außerpalästinische Heidenmission zu sprechen kommt, ihn an erster Stelle nennt. Seine Nachricht, daß Th. in Parthien sein Arbeitsfeld gefunden habe, scheint auf Origenes zu beruhen und unanfechtbar zu sein (vgl. auch Recogn. Clem. IX, 29; Rufin. h. e. I, 9). Die spätere

geschichtlich haltlose Sage bringt ihn mit Abgar von Oessa in Verbindung und läßt ihn auch in Indien missionieren (vgl. d. Ant. Thomasdriften), wobeist er den Märtyrertod erlitten habe. Die apokr. Acta Thomae sind vollständig zuerst von Bonnet (Leipzig 1883) herausgegeben und von Lipsius (Die apokr. Apostelgeschichten Bd. I, S. 225–347) kritisch behandelt. Den Namen des Thomas trägt ein apokr. Kindheits-evangelium (cf. Thilo, codex apoer. N. F. I, p. 275 ff.). — Der Name „Thomas“, welcher sonst selten vorkommt, bedeutet „Zwilling“, hebr. theom, aram. thomá, griech. διδυμος (Joh. 11, 16; 21, 2). In den Apostelverzeichnissen erscheint Th. teils mit Matthäus, teils mit Philippus verbunden, in der Erzählung Joh. 21 als Genosse des Petrus und der Jübedäben beim Fischfang; so deutet alles darauf hin, daß seine Heimat am galiläischen See zu suchen ist.

Thomas von Aquino (Dr. angelicus, communis, cherubicus), war der Hauptvertreter der kirchlichen Scholastik des Mittelalters. Geboren ist er 1225 (1227) auf dem Schlosse Roccaficca in Kalabrien als Glied eines angesehenen und mit weltlichen und geistlichen hohen Würdenträgern verwandtschaftlich verbundenen Grafengeschlechtes. Seine Erziehung bis zum 16. Jahre verdankte er dem Benediktinerorden; dann entschied er sich trotz heftigen Widerstands der Familie, die ihn lieber für politische Zwecke nützen wollte, für den Orden des heil. Dominicus, dem er auch 1244 beitrug. Dem gelehrtesten Lehrer seiner Zeit, dem Albertus Magnus, der in Köln lehrte, ward er als Schüler überwiesen, und seiner Begabung und seinem Fleiß entsprechend überragte er hinsichtlich des kirchlichen Inseßens späterer Zeit den Meister. Nachdem er in Paris zum Baccalaureus erhoben worden war, wirkte er zugleich mit seinem Meister als Magister in Köln. Von 1253 ab finden wir ihn an der Pariser Universität als Dozent, Schriftsteller und Vorkämpfer des Dominikanerordens in den dort ausgebrochenen Streitigkeiten, die die Bettelorden als solche betrafen, seit 1257 mit der theologischen Fakultät wurde ausgefallen. Papst Urban IV. war ihm besonderer Gönner: er betrieb ihn nach Italien und machte ihn, da er hohe kirchliche Würden ablehnte, zum geheimen Ratgeber in kirchlichen Angelegenheiten; auch unter den beiden nächsten Päpsten lebte er in italienischen Städten, zumal er vom Orden zum Definitor der römischen Provinz ernannt war, zeitweise auch wiederum in Paris, zuletzt in Neapel, von wo aus er auf päpstliche Verufung zur Ardenverammlung von Lyon 1274 zu reifen unternahm; auf dieser Reise jedoch fand er seinen frühen Tod, vielleicht durch Vergiftung durch König Karl von Anjou selbst, der des Thomas Enthüllungen über seine Tyrannie auf dem Konzil fürchtete. Kanonisiert wurde er bereits 1323 durch Papst Johann XXII., zum Dr. ecclesiae ernannt 1367 durch Pius V., nachdem schon seine Zeitgenossen ihm die obengenannten und andere ehrenvolle Beinamen verliehen hatten. Dem Leben, das nicht ganz das 47. Lebensjahr erreichte, war inhaltreich

genug durch die wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Forschungen, denen er sich hingegen hatte. Unter seinen Schriften nimmt die erste Stelle ein das zuletzt bearbeitete und auch unvollendet gebliebene Werk Summa theologiae, welches in 3 Bänden I. de Deo, II. de motu rationalis creaturae in Deum, III. de Christo, qui nobis est via tendendi in Deum handelt. Die lehrenden loci über Buße, die letzten Sakramente und Eschatologie sind aus seinem dogmatischen Erstlingswerk, dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, ergänzt. Die Schriftstellerei des Thomas trägt vollständig das Gepräge seiner Zeit, wie nicht nur der Sentenzenkommentar (s. Albertus Magnus und Duns Scotus), sondern auch seine Quaestiones disputatae und Quaestiones quodlibeticae beweisen. Diese behandeln einzelne zusammenhangslose, dogmatische Fragen zur Begründung der kirchlichen Lehre, wobei die Verteidigung des päpstlichen Primats und des Hierarchismus eine bedeutende Stelle einnimmt — zum 1. Male findet dieselbe eine Aufnahme in der Dogmatik bei Thomas. Noch gehören hierher kleine katechetische Erklärungen und ein Compendium theologiae, das nach Augustinus Vorgang die Lehre nach den 3 theologischen Tugenden fides, spes, caritas, behandelt. Die Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles hat mehr apologetischen Charakter, weil sie den Zweck verfolgt, Heiden und Mohammedanern die Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft von sich aus erkennt (Buch I–III), und die Wahrheiten, welche nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden (Buch IV) vorzuführen. Die Unionsverhandlungen ließen im Jahre 1263 das polemisch gehaltene Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV entstehen. Auch unter den exegetischen Schriften ist ein Hauptwerk zu nennen: Catena aurea in Evangelia oder Expositio continua, welches aber vornehmlich ein Sammelwerk von patristischen Citaten genannt werden muß; dies Werk ist auf Veranlassung seines päpstlichen Gönners Urbans IV. entstanden; weniger wichtig sind seine Kommentare zu alttestamentlichen Schriften und paulinischen Briefen.

„Aristoteles“ (s. d.) ist die Autorität für die philosophische Arbeit des 12. und 13. Jahrhunderts, der sich nach dem Vorgang des Albertus Magnus auch Thomas von Aquino nicht entziehen konnte, und so beschränken sich seine philosophischen Arbeiten fast nur auf Kommentare zu diesem Philosophen, einige kleine selbständige Traktate ungerichtet, die außerdem beeinflusst waren von dem Studium des Dionysius Areopagita, zu welchem ihn sein großer Lehrer von Anfang an angehalten hatte. Thomas aber blieb Theologe auch in seinen philosophischen Schriften. Die Theologie ist ihm die herrschende Wissenschaft und ruht auf Autorität; die Philosophie steht im Dienste der Theologie, sie hat die Glaubenswahrheiten durch similitudines apologetisch zu belegen, die Gegner des Glaubens zum Schweigen zu bringen; ein Widerspruch aber zwischen

Glaubenserkennntnis und natürlicher Erkenntnis ist unmöglich, weil beide aus Gott sind, d. h. auch die *praeambula fidei*, die Wahrheiten, welche die Vernunft erkennen kann, bedürfen zur vollen Gewißheit einer Bestätigung durch göttliche Offenbarung; nicht zu erkennen, sondern geoffenbart müssen werden die *superexcedentia*, welche zur Erlangung einer *vita beata* notwendig sind. Im übrigen sind die philosophischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Distinktionen in der Lehre des Thomas über die *essentia* der Dinge, über das Verhältniß von Denken und Wollen, über das göttliche Wesen (Trinität und Inkarnation) und die Prädestination bereits bei Duns Scotus (s. d.) angeführt und in ihrem Verhältniß zu der Lehre des Gegners dargelegt.

Wenn in seinen theolog. Darlegungen die göttliche Offenbarung in der heil. Schrift mit der Kirchenlehre, auch der Tradition des Hierarchismus übereinstimmt, so liegt das darin, daß er die Schriftlehre nicht zur Grundlage, sondern nur zur Bestätigung der autoritativ anzunehmenden Kirchenlehre heranzieht und neben dem *sensus literalis* einen *sensus spiritualis* gelten läßt, der eine unbefangene Schriftforschung sumal bei dem Mangel an griechischer und hebräischer Sprachkenntnis nicht zuläßt: insofern ist er ganz und gar befangen in der damals geltenden Kirchenlehre, die zu begründen die Aufgabe seines Hauptwerkes, der *Summa theologiae*, war.

Da Thomas aristotelische und augustinische Gedanken in freier, ihm eigentümlicher Weise vermischt, kommt kein einheitliches System zu stande, wie es ja auch zur damaligen Zeit der kirchlichen Scholastik nicht erforderlich, auch nicht möglich war.

Die 5 Beweise vom Dasein Gottes aus der Bewegung, der Verkettung von Ursachen und Wirkungen, aus dem Verhältniß des Möglichen zum Unmöglichen, aus dem Gradunterschied der Dinge, aus der Zweckmäßigkeit, sind bei ihm durch Aristoteles beeinflusst, ebenso der Gedanke, daß Gott selbst das reine, bloße Sein ist, wenn er auch daneben die Persönlichkeit Gottes anzuerkennen und hervorzuheben sucht; die Dinge, *universalia*, sind nicht für sich bestehend, sondern haben ihren Grund in Gott, ihren Zusammenhang mit Gott, der darum auch die *causa prima* genannt wird. Selbstverständlich konnte Thomas auch keine klare Erklärung der Trinitätslehre geben, die ihm nach seinem Augustinismus als offenbare Lehre galt, während nach seiner neuplatonisch beeinflussten Anschauung ein Unterschied in Gott nicht möglich war; daher bezeichnet er das Denken und Wollen in Gott als *generare* und *spirare* und gewinnt so die 3 Modalitäten in Gott. Auch die Schöpfung sieht er als eine That Gottes an, den er hier als *causa sufficiens mundi* bezeichnet; er benutzt wohl auch den Ausdruck *emanatio*, ohne den Emanatismus vollständig zu billigen, aber auch nicht ohne ihn vollständig abzuweisen. In der Lehre vom Urstand des Menschen, dem *donum gratiae*,

und der damit zusammenhängenden Frage nach dem Einfluß der Gnade als *gratia infusa* denkt Thomas zu sehr kirchlich, um den Augustinismus vollständig in sein System aufzunehmen; daher ist auch die Sakramentslehre in bezug auf die Zahl sowohl wie in der Begründung der kirchlichen Lehre nicht rein schriftgemäß, sondern stark katholischierend, wie er ja bei dem heil. Abendmahl die Verwandlungslehre, bei der Buße den Ablass rechtfertigen muß und kann; auch hierzu ist die Lehre von der Kirche, in welcher der Papst hierarchische Stellung einnimmt, notwendige Voraussetzung gewesen; lehrt er doch schon die Unfehlbarkeit des Papstes und verteidigt die Erhabenheit des Stellvertreters Christi über die irdischen Könige und den Staat. Nur die von Duns Scotus später verteidigte kirchliche Lehre von der *conceptio immaculata Mariae* hat er noch nicht in sein System aufgenommen, weil dadurch das Werk Christi zu sehr beeinträchtigt würde: für dieses hat ihm die Notwendigkeit des Todes wie die irdellvertretende Sühne nicht die grundlegende Bedeutung, welche von andern in der katholischen Kirche seit Anselm betont wurde.

Trotz dieser Abweichungen beherrscht Thomas bis heute die römische Dogmatik und hat auf die Entwicklung derselben den größten Einfluß ausgeübt. Die Dominikaner hielten es für ihre Pflicht, seine Lehre gegen alle Angriffe zu verteidigen, die von dem Franziskanerorden, den Duns Scotus wissenschaftlich vertrat, ausgingen; nur verloren sich diese Streitigkeiten zu sehr in scholastische Verstandeskritik und waren ohne nennenswerten Nutzen. Daß Thomas den Augustinismus, wenn auch in abgeschwächter Form, vertrat, hat die katholische Kirche vor dem verflachenden Pelagianismus bewahrt, bis auf dem Tridentiner Konzil der Semi-pelagianismus, eine Verständigung zwischen Thomismus und Scotismus, zum Durchbruch kam. Immerhin wird auch heute noch die Philosophie des heil. Thomas allem wissenschaftlichen Studium der römisch-katholischen Kirche zu Grunde gelegt, wie die *Encyclica* Leon's XIII. vom 4. August 1879 empfiehlt. — Das Leben und die Lehre des Thomas hat viele Darsteller gefunden, insbesondere bei seinen Ordensbrüdern; aus neuester Zeit ist hauptsächlich als orientierend namhaft zu machen: Werner, *Der heil. Thomas von Aquino*, in 3 Bänden erschienen in Regensburg 1858/59, Band I Leben und Schriften, Band II Lehre, Band III Geschichte des Thomismus.

Thomas Barjumas von Nisibis, s. Barjumas I.

Thomas Bedet, s. Bedet.

Thomas von Bradwardina, s. Bradwardina.

Thomas (Tommaso) Campanella, s. Campanella.

Thomas von Canterbury, s. Bedet.

Thomas de Cantimprato (*Cantipratensis*), geb. um 1200 bei Brüssel, erst Augustiner zu Cantimpré bei Cambrai, 1232 Dominikaner und Schüler des Albertus Magnus zu Köln, nach weiteren Studien in Paris Subprior und Rektor in Löwen, gest. 1263, Verfasser von Heiligenbiographien und Übersetzer aristotelischer Schriften.

Thomas von Celano ist zwar nicht einer der ersten zwölf Jünger, welche sich 1209 um Franziskus scharten, aber einer seiner frühesten und bedeutendsten Mittheiler. Wohl schon 1215 unter die Brüder aufgenommen, wurde er von dem für Deutschland designierten Provinzialminister Cäsarius de Spira nebst 24 anderen für die deutsche Mission ausersehen. Derselbe hatte einen großartigen Erfolg. Daß sich Thomas von Celano besonders hervorgethan, beweist die bereits 1221 erfolgte Beistellung zum Rufos der Convente von Mainz, Worms, Speier und Köln. Als Cäsarius in demselben Jahre nach Italien in den Brüderkreis heimkehrte, ernannte er Thomas auch zu seinem vicarius, der bis 1223 den deutschen Niederlassungen des Ordens vorstand. Wann er nach Italien zurückgegangen, ist nicht bekannt, nur berichtet der Rufos von Thüringen Jordanus von Giano, daß er 1230 Reliquien des heiligen Franziskus von Thomas von Celano zu Assisi erhalten habe. Wegen seiner hochbedeutenden und erfolgreichen Thätigkeit für die Ausbreitung des Ordens in Deutschland, wie auch wegen seiner schriftstellerischen Thätigkeit in großem Ansehen, wirkte er um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in Italien, meist wohl an dem Hauptstige des Ordens. Auf Veranlassung von Papst Gregor IX. verfaßte er eine Vita S. Francisci, auch legenda Gregorii IX. genannt, wohl bereits 1229, da die Canonisation des beatus Pater erzählt, aber nicht die Überführung seiner Gebeine in die demselben 1230 geweihte Kirche berichtet wird. Die begeisterte Aufnahme dieser Legende, welche jedoch abthölich vieles in dem Leben des gezeierten Franziskus übergegangen hatte, ließ eine umfassendere Darstellung wünschenswert erscheinen. Darum verfaßte er auf Ansuchen des Generalministers Crescentius 1244 eine zweite vita und erweiterte dieselbe auf Geheiß des Generalministers Johannes von Parma 1249 durch eine ausführliche Darstellung der miracula. Diese genauen Zeitangaben Waddings sind zwar bestritten, doch dürfte die Autorschaft des Thomas von Celano kaum beanstandet werden. Wenn auch nicht bestimmt zu beweisen, so doch ziemlich allgemein angenommen ist, daß der hochbegabte Minorit die gewaltige Sequenz *lies iras* (s. d.) gedichtet habe. Daß erst Bartholomäus v. Pisa (libr. conform.) im 14. Jahrhundert die Sequenz erwähnt und zwar als Stück der Liturgie, darf nicht Wunder nehmen, da die italienischen Prälaten dem kirchlichen Gebrauch der Hymnen und Sequenzen abgünstig waren und darum auch in Trident denselben bis auf ein Minimum einschränkten. Wenn aber ein Glied des Dominikanerordens, welcher sonst eifrigst auf den Ruhm der Franziskaner war, einen solchen, nämlich Thomas von Celano, rühmend als Verfasser nennt, so muß das Zeugnis besonders schwer ins Gewicht. Ueberdies sind von Thomas zwei andere Sequenzen bekannt; *Fregit victor virtualis und Sanctitatis nova signa*. Immerhin fehlt noch manches, um des Thomas Autorschaft von *Dies iras* zur Gewißheit zu erheben.

Thomas von Charfel, s. Charfel.
Thomas Conecte, s. Karmeliter.
Thomas von Geratlea, s. Charfel.
Thomas, Patriarch von Jerusalem, ein Zeitgenosse Karls des Großen, der in den Jahren 813—20 unter dem Kalifen El-Mamun die hauptsächlich gewordene Kuppel der Auferstehungskirche wieder ausbauen durfte, erklärte sich unter Leo III. mit der Einfügung des *alioque* in das *Nicæno-Constantinopolitanum* (s. Bd. IV S. 70 f.) einverstanden und griff durch die Entsendung des Theodor Graptus (s. d.) 818 nach Konstantinopel in den Bilderstreit ein.
Thomas a Jesu, geistiger Stifter der Augustiner-Barfüßer, s. d. † 1582.

Thomas a Kempis (Thomas Hamerken oder Hämmerlein aus Kempen in der Kölner Diözese) ist um 1380 in Kempen als Sohn eines schlichten tüchtigen Handwerkers geboren. Die innerliche Richtung zu einem geistlichen Leben ist das Erbteil seiner Mutter. Sein Bruder Johannes, der 1399 Prior des Agnetenklosters wurde, stand mit den Gründern der Bruderschaften des gemeinsamen Lebens Gerhard Groot und Florentius Rodewims in enger Beziehung und veranlaßte viele seiner Kempener Landsleute, sich der Bewegung anzuschließen. 13jährig kam Thomas nach Deventer, um in dem Studienhaus, welches mit dem Bruderhaus von Deventer innige Gemeinschaft pflog, zu studieren. Die Mittel zum Studium und andere Unterstützungen verschaffte ihm Florentius, dem er in einer Lebensbeschreibung ein schönes Denkmal seiner Liebe und Dankbarkeit gesetzt hat. Nach längerem Verweilen im Fraterhaus wurde er dorthin aufgenommen. 1399, nach siebenjährigem Studium, veranlaßt ihn Florentius zum Eintritt in das Kloster auf dem Agnetenberg bei Zwolle, das von Gerhard Groot kurz zuvor gegründet war. Seine Insestition erfolgte aber erst sieben Jahre später, nachdem sein Bruder das Priorat des Agnetenklosters niedergelegt hatte. Es ist seine Heimat bis zu seinem Tode geblieben. 1414 empfing er die Priesterweihe. Seine Thätigkeit bestand im Unterricht der Novizen, in beidseitigen Geschäften, im Abschreiben von Büchern. Auch seine eigenen Werke hat er mehrfach abgeschrieben. Als die Insaßen des Agnetenklosters im Jahre 1429 infolge von Streitigkeiten bei der Urechter Bischofswahl fliehen mußten, war Thomas Subprior. Als solcher ist er im Jahre 1471 gestorben, nachdem er eine Zeitlang auch die Oekonomie des Klosters verwaltet hatte. In dem von unbekannter Hand seinem *Chronicon montis sanctae Agnetis* beigelegtem Anhang wird von ihm gesagt, daß er viel Armut, Anachorismus und Müssigkeit erduldet habe; er schrieb die ganze Bibel ab und verlegte andere Bücher für das Kloster, dem auch der Ertrag seiner Abschriften zu gute kam; außerdem verfaßte er verschiedene Traktate zum Unterricht der Jugend.

Seine Beziehungen zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens sind für seine eigene Lebensrichtung bezeichnend. Die Schriften des Thomas

a Kempis atmen den Geist der moderna devotio (s. Brüder des gem. Lebens). Die von ihm verfaßten Lebensbeschreibungen der führenden Männer dieser neuen Bewegung und der Brüder vom Agnetenkloster im Chronicon sind für die Geschichte der Brüderchaft bezeichnend. In seinen erbaulichen Traktaten und Ansprachen an die Novizen ist die Frömmigkeit in der Form der mönchischen Demut gepriesen. Nirgends weicht er von der überlieferten Kirchenlehre ab. Alles ist darauf gerichtet, den inneren Frieden der Seele zu gewinnen, wie denn Thomas selbst als ein Mensch innerlicher Harmonie, voll Nächstenliebe und Brüderlichkeit, Milde und Freundlichkeit geschildert wird. Er fand seine Ruhe in der Einsamkeit und den Büchern, fern von dem Treiben der Welt, ohne hervorragende Gelehrsamkeit, in der Abgeschiedenheit der Andachtsübung und des frommen Gemeinschaftslebens. Seine Traktate sind ebensowenig bedeutend im wissenschaftlichen Sinne, wie seine Gedichte hervorragend. Aber sie tragen alle das Gepräge inniger Versenkung und andächtiger Eingabe. Seine eigene Person stellt er gern zurück; ama nesciri, liebe es, unbekannt zu bleiben, ist eine Mahnung, die sich wiederholt in seinen Schriften findet. Ihm wird das Buch zugeschrieben, welches die schönste Blüte der mystischen Askese darstellt, die vier Bücher von der Nachfolge Christi.

Das Buch ist ganz aus den Lebensverhältnissen der Brüder vom gemeinsamen Leben herausgewachsen. Der Verfasser bezeichnet sich selbst als Mönch und gebraucht öfters den Terminus der Brüder „devotus“. Er reicht es seinen Ordensbrüdern dar, die in den betrübenden Wirren der Zeit in stiller Einsamkeit den Seelenfrieden suchen. Weil sie mit der Außenwelt durch die praktische Liebestätigkeit verbunden sind, macht sich stark der Zug praktischer Mystik geltend entsprechend den Bestrebungen der Devoten, ohne Mönchsgelübde ein gottgefälliges Gemeinschaftsleben in aufrichtiger Frömmigkeit zu führen und anderen durch seelsorgerliche und brüderliche Ermahnung auf den Weg zum Seelenfrieden zu helfen. Ohne irgendwie das Dogma und den Kult zu bestreiten, trägt das Buch die Merkmale einer Zeit, in der sich das fromme Gefühl von den erstarrten Dogmen und dem veräußerlichten Kult und den toten Formen abwendet. Überall wird der Nachdruck auf die Gesinnung gelegt, die erst den Dogmenglauben zur bezeugenden Wahrheit und die kultischen Handlungen zum rechten Gottesdienst erhebt und der christlichen Sitte die Weihe gibt. Die praktische Mystik des Buches hat es trotz ausdrücklicher Anerkennung und gelegentlicher Hervorhebung katholischer Lehre zu einem Gemeingut der Gläubigen aller Konfessionen gemacht.

Die vier Bücher sind offenbar zu verschiedenen Zeiten verfaßt. Der erbaute Inhalt wird in Sentenzenform gegeben, knapp und kurz in der Form, zuweilen aber auch bis zu hymnenartiger Erhebung gesteigert. Die heilige Schrift kommt nachdrücklich zur Geltung. Es wird schwer sein,

einen einheitlichen ununterbrochenen Gedankengang zu konstruieren, aber die Grundgedanken der Mystik von der Erleuchtung, der Reinigung der Seele und ihrer endlichen Vereinigung mit Gott als letztem Ziel sind überall nachzuweisen. Denn die vier Bücher von der Imitatio verdanken ihre einzigartige Verbreitung nicht einem überwältigenden Schlag neuer Gedanken, sondern gerade dem Umstand, daß sie in gemeinverständlicher, herzlicher, über die Händel und Wirren und Parteilungen einer zerrissenen Zeit erhabenen Weise einen Strom mystischer Tradition vieler Jahrhunderte wie in einem löstlichen Gefäß zusammenfassen, gereinigt und verklärt im praktischen Sinne der modernen (devoten) Frömmigkeit. Diese Erinnerung an die Aussprüche edler Mystiker wurde in den Brüderhäusern geistlich lebendig erhalten und täglich gelebt. Man lebte in einer beständig erneuerten Tradition mystischer Gedanken. Der Verfasser der Imitatio hat allen Gedanken die einheitliche Form gegeben, indem er sie mit seinem gemüthvollen, warmen Herzen predigt als selbstlerbt und selbstgeübt und als ein tiefinnerer Kenner des menschlichen Geistes, von der Welt, die ihn umgibt, mit ihren Freuden und Leiden, ihren Schönheiten und ihren Schattenseiten wie in weite Ferne entrückt, nur der Stille des Seelenlebens und dem Verker mit Gott zugewandt. Das ist der Kern seiner Lehren: Freiheit der Seele im Frieden durch Weltentsagung, durch Absterben der Welt nach außen und innen. Einen Weg der Weltüberwindung kennt er nicht. Die Welt ist voller Kreuz und Leid, und der natürliche Mensch mit seinem Welttrachten mehrte sich das Leid. Nur in Gott ist Befriedigung. Der Weg mit Gott eins zu werden, zu entwerden im Sinne der Mystik, ist die Nachfolge Christi, das Nachbilden des Lebens und besonders des Leidens Christi in unserm Leben. Dazu muß der Mensch von der Selbstliebe lassen und in vollkommener Demut auf dem Weg der Selbsterkenntnis das eigne Ich verleugnen. „Gib alles hin, so wirst du alles finden“ — das ist der Weg zu Gottes Liebe. Und diesen Weg führt die Nachfolge Christi, die höchste Lebensweisheit und Lebenswahrheit, höher als alles Wissen. Wird auch die katholische Lehre vom Verdienst der Werke nicht hervorgehoben, die vielmehr hinter der Predigt von der Gnade Gottes zurücktritt, so geht doch durch das ganze Buch der Grundton mönchischer Askese und Weltflucht hindurch.

Der Streit um den Verfasser der Imitatio ist noch nicht zu Ende geblieben. Er ist hin und her mit großer Festigkeit geführt worden, weil die Eitelkeit des Nationalstolzes (Deutsche, Franzosen und Italiener wollten den Verfasser zu den Ihrigen zählen) und die Eifersucht der Orden in Betracht kam. Ernstlich stehen nur zwei Männer in Frage, Gerson und Thomas a Kempis, denn von dem als Verfasser genannten und in vielen Folianten verteidigten Gerson wird wohl zu recht behauptet, daß er seine Existenz nur einem Schreibfehler verdankt. Ein

unumstößlicher Beweis für die Autorschaft des Thomas a Kempis ist trotz der umfangreichen und bis ins kleinste sorgfältigen Forschungen von Karl Hirsche nicht geführt worden. Man kann aber aus inneren und äußeren Gründen sagen, daß alle Wahrscheinlichkeit für Thomas a Kempis spricht. Bei den vielen und auffälligen Germanismen ist ein italienischer oder französischer Verfasser als ausgeschlossen zu bezeichnen. Nach 1441 wird Thomas allgemein als Verfasser genannt, frühere Angaben, auf die großer Wert gelegt wurde, so die im Kirchheimer Kodex (mit der Jahreszahl 1425) und der Gäsdonder Handschrift (1428) sind von zweifelhaftem Wert. Ein Sammelband (Autographon Antverpiense) gibt an erster Stelle die vier Bücher der Nachfolge, dann Schriften, die zum Teil ungewißhaft von Thomas herühren, und schließt: vollendet i. J. 1441 durch die Hand des Frater Thomas Kempis auf dem Agnetenberg bei Zwolle. Ein Kölner Kodex von 1434 in niederdeutscher Übersetzung sagt, der Verfasser sei ein Freund der Gottesminne, der sich nicht habe nennen wollen. Nur Christus seine Namen. Das stimmt zu des Thomas Grundsatz *ama nesciri* und zu seiner Mahnung: *Non quæras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur attendas*: forsich nicht nach dem Verfasser, sondern folge seiner Lehre.

Thomas Mayhew, s. Mayhew.

Thomas Morus, s. Morus.

Thomas von St. Paul, ein Blutzeuge der französischen Reformation, geboren zu Soissons, hatte 1549 in Genf die evangelische Lehre kennen und lieben gelernt und scheute sich nun nicht, überall, wohin ihn sein Geschäft führte, und so auch in Paris mutig, aller Gottlosigkeit entgegenzutreten. Deshalb von Feinden verfolgt und als Keger erkannt, wurde er im Alter von 18 Jahren ins Gefängnis geworfen und nach furchtbaren Martern, durch die ihm der Verrat seiner Gesinnungsgenossen und ein Widerruf abgezwungen werden sollte, am 19. September 1551 verbrannt.

Thomas, Philipp Louis, Pfarrer in Collegen bei Genf und Professor der Theologie in Genf, geboren 1826, verfaßte mehrere Schriften, von denen zu nennen sind: *la confession helvétique* 1853; *après le Concile* 1872; *Gloire à Dieu au sujet de Luther* 1883.

Thomas de Torquemada, s. Inquisition, Bd. III S. 455 a.

Thomas von Villanova, der Heilige, geb. um 1487 in der Prov. Leon, erst Lehrer der Philosophie in Alcalá und in Salamanca, dann Augustinereremit, bald wegen seiner Predigtgabe und Seelsorgertreue „der Apostel Spaniens“ genannt, dann Ordenssuperior, später Beichtvater Karls V., 1544 Erzbischof von Valencia, gest. 1555. Da er schon bei Lebzeiten Wunder verrichtet hatte (so soll er einen drohenden Seesturm beschworen, eine leere Scheuer durch sein Gebet mit Getreide gefüllt haben u. s. w.), ward er von Paul V. selig, von Alexander VII. heilig gesprochen. Tag: 18. September. Von seinen Schriften verdienen deutlich: 6 Predigten, Bresl.

1858; Büchlein von der göttlichen Liebe 1872. Sein Leben beschrieb Maimbourg, Par. 1666.

Thomas de Bio, s. Bio.

Thomas von Walden, s. Netter.

Thomas von Westen, s. Westen, Thomas von.

Thomas, St., eine der zu den kleinen Antillen gehörenden dänischen Jungferninseln, auf der sich die Dänen seit 1671 ansässig machten und auf Befehl der Regierung für die Kolonisten- und Negerbevölkerung lutherische Prediger unterhielten, die unter den ersten eine strenge Kirchenzucht übten und 1713 den ersten Neger tauften. Doch kam es zu einer umfassenderen und erfolgreicherer Missionsarbeit erst seit 1732 durch die Herrnbuter Dober und Nitschmann, die in Kopenhagen durch einen früheren Sklaven auf St. Thomas viel von dem Elend der dortigen Sklaverei und der Sehnucht der Neger nach dem Evangelium hörten und unter feurigster Zustimmung Binnendorfs sich dorthin auf den Weg machten. Am 13. Dezember 1732 kamen sie auf St. Thomas an, wurden von einem deutschen Pflanzler Lorenzen freundlich aufgenommen und begannen alsbald ihre Arbeit an den Negern, die Nitschmann aber schon 1733 und Dober 1734 auf Geheiß der heimatlichen Gemeinde abbrach. Nach einem sehr unglücklichen Missionsversuch, den eine Brüderkolonne auf der benachbarten Insel St. Croix gemacht hatte, wobei in kurzer Zeit 10 Brüder dem Klima zum Opfer fielen, war es Fr. Martin (s. d.), der von 1735 an auf St. Thomas mit außerordentlichem Eifer unter den Negern wirkte, 1736 bereits dem Visitator Spangenberg (s. d.) 3 Tauslinge zuführen konnte und mit wachsendem Erfolge, zu dem bald Nationalgehilfen nicht wenig beitrugen, allen Anfeindungen der Sklavenhalter zum Trotz eine stattliche Gemeinde sammelte, so daß es 1741 schon an 52 Orten der Insel Ernte gab. Dazu kam es auch auf St. Croix und der gleichfalls benachbarten Insel St. Jan zu Tausen, und als Martin 1750 auf St. Croix nach 14jähriger apostolischer Wirkamkeit entschlief, waren auf St. Thomas schon 425 getauft. Bei der 25-jährigen Jubiläumsfeier der westindischen Mission (1757) zählte man auf St. Thomas 936, auf St. Croix 374 und auf St. Jan 113 Getaufte unter den Erwachsenen, wozu noch über 300 Kinder kamen. 1832 wurde die Feier des 100-jährigen Bestehens der Mission als Landesfest begangen. Neuerdings hat die Brüdergemeinde ihr westindisches Missionsgebiet in eine westliche (Jamaika) und eine östliche Provinz geteilt, zu der die übrigen englischen und dänischen Inseln, darunter auch St. Thomas, gehören, und erstrebt die Selbstständigmachung der dortigen Missionsgemeinden in finanzieller Beziehung und in Bezug auf die Anstellung eingeborener Geistlicher. Doch geht dies nur allmählich und nicht ohne Hindernisse, wozu auch das rapide Fallen der Zuckerpresse gehört, vorwärts. Im ganzen hat die Brüdergemeinde auf St. Thomas und incl. St. Croix und St. Jan 8 Stationen, darunter

in Miesky ein theologisches Seminar und ca. 5000 Christen. Daneben arbeiten auf jenen 3 Inseln auch Anglikaner (12000), Katholiken (10000), Methodisten u. a.

Thomaschriften. Diese in Indien als selbständige Kirchengemeinschaft lebenden Christen leiten ihren Ursprung von dem Apostel Thomas ab, der in Indien das Evangelium verkündigt und den Märtyrertod erlitten haben soll. Ebenso wenig wie die übrigen indische Apostolate des Thomas ist der Zusammenhang der sogen. Thomaschriften mit demselben geschichtlich nachzuweisen. Germann in seinem ausführlichen Werke: „Die Kirche der Thomaschriften. Ein Beitrag zur Geschichte der Oriental. Kirchen, Gütersloh 1877“ sucht diesen Ursprung als nicht unwahrscheinlich darzustellen; aber viel wahrscheinlicher ist es, daß sie von Persien aus zur Zeit einer Verfolgung nach Indien gekommen sind. Sie standen unter dem Metropoliten von Persien, bis Indien im 8. Jahrh. zu einem selbständigen Metropolitenprengel erhoben wurde. Von da an erhielten sie ihre Bischöfe unmittelbar von den Patriarchen. Ihr Glaubensbekenntnis ist das der Nestorianer (s. d.). Sie erlangten im 9. Jahrh. mancherlei Privilegien und politischen Einfluß, so daß sie ein eigenes Königreich bildeten, boten aber, von den einheimischen Fürsten bedrückt, 1502 die Krone Vasco de Gama an und standen bis 1663 unter portugiesischer Oberherrschaft. Unter dieser machte sich, von Jesuiten betriebene, römischer Einfluß geltend. Zwar behaupteten die Thomaschriften ihre Selbständigkeit gegen Rom ein volles Jahrhundert; aber auf der Synode zu Diamper 1599 unterwarfen sie sich mit Ausnahme weniger Gemeinden. Jedoch auch die Unterworfenen haßten die Jesuiten und die römische Ehrenbeichte; ihre eigentümlichen orientalischen Kirchengebräuche standen ihnen höher als kirchliche Dogmen. So kam es im Jahre 1653 zu einem Schisma. Die „Syrer“, das sind die mit Rom unierten Thomaschriften, setzten ihre Sezessionsbestrebungen bis 1788 fort; über der Konfession stand ihnen die Volksgemeinschaft und die alte Sitte. Dieses Schisma hat dem Fortschreiten der römischen Kirche in Indien bis in die neueste Zeit viel Hindernisse bereitet. So hat man zu unterscheiden syrische oder unierte, d. h. römische Thomaschriften und unabhängige. Letztere verwerfen die Superiorität der römischen Kirche nebst der Transsubstantiation, reichen den Laien das Sakrament unter beiderlei Gestalt, lassen keinen Bilderdienst zu; die Bibel und die Liturgie lesen sie in syrischer Sprache; die Fastenzeiten werden streng gehalten; Ostern wird dreitägig begangen; am höchsten aber halten sie die Osterkriabe, weil an diesem Tage der heil. Thomas seine Hand in Jesu Seite gelegt hat. Ihre Kleriker heißen im allgemeinen Kassanar, die Priester Kassias, die Diakonen und niedrigeren Kirchendiener Schamschanis. Der Bischof wird durch Stimmenmehrheit von Klerus und Laien gemeinsam gewählt. Jede Kirche oder Gemeinde hat einen Gerichtshof, zusammengesetzt aus dem

Kassanar und vier Laien-Ältesten. Der Metropolitan visitiert die Gemeinden gelegentlich und nach Bedürfnis, erforscht aber ihren Stand häufig durch die Kassanars.

Die gegenwärtige Zahl der Thomaschriften wird sehr verschieden angegeben, einige schätzen sie auf 70000, andere höher, andere tiefer.

In neuerer Zeit haben englische Missionare, namentlich Vater und Feu, sich die Hebung der unabhängigen Thomaschriften angelegen sein lassen, auch die Verbesserung ihrer sozialen Stellung (s. Travankor); die Hoffnung aber, daß sie das von Gott erkorene Werkzeug für die Missionsarbeit an den Hindus sein werden, hat sich bis jetzt noch nicht erfüllt.

Thomasius, I. Christian, 1655–1728, philosophisch und juristisch gebildet, wirkte als Rechtslehrer und Schriftsteller zuerst in Leipzig, wo er als erster unter allen Dozenten mit dem überlieferten Gebrauch der lateinischen Sprache in den Vorlesungen brach. Nachdem er sich durch seine Kritik dort unmöglich gemacht hatte, gestattete ihm 1690 Friedrich III. von Brandenburg den Aufenthalt in Halle und ernannte ihn zum Professor an der bald nachher gegründeten Universität daselbst. Hier starb er 1728. Th. hatte den Ausgangspunkt seines Denkens in der oft satirischen Kritik der überlieferten Anschauungen; er gewann daraus eine Selbstständigkeit, welche der konfessionellen Orthodogie die vermeintlich einfach verstandene Bibel, dem Metaphysischen und Mystischen die Abzweckung auf das Allgemeinverständliche und Praktisch-nützliche entgegensetzte. Die Berührung mit dem Pietismus Speners und Francks führte ihn doch zu keiner wirklichen inneren Umwandlung. Seinen freien, aber auch oberflächlichen Standpunkt suchte er nun auf allen Gebieten in rastloser Thätigkeit durchzuweisen. Die Rechtspflege verdankt ihm wichtige Mittheilungen zur Abstellung der Hexenprozesse und der Tortur; auf philosophischem Gebiet pflegte er einen sorglosen Eklektizismus, der den Menschen und die Moral als ihren einzigen Gegenstand, die Glückseligkeit als ihren Zweck, den gesunden Menschenverstand als ihr Prinzip ansah; das kirchliche Leben verdankt ihm die Betonung des Grundgesetzes der Toleranz (s. d.), aber auch die Befürwortung des säkularpapistischen, für die Selbstständigkeit der Kirche besonders bedenklichen Territorialsystems, wonach — den Anschauungen des Naturrechts gemäß — der Landesherr als solcher auch schon die kirchliche Gewalt inne hat (s. Territorialismus). Mit dem allen ist Th. der erste charakteristische Repräsentant der deutschen Aufklärung. Die Tiefe des religiösen Glaubens war von ihm ebenso wenig verstanden, wie die beginnende Liebesarbeit der Kirche ihm verdächtig erschien. — 2. Gottfried, ein Nachkomme des berühmten Rechtslehrers Christian Th. (s. 1.), geboren 26. Juli 1802 in Egenhausen in Mittelfranken, vom Vater, einem Geistlichen, bis zum 16. Jahre selbst unterrichtet, dann auf dem Gymnasium zu Ansbach unter dem hervorragenden Pädagogen Vornhard vollends für die Universität vor-

bereitet, gewann in seinem akademischen Studium in Erlangen, Halle, Berlin 1821–25 Begeisterung für das Bibelstudium, tiefdringende Bekanntschaft mit der spekulativen Theologie und Philosophie (Schleiermacher, Hegel, Fichte) und brachte in das praktische Amt die Überzeugung mit, daß er am Christentum den rechten Grund für das persönliche Leben ebenso wie für das wissenschaftliche Forschen habe. Die bayerische Landeskirche, in deren Dienst er trat, vollzog eben damals den Übergang von der Flachheit des Rationalismus zu neu erwachendem evangelischen Leben, das sich weiterhin ganz von selbst konfessionell im Sinne der lutherischen Kirche ausgestaltete, ein Entwicklungsgang, den auch Th. an sich erlebte und aus dem er für seine Lebensarbeit die Gewißheit von der inneren Einheit der biblischen und der lutherisch-kirchlichen Lehre schöpfte. Nach mehrjähriger Thätigkeit als Vikar wurde er Prediger in Nürnberg, zog hier manche namhafte Persönlichkeit in seine Gottesdienste und wurde auf Betreiben des berühmten Rectors K. L. Roth (f. d.) zugleich zum Religionslehrer am dortigen Gymnasium ernannt. Indem er seinen Schülern das Christentum als die Erfüllung der Sehnacht der klassischen Welt aufwies, entfaltete er eine gesegnete Thätigkeit in diesem Amt; ihre dauernde Frucht waren seine „Grundlinien zum Religionsunterricht an den oberen und mittleren Klassen gelehrter Schulen“. 1837 veröffentlichte er als erstes Zeugnis seiner wissenschaftlichen, auf „die geschichtlich-genetische Darstellung und theologisch-wissenschaftliche Begründung des kirchlichen Lehrbegriffs“ gerichteten Lebensarbeit seinen „Trigenes. Ein Beitrag zur Geschichte der Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts“. 1842 wurde er daraufhin an die Professur für Dogmatik nach Erlangen berufen, wo er neben Höfling, Harlez und später Hofmann einer der charakteristischsten Vertreter der „Erlanger Schule“ durch Verbin- dung strenger Wissenschaftlichkeit mit fester kirchlicher Stellung wurde; gleichzeitig wurde ihm auch die Funktion eines Universitäts- predigers übertragen, die er bis wenige Jahre vor seinem Tode (1842–72) verwaltete. Seine wichtigsten Vorlesungen waren die über Dogmatik und Dogmengeschichte; daneben las er aber auch Symbolik und praktische Exegese. Stählin sagt über diese seine Thätigkeit: „Was die Jugend festsetzte, lag in dem Geheimnis der ganzen Persönlichkeit. Th. war eine echt theologische, priesterliche Persönlichkeit, die tief im Glauben wurzelte und mit spürbarer Freude das Reich des Glaubens auch anderen aufschloß, die überall den Dienst des Herrn und die Erbauung seiner Gemeinde im Auge behielt und doch sehr ferne war von einem einseitigen Praktizismus, sondern den Schüler stets in ein unermüdetes geringes Fortdauern und Arbeiten hineinbildete sieß und zur Mitarbeit aufforderte. Mit Ehrfurcht und Liebe zugleich blickte man zu ihm auf. . .“

Mehrfache kleinere Schriften dienten dogmatischen Einzelforschungen oder besonderen

kirchlichen Verhältnissen, wie die fesselnde Schrift: Das Wiedererwachen evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns (1867) oder: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips (1848). Dies Prinzip war ihm die durch Christi Person und Werk begründete, in der Rechtfertigung vermittelte Gemeinschaft der Gnade und des Glaubens zwischen Gott und Mensch. Von diesem Mittelpunkt aus stellte er in einem groß angelegten Werke die gesamte christliche Glaubenslehre dar: Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus (3 Bde., 1. Aufl. 1852/61; 2. Aufl. 1856/63, 3. Aufl. v. Lic. Winter 1886/88). Die christogentrische Anlage erinnert an Schleiermacher; aber Th. hat vor ihm die geistige Einheit voraus, in der er sich mit dem kirchlichen Lehrbegriff befand, ohne daß er doch geglaubt hätte, deswegen an die Lehrform der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts gebunden zu sein. Statt einer Wieder- auffrischung dieser Theologie suchte er vielmehr den kirchlichen Lehrbegriff aus seinen biblischen und geschichtlichen Grundlagen neu und selbständig zu reproduzieren; eingehender Schriftbeweis und überaus sorgfältige Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung zeichnen sein Werk aus. Besonders bedeutsam war sein Versuch, die Lehre von der Entäußerung des Gottmenschen (f. Kenose) so fortzubilden, daß damit die nach seiner Meinung der kirchlichen Dogmatik unleugbar anhaftende Differenz zwischen dem Dogma von der Person Christi und seiner geschichtlichen Erscheinung, der noch nicht ganz ausgeglichene Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in ihm behoben werde. Als Subjekt der Entäußerung betrachtete Th. nicht den menschengewordenen, sondern den mensch- werdenden Logos und verstand unter ihr eine solche Selbstbeschränkung desselben behufs seiner Menschwerdung, bei welcher er auf die Eigenschaften der weltbezogenen Abso- luthet Gottes verzichtete, ohne doch die immanenten Bestimmtheiten des göttlichen Seins selbst aufzugeben. Mag der Versuch im einzelnen auch nicht völlig gelungen sein, so hat Th. damit doch den Punkt und die Richtung aufgezeigt, in welcher sich die weitere Fortbildung des Dogmas bewegen sollte. Als letztes, aber gleichfalls hochbedeutendes Werk veröffentlichte Th. seine „Christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs“ I. 1874. Indem er sich in den Geist der alten Väter zurückversetzte, konstruierte er den Bildungsprozeß des Dogmas nach und erwies daselbe als den sich immer reicher entfaltenden Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins. Der II. Band wurde nach dem am 24. Januar 1875 erfolgten Tode von Th. durch Fitt be- sorgt 1876; 2. Aufl. 1884/89 bearbeitet von Benne- dict und Seeburg. Dieses Werk erlaubte bei der nach dem Tode von Th. noch notwendig ver- werden 3. Auflage seiner Dogmatik, die von Lic. th. Winter be- sorgt wurde, eine wesentliche Kürzung der dog-

mengeschichtlichen Partien. Eine Sammlung seiner Predigten ließ Th. 1861 erscheinen. — Warmherzige Frömmigkeit und tiefgründendes Eindringen, humanische Stellung und herzhaft kirchlicher Sinn charakterisieren Th. als einen der geeignetsten und liebenswürdigsten unter den Erneuerern der lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert.

Thomassin (Thomassinus), Louis de, Dratorianer und Kanonist, der episkopalistischen Richtung angehörig, wurde am 28. August 1619 zu Aix in der Provence geboren. Er entstammte einer alteingesessenen Familie Burgunds; sein Vater Joseph Th. d'Éynac war Generaladvokat eines hohen Gerichtshofes (cour de comptes). Seine akademischen Studien führten ihn nach Marseille in die Kongregation der Dratorianer daselbst, deren Mitglied er im Jahre 1632 wurde. Nach beendeten philosophischen Studien und im Jahre 1643 zu Aix empfangener Priesterweihe widmete er sich der Lehrtätigkeit und trug Philosophie und verwandte Wissenschaften in Pézenas, Vendôme, Troyes und Thon vor. Später wandte er sich, nachdem er in Marseille unter Renaud und Bertaud Theologie studiert hatte, dieser letzteren zu und lehrte diese von 1648–54 zu Saumur im Collegium Notre Dame des Arpilliers, und dann dem Rufe des Ordensgenerales Bourgoing folgend mit großem Erfolge im Seminar St. Magloire zu Paris. Seine Vorlesungen bestrafen zuerst die Scholastik, dann Patristik, Schrifttheologie und Konziliengeschichte. Im Jahre 1668 zog er sich vom öffentlichen Leben zurück, veranlaßt einmal durch Vermögensmangel, sodann wohl hauptsächlich durch die Gegnerschaft, die er von den verschiedensten Seiten wegen seiner Publikationen über die Lehre von Port Royal und über die Molinisten (s. d.) fand, wie auch seine *Mémoires sur la grâce* (1668) wenig günstige Aufnahme fanden und, obwohl der Pariser Erzbischof sie approbiert hatte, vom Kanzler Seguier eingezogen wurden. Die freiwillig gewählte Zurückgezogenheit benutzte Thomassin zu wissenschaftlichen Arbeiten philosophischen und theologischen Inhaltes, von denen die bedeutendste ist die ursprünglich in französischer Sprache abgefaßte, dann ins Lateinische übertragene Schrift: *Discipline de l'église; Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios* 3 Voll. 1678, erneut 1691 und dann nach seinem Tode 1706 und 1728 sowie 1775 als Auszug: *Thomassinus abbreviatus* erschienen. Diese Schrift wurde die Veranlassung dazu, daß Papst Innocenz XI. Thomassin nach Rom ziehen und ihm unter Ernennung zum Kardinal die Vizepräfectur der vatikanischen Bibliothek übertragen wollte; doch stellte sich der Ausführung dieses Planes der Befehl Ludwigs XIV. und Thomassins eigene Abneigung entgegen. Am 24. Dezember 1697 starb letzterer in Paris.

Von seinen Werken sind außer den bereits erwähnten noch zu nennen: *Dissertationes in consilia generalia et particularia*, Paris 1667, eine Verteidigungsschrift für seinen Orden gegen

den Vorwurf des Gallicanismus, die vom Generalprocurator des Parlamentes eingezogen wurde und erst 1728 zu Lucca und 1784 zu Köln neu erschienen ist; *Dogmata theologica* 3 Voll. 1680–86; *Glossaria universalia hebraicum* (nach seinem Tode erschienen), in dem er versucht, alle Sprachen auf eine gemeinsame Wurzel, die hebräische, zurückzuführen. Ferner schrieb er noch viele kleinere Dissertationen (*traités*), deren Titel sich in den Schriften seiner Herausgeber und Biographen finden.

E. Bougerel in der Einleitung zu Th.s Discipline de l'église (*Vetus et nova etc.*); Manst in *Elogium historicum* zur lateinischen Ausgabe des eben genannten Werkes; Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.* Tom. XVIII p. 187–96; Artaud, *Diction. hist. de la Provence*. Ohr. Thomassin, Louis de Th., der größte Theologe Frankreichs u., München 1892.

Thomisten, Schüler und Anhänger des Thomas von Aquino (s. d.).

Thomson, 1. Andreu, staatskirchl. Pfarrer in Edinburgh, geb. 1779, gest. 1831, ein Vorkämpfer der niederkirchlichen Richtung, durch seine scharfe Logik von großem Einfluß in der General Assembly. Außerdem wirkte er bahnbrechend im Volksschulwesen und für Sklaveneemanzipation. Sein Leben beschrieb Walton 1882. — 2. William, namhafter antirationalistischer anglikan. Theolog, geb. 1819, im Jahre 1863 Erzbischof von York, gest. 1890, Verfasser verschiedener apologetischer, philosophischer und apokalyptischer Schriften, auch als Arbeiterfreund verehrt.

Thon wurde in Palästina zu Ziegelsteinen und Töpfergeräten verwendet, und die von dem weichen oder dem festen Zustande des Stoffes hergenommenen Gleichnisse kehren oft wieder. Sie sind wie das am häufigsten vorkommende vom Töpfer und seinem Thon, Jes. 45, 9 u. s., ohne weiteres verständlich. Vgl. die Art. Leinen (Lehm) und Pech.

Thondrafter (Thondracener) ist der Name einer armenischen Sekte, als deren Stifter um 840 unter dem Patriarchen Johannes V. ein gewisser Sembat auftrat, der sich mit den Lehren der Manichäer und Paulicianer bekannt gemacht, von einem persischen Arzt Medicinisch Kenntnisse in Magie und Astrologie empfangen hatte und sich, ohne je Priester gewesen zu sein, nun als Hoherpriester gebärdete, ja von seinen Anhängern anbeten ließ, deren Hauptstich die südöstlich vom Euphrat gelegene Ortschaft Thondra war. Doch gab es auch noch andere Mittelpunkte dieser Gemeinschaft wie Kasche, Chnus und Thulail, und sie muß so verbreitet und im 10. und 11. Jahrhundert für die armenische Kirche so gefährlich geworden sein, daß sie lange Zeit als „die Sekte“ schlechthin galt und als „Geschlecht“, welches keinen Zeugen und keine Grundlage für seinen Glauben hat, noch auch einen Gott“ (so Paulus von Taron) verachtet wurde. Gegen sie schrieb in der Mitte des 10. Jahrhunderts der unter seinen Zeitgenossen berühmte Theologe Anania von Narek, von dessen Schrift wir aber nur eine knappe Wiedergabe in einem Briefe seines Neffen, des

großen armenischen Kirchendichters Gregor von Narek besitzen. Ebenso teilt uns Nerses Klagsis (s. Nerses 2) über die aus der Verfolgung des Statthalters Gregorius Magister übriggebliebenen Thondrafter im syrischen Mesopotamien einiges mit. Danach haben wir es im allgemeinen mit einer freisinnigen Richtung zu thun, die die priesterliche Würde, Taufe, Abendmahl, Ehe und alles äußerlich Kultische verwarf, an allem Kritik übte und keine Autorität mehr anerkennen wollte, sondern aus der Schrift ihre reine Lehre und vernunftgemäße Vorschriften für das sittliche Leben selbst schöpfte. Ihr Zusammenhang mit den Sonnenkindern (s. d.) wird von Parapet Ter-Mrttschian (die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche, Leipzig 1893) geleugnet.

Gegenwärtig weist auf einen solchen mit den Manichäern schon die wenigstens bei einem Zweig sich findende Scheidung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen hin, während ein anderer Zweig mit offener Feindschaft gegen die Kirche unzuchtiges Treiben verband und die häufige Anklage der Thondrafter auf Unzucht und Geisteslosigkeit veranlaßte, die letzteren jedenfalls Nachkommen der Messalianer (s. d. 2), die sich eben durch Verachtung aller bindenden Lebensordnungen und mystischen Enthusiasmus, der ins Fleischliche umschlug, charakterisierten und ihre Grundlage in dem orientalischen Heidentum hatten. Unter Konstantin Monomachos vertrieben 2 Priester der Thondrafter ihre Sekte dem Gregorius Magister, der sie dann von Mesopotamien aus bis Thondra aufsuchte und die meisten zur Taufe brachte. Doch hat er sie keineswegs ganz ausgerottet.

Auf ähnliche Gedanken wie die Thondrafter kam um die Wende des 10. Jahrhunderts der armenische Bischof Jakob von Harth (s. d.) und wandte sich dann, vor den Verfolgern flüchtend, jener Sekte zu, auf die er durch seine Barmherzigkeit und seinen streng sittlichen Lebenswandel einen heilsamen Einfluss ausübte, während es ungewiß ist, ob er ihr auch neue Lehren vermittelte. Nach anderen hat er nicht einmal Aufnahme bei ihnen gefunden, sondern trat in Konstantinopel zur griechischen Kirche über.

Thophel, ein Ort, der nur 5 Moj. 1, 1 genannt wird und nach dem Zusammenhang der Stelle im nördlichen Gomitagebiet gelegen war; man findet ihn in dem großen Dorfe Tassila östlich von der Araba wieder, obwohl der Thaut in diesem Worte ein anderer ist.

Thopheth, s. Gehenna und Moloch.

Thor, der Zugang zu der mit Mauern umgebenen Stadt, hatte im Morgenlande neben seiner selbstverständlichen Bedeutung, an die allerlei Gleichnisse anknüpfen, auch die durch die Form der Städte gebotene Vertheilung, die lebenden freien Plätze zu erzeugen. Den nötigen Raum gewähren teils der freie Weg zwischen dem Thoreingang und den nächsten Häusern, teils bei den großen Festungen der Gang zwischen dem äußeren und inneren Thore, 2 Sam. 18, 24, der wie die Thore selbst, ein Dach hatte. Diese Thorplätze vertraten in jeder

Beziehung die Stelle, welche die Marktplätze der Städte noch heute als Verkaufsstätten und Mittelpunkt des Verkehrs einnehmen, aber auch die, welche die Marktplätze bei den anderen Völkern des Altertums als Stätten der Gerichtsverhandlung und Volksversammlung inne hatten. Bei gehöriger Berücksichtigung dieser doppelten Bedeutung des Wortes ist das Verständnis der betreffenden Stellen, wo es vorkommt, fast überall ohne weiteres gegeben. Wie die Thore als Hauptplätze der Stadt gelegentlich an Stelle der ganzen Stadt genannt sind, 2 Moj. 20, 10 u. s., so bezeichnet auch das Thor des Königs, d. h. des königlichen Palastes, den ganzen königlichen Hof, Esch. 3, 2. So hat Luther das chaldäische Wort „Thor“, Dan. 2, 49, nach unserem Sprachgebrauch richtig mit „Hof“ übersetzt.

Thora, תורה, Stammwort jarah. Die ursprüngliche Bedeutung ist „Belehrung, Zurechtweisung“ (vgl. chald. תרימה). Diese Belehrung erfolgte in Israel durch Priester in rechtlichen (2 Moj. 18, 16; 5 Moj. 17, 11), und kultischen (Esch. 7, 26; Jer. 18, 18) Fragen, sowie durch die Propheten (Jof. 1, 10; Jes. 30, 9), diese großen Seelsorger des ganzen Volkes. Wenn solche Belehrungen und Unterweisungen in der Überlieferung fest hielten, oder gesammelt und kodifiziert wurden, erlangten sie die Autorität von Gesetzen. So ergibt sich von selbst die engere Bedeutung von Thora „Gesetz“. Dementprechend wurde jede einzelne Sägung, die legalen Charakter besaß oder erlangte, im Sprachgebrauch des N. T. Thora genannt: vgl. 2 Moj. 12, 49; 3 Moj. 15, 32; 4 Moj. 5, 29; Esch. 43, 12; Nehem. 13, 3. Der Name Thora für die großen Gesetzesammlungen des Pentateuchs, für das mosaische Gesetz als Ganzes betrachtet, findet sich 5 Moj. 1, 5; 4, 8; 31, 24; Jof. 1, 7; vgl. 2 Kön. 17, 13. Als die Kodifikation der fünf Bücher Moses vollendet war, wurde Thora der Sammelname für den ganzen Pentateuch. Bekanntlich ist dieser Name im Kanon Bezeichnung für die fünf Bücher Moses geblieben, weil unbedeutend seines geschichtlichen Inhalts das Gesetz sein vornehmster Inhalt ist.

Seit dem Bestehen des Gesetzes in der Synagoge war es Sitte, an jedem Sabbat einen Abschnitt der Thora im Gottesdienste vorzulesen. Zu diesem Behufe wurde der Pentateuch in 54 Abschnitte (Paraschen, s. d.) geteilt: jede Parasche macht eine Sabballektion aus und heißt eine Sedrah, so benannt nach ihrem Anfangswort (סדרה); z. B. die Sedrah Bereischith. Die 54 Abschnitte waren so verteilt, daß man in einem Jahr zu Ende kommen konnte; der Anfang mit den Lektionen wurde an dem Sabbat gemacht, der auf das Laubhüttenfest folgt. Da aber ein gemeines Jahr bei den Juden nur 50 Wochen und 4 Tage hat, so wurde viermal im Jahre eine doppelte Sedrah gelesen, und man wählte für diese Doppellektionen die kleinsten Abschnitte. Jünger ist die Einteilung des Gesetzes in kleinere (669), an den Wochentagen vorzulesende Paraschen (bezeichnet durch א oder ב).

Thorafest, siehe Geseßesfreude (Tag der) Bd. II S. 774.

Thorarollen. Die engen Beziehungen Israels zu Ägypten schon in der Patriarchenzeit und nachher machen es wahrscheinlich, daß die ältesten Aufzeichnungen des Volkes, soweit sie nicht in Stein, Erz (Bronze), Blei u. dgl. erfolgten, auf Papyrus geschahen, wie dies auch bei den Phöniziern der Fall war. So überseßen die LXX Jer. 36, 2 den Ausdruck *megillat-sepher* (Buchrolle) geradezu mit *ῥόλον βιβλον*. Wenn übrigens Herodot 5, 38 aus seiner Zeit (5. Jahrh. v. Chr.) den Gebrauch von Tierfellen bei den Joniern und vielen Barbaren berichtet, so ist damit noch nicht ohne weiteres die Verwendung des Pergaments (vgl. 2 Tim. 4, 13) gemeint, welches nach Plinius (H. n. 13, 21) erst unter Cumeses I., König von Pergamus (263—241), wovon auch der Name, in allgemeineren Gebrauch kam, nachdem Ptolemäus II. Philadelphus (285—247), angeblich um die Sammlung einer Bibliothek dem pergamentenen Könige zu erschnüren, die Ausfuhr des Papyrus aus Ägypten verboten hatte. So ist es wahrscheinlich, daß in alter Zeit der Papyrus auch der Niederschrift der Thora und ihrer Bestandteile diente und erst später das Pergament für diesen Zweck unter bestimmten Beschränkungen, besonders derjenigen, daß nur die Häute reiner Tiere zulässig waren, Verwendung fand. Die aus jenem zarten und doch haltbaren Baste, wie ihn die Papyrusstaude bietet (*βιβλος* daher = Buch) zusammengestellten Blätter wurden in der Form eines verhältnismäßig breiten und viele Ellen langen Längstreifens an zwei Stäben befestigt und so aufgerollt, daß der eine aufnahm, was von dem andern abgewickelt wurde. So übergab beispielsweise der Synagogendiener (Luk. 4, 17) dem Herrn die Buchrolle (*τὸ βιβλον*) des Propheten Jesaja, die Jesus entrollte, indem er unter Verlesung der betreffenden Stelle (Jes. 61, 1 ff.) die Weissagung des Propheten von dem gnadenreichen Kommen des Messias als erfüllt verkündigte.

Die Thorarolle, deren Urschrift im Zentralheiligtum des Volkes Israel aufbewahrt gedacht ist, gehört in Abschrift noch jetzt zum unentbehrlichen Bestande jeder jüdischen Synagoge. Miniature Vorchriften (vgl. Schröder, Sagen und Gebräuche des talmudischen Judentums Seite 43 ff.) gelten für ihre Herstellung, ihr Material, ihre Schrift u. s. w. Eine Thorarolle in samaritanischer Schrift wird in Nablus gezeigt, oftmals abgebildet.

Nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber (unter Omar 641) wurde das Pergament, da der Bezug des Papyrus aus Ägypten durch die mohammedanische Invasion ausgeschlossen war, noch mehr als zuvor das bevorzugte Schriftmaterial auch für die heiligen Bücher.

Thorastudium. Die biblisch durchaus begründete Forderung des Studiums des göttlichen Gebotes und Willens (Joh. 1, 8; Ps. 119 u. ö., vgl. auch Joh. 5, 39; 2 Tim. 3, 15

u. a.) diente der späteren rabbinischen Wissenschaft zu einer subtil-kasuistischen, geistlosen Veräußerlichung ihres Verhältnisses zu dem geschriebenen Worte des Gesetzes in Erkenntnis und Lehre, zu einer Steigerung und Überspannung des Wertes einer gelehrten Beschäftigung mit dem Buchstaben der Schrift, welche die Hauptsache im Gesetze dahinten ließ (Matth. 23, 23) und für die höhere und vollkommene Offenbarung der Gnade und Wahrheit (in Christo) keinen Raum hatte. Die heiligende und seligmachende Erkenntnis Gottes (Joh. 17, 3. 17) wurde in eine äußerliche Einzelbetrachtung der im A. T. gegebenen, nachträglich erweiterten und gleichsam mit einem Zaun neuer Satzungen umgebenen Gebote umgekehrt und diese Art von Erkenntnis und Beobachtung der göttlichen Lehre der höchsten Erweilung und Bethätigung der Religion selbst gleich geachtet. So ward auch, was an sich richtig ist, durch die verkehrte Methode und Anschauung irrig und unrichtig, weil der inneren Einheit mit der Geschichte des Heils entbehrend und dem Zentrum der Wahrheit entfremdet. Da die Thora dem Juden der Begriff des geoffenbarten Gotteswillens überhaupt ist, so ist ihm von diesem Standpunkte aus ihr Studium die höchste und seligste Pflicht, die allen andern Pflichten gegen Eltern, Ehegatten u. s. w. vorangeht. Es ist des Vaters erste Pflicht (Mischla 83 a), den Sohn, sobald er nur zu sprechen anfängt, in die Thora einzuführen; „sonst ist es, als ob er sein Kind selbst begrübe“. Freunde sollen sich von der Thora unterreden (Berakoth 8 a). Das Gelübde, einen Abschnitt in der Mishna (s. Talmud 4.) zu studieren, ist größer denn alle anderen (Medarim 8 a). Wer nicht studiert, ist unwürdig, ein Zeugnis abzulegen (Didduschin 40 b), unwert, überhaupt zu leben. Die Pflicht des Thorastudiums, welche ebenso für den Armen wie für den Reichen besteht (Soma 35 b), ist es wert, daß man um ihretwillen sich alle Weltfreude ver sagt, sein Brot mit Salz isst, auf der Erde schläft, kümmerlich lebt (Pirke Aboth VI, 4). Dies Studium ist an sich verdienstlich, ein vorzügliches oder geradezu das vorzüglichste Mittel der Ver söhnung mit Gott, alle Sünde, auch den vorzüglichsten Mord sühnend. Die bezüglichsten Beweise und Vorbilder werden aus dem höchsten Altertum, selbst aus einer Zeit, in der noch keine geschriebene Thora existieren konnte, beigebracht. Denn die Vorstellung von der Präexistenz aller göttlichen und himmlischen Dinge ergab auch für die Thora einen vorweltlichen und vorzeitlichen Ursprung. Methusalem, Sem, Eber, die Patriarchen, Melchisedek u. a. werden als Muster des Thorastudiums genannt; besonders ist Jakob, der schon im Mutterleibe mit Esau eine halachische Kontroverse ausfocht (Bereschith rabba 63), Vertreter und höchstes Vorbild des Thorastudiums, dessen Erwerb er seinen Söhnen, namentlich Joseph (Targ. Jon. zu Mos. 37, 2; Jalkuth Ber. 83 b, Rocheleth rabba 81, Targ. Jon. zu 1 Mo. 49, 10; Bereschith rabba 72) hinterließ. Moses, die Priester und Ältesten, Josua betrieben das Thorastudium

und lehrten es (Sifre 132b Targ. Jon. zu 2 Mos. 39, 33). Dem letzteren fällt um dieses seines Eifers willen die Führung des Volkes zu (Bammidbar rabba 81). Das erneute Studium des Gesetzes errettet durch Debora und Barak das Volk aus Jabin's und Sisseras Gewalt (Targ. Jon. 35 zu Richter 5, 2). Samuel (Targ. Jon. zu 1 Sam. 19, 19 ff.), David (Ber. r. 74; Pesikta 62b; Bammidbar r. 15), Salomo (Malkoth 23, Erub 21 und 22b; Pesikta 35a; Schir rabba 1c; Koh. r. 65a), die Propheten (Targ. Jon. zu 1 Sam. 10, 10f.; 19, 20. 24; 28, 15; Jer. 8, 10; 23, 11; 26, 7f. 16; 29, 1) sind mit dieser Art rabbinischen Studiums des Gesetzes beschäftigt gedacht. Gott selbst studiert die Thora. Zwölf Stunden hat der Tag; in den ersten drei sitzt der Heilige und beschäftigt sich mit der Thora (Aboda Zara 3b). Er ergründet ihre Tiefen, und es ist kein Tag, an welchem er nicht eine neue Halacha verkündet (Berach. r. 49). — Als Ertrag des Thorastudiums darf für die Ungelehrten und Unwissenden gelten die Fürsorge für Schulen, in denen das Gesetz gelehrt wird (Schem. r. 25), die Verjorgung ihrer Lehrer und Schüler (Pesikta 75b), die Verheirathung einer Tochter an einen Gesetzeslehrer (Bamun. r. 22) u. a.

Thorkel Knutson, Reichsverweiser von Schweden, gest. 1306. Über sein Geschlecht ist nichts Sicheres bekannt. Von König Magnus Birgersson Ladulås, dessen Freund und Hofbeamter er war, wurde er kurz vor dessen Tode 1290 für die Zeit der Unmündigkeit des Königssohnes Birger Magnusson zum Reichsverweiser ernannt. Als solcher führte er sein Amt zum großen Segen für das Land. Von Anfang an suchte er den übermächtigen Einfluß der höheren Geistlichkeit zu schwächen, trotz der drohenden Erlasse des Papstes Bonifacius VIII., zog sich freilich durch seine Politik die bittere Feindschaft jener zu. Große Verdienste erwarb er sich um die Christianisierung Finnlands, wo er das Werk Eriks des Heiligen, Birger Jarls und des Märtyrers-Bischofs Heinrich von Upsala fortsetzte. 1293 unternahm er einen erfolgreichen Kriegszug gegen die den Osten Finnlands bewohnenden wilden Kareler und deren Verbündete, die Russen. Die schwedische Herrschaft und das Christentum wird von neuem im östlichen Theile des Landes befestigt, und durch eine ebenso kräftige wie maßvolle und kluge Verwaltung werden die Finnen innerlich gewonnen. Nachdem König Birger 1303 sich und seine Gemahlin hatte krönen lassen und die Regierung selbst übernommen hatte, legte Th. An. 1303 seine Reichsverweserschaft nieder, blieb aber der vertraute und ausschlaggebende Ratgeber des Königs zum großen Unwillen des hohen Klerus und der beiden nach Selbstständigkeit trachtenden Brüder des Königs, Erik und Waldemar. Man beschloß den mächtigen Freund des Königs zu stürzen. Birger wurde durch verleumderrische Anklage gegen Th. Kn. mit Mißtrauen erfüllt, vergaß die treuen Dienste seines Marikalls, ließ ihn nach Stockholm ins Gefängnis führen und bald darauf, am 6. Februar 1306, auf dem Sudermalm enthaupten. Der

Leichnam wurde nicht in geweihter Erde bestattet, sondern am Orte der Hinrichtung vercharrt. Erst um Pfingsten erlangten die Verwandten Th.s vom Könige die Erlaubnis, die Überreste in der Riddarholmskirche beizusetzen. Th. hatte, vielleicht um seinem Gegensatz gegen den Klerus die Schärfe zu nehmen, in seinem Testamente fast sein ganzes Vermögen der Kirche vermacht.

Thorn, Lampert, einer der ersten evangelischen Märtyrer, starb 1523 zugleich mit Boes und Etich in Antwerpen. Während die beiden anderen verbrannt wurden, wurde Thorn im Kerker erstickt. Vorher war er Augustinerprior in Antwerpen gewesen.

Thorner Blutbad. Unächselich einer katholischen Prozession am 16. Juli 1724 benahmen sich Jesuitenstüler zu Thorn gegen die Protestanten in außerordentlich frecher und herausfordernder Weise. Das gab den Anlaß, daß der Unwille gegen die Jesuiten sich Luft machte und in einem wilden Volkssturm das Jesuitenkolleg am 17. Juli gestürmt und verwüstet wurde, während Menschenleben nicht gefährdet wurden. Von den Jesuiten wurde der Mordbestand stark übertrieben und zu ihrem Vorteil ausgenutzt, zugleich wurde der Rat und die Bürgererschaft für den Volksauflauf verantwortlich gemacht. Bei dem ganz von jesuitischem Geist beherrschten polnischen Hofgericht wurde darauf ein ganz ungerechtes Verfahren gegen die unglückliche größtenteils protestantische Stadt Thorn angestrengt. Alle Gegenvorstellungen blieben erfolglos. Nachdem die Stadt durch Untersuchungskommissionen und Dragonaden schon aufs ärgste gebrandschakt war, wurden am 7. Dezember 1724 der treffliche erste Bürgermeister Ribner und 9 andere angesehene Bürger hingerichtet. Den jesuitischen Überredungskünsten, durch den Übertritt zum Katholizismus ihr Leben zu retten, traten sie mit Glaubenstreue und Bekennermuth entgegen; eine wirkliche Schuld ist wohl keinem von ihnen beizulegen. Zahlreiche Freiheitsstrafen wurden vollzogen und große Geldbußen verhängt. Die Marienkirche, die evangelische Hauptkirche, sowie das angesehene Gymnasium Thorn's mußten den Janziesanern übergeben werden. Endlich wurde bestimmt, daß die Ratsherren und sonstigen städtischen Vertreter Thorn's, die bis dahin sämtlich protestantisch waren, zur Hälfte aus Katholiken bestehen sollten. Nur Näheres kann nicht eingegangen werden: jedenfalls zeigt aber das Thorner Blutbad mit allen daselbe begleitenden Neben Umständen, welche Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten jesuitische Tücke, hier noch verbunden mit polnischer Beiseitlichkeit und Unordnung, fertig zu bringen vermag. Vgl. über den oft behandelten Gegenstand bes. Jasobi, Das Thorner Mordgericht 1724, Halle 1896, Verem zur Reformationsgeschichte, wo noch weitere Litteratur angegeben ist.

Thorner Deklaration. Das bei dem Thorner Religionsgespräch v. d. 1645 von den Reformierten Polens eingereichte Glaubensbekenntnis, die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae nebst der

specialis declaratio derselben, kurzweg declaratio Thoruniensis genannt, wurde zum Symbole der brandenburgisch-preussischen reformierten Kirche erhoben und neben der confessio Sigismundi von 1614 und dem colloquium Lipsiense von 1631 als dritte märkische Konfession bezeichnet. Im übrigen vgl. den Art. Märkische Bekenntnisse, Bd. IV. S. 468 f.

Thorner Religionsgespräch. König Wladislaw IV. von Polen (1632–1648), der friedliche Nachfolger des janatischen Jesuitenjünglings Sigismund III. (1587–1632, s. d.) suchte in wohlgemeinter Absicht, um der inneren Zerflüftung seines Staates und Volkes entgegenzutreten, eine gütliche Ausöhnung der anderen christlichen Konfessionen (in Polen Dissidenten genannt) mit der römischen Kirche, zu der er sich selbst bekannte, zustande zu bringen. So fand der Rat seines Geheimsekretärs Bartholomäus Nigrinus, der ursprünglich Lutheraner, dann reformierter Prediger in Danzig, zur katholischen Kirche übergetreten war, geneigte Aufnahme, ein Religionsgespräch zur Herstellung des Friedens zu veranstalten. Die Katholiken kamen dem Gedanken mit Freuden entgegen, sie hofften von den eigenen Glaubenssätzen nichts aufgeben zu müssen und die zahlreichen Evangelischen Polens wieder katholisch machen zu können. Die Protestanten nahmen dagegen die ihnen zugewogene Einladung mit berechtigtem Mißtrauen auf und sagten erst nach längerem Zögern und nachdem sie vom König verschiedene Zugeständnisse bewilligt erhalten hatten, zu. Vor Beginn des Gesprächs wollten die Reformierten, zu denen die böhmischen Brüder hielten, eine Vereinigung mit den Lutheranern versuchen; hatten doch alle drei evangelische Richtungen bereits 1570 auf der Synode zu Sendomir sich gegen die römischen Übergriffe zusammengeschlossen, während die Reformierten mit den böhmischen Brüdern schon 1555 eine völlige Union eingegangen waren. Während die Socinianer von vornherein ganz ausgeschlossen wurden, beschloßen im April 1645 auf der Synode zu Lissa die polnischen Lutheraner, mit den Reformierten gegen den gemeinsamen Feind zusammenzutreten und die zwischen ihnen selbst schwebenden Streitfragen zurücktreten zu lassen. Nur wollten sie wegen der ihnen zweifelhaften Vereinigung mit den böhmischen Brüdern vorher die Wittenberger Fatsultät befragen. Diese tadelte in einer den meisten polnischen Lutheranern selbst unliebbaren Schärfe ihr Vorhaben und entsandte zugleich als Beistand zum Gespräch den Wittenberger Theologen Johann Hülsemann (s. d.), der einer der Hauptprediger der Lutheraner wurde. Endlich ließ der Große Kurfürst von Brandenburg, der, als Herzog von Preußen ebenso wie der Herzog von Kurland polnischer Kronvasall, vom König zur Beischiedung aufgefordert wurde, den heimtückischen Theologen Georg Calixt (s. d.) zur Teilnahme an seiner Königsberger Gesandtschaft berufen. Calixt nahm den ihm außerordentlich sympathischen Gedanken einer Konfessionsvereinigung mit Freuden auf; da

aber die Königsberger Gesandten erst sehr spät eintrafen und die strengen Lutheraner ihm scharfen Widerstand entgegensetzten, kam er bei den eigentlichen Verhandlungen nur wenig in Betracht. Wie bereits vor Beginn der gemeinsamen Verhandlungen heftige Auseinandersetzungen zwischen der strengen und milderen Richtung der Lutheraner stattgefunden hatten und ebenso die Versuche, mit den Reformierten zwar keine Einigkeit in Glaubenssachen, aber doch ein gemeinsames Vorgehen gegen die Katholiken zustandzubringen, vergeblich gewesen waren, so war vom eigentlichen Religionsgespräch noch weniger zu erwarten. Über daselbe nur folgendes: Das liebevolle Religionsgespräch (colloquium caritativum) zu Thorn wurde am festgesetzten Termin, 28. August 1645, durch die erste öffentliche Sitzung eröffnet. Den Vorsitz führte der Kron-Großkanzler des Königs, Fürst Georg Ossolinski, an dessen Stelle später Graf Johannes Leszcynski, Kastellan von Gnesen, der bisherige Leiter der katholischen Abteilung, trat. Versammelt waren 26 katholische Theologen, darunter besonders der Jesuit Gregor Schönhof, 24 reformierte Theologen, darunter der brandenburgische Hofprediger Johann Berg (s. Bergius) und der Bischof der Brüder Amos Comenius (s. d.), 15 lutherische Theologen, namentlich Abraham Calov aus Danzig (s. d.) und der schon genannte Johann Hülsemann aus Wittenberg, die später noch durch 13 Abgeordnete Ostpreußens und Kurlands vermehrt wurden; hierzu kamen noch einige Laien. Nach der Eröffnungssitzung sollten zunächst in Privatversammlungen als Grundlage weiterer Verständigung die gegenseitigen Bekenntnisse festgestellt und ausgetauscht werden. Am 16. September wurde zunächst das katholische und darauf das ausführende reformierte Bekenntnis verlesen (s. Thorner Deklaration). Auf Begehren der katholischen Partei wurde letzteres aber wegen angeblicher Beleidigung der römischen Kirche nicht in die Akten des Kollegiums aufgenommen, ebenso wenig wie das lutherische Bekenntnis, das nicht einmal zur Verlesung kam. Noch drei öffentliche Sitzungen wurden gehalten, bei denen es zu heftigen Auftritten zwischen allen drei Parteien kam. Auch die Vermittelung des Königs, an den sich alle drei Parteien wandten, hatte keinen Erfolg. In längeren Privatverhandlungen forderten die Katholiken unausgesetzt Änderungen in den von den Evangelischen eingereichten Bekenntnissen, weil dieselben den Frieden verletzten. Trotzdem daß die Reformierten sich dazu herbeiliessen, legten doch die Katholiken ihre Forderung fort, ohne irgendwie die gewünschten Änderungen näher anzugeben. Die Katholiken wollten es eben zu keiner definitiven Feststellung und Übergabe des reformierten Bekenntnisses in öffentlicher Sitzung kommen lassen, um eine Aufnahme in die Akten des Gesprächs zu verhindern. Zugleich wurde einfache Unterwerfung unter die katholische Kirche als Forderung immer offener ausgesprochen. Dabei fehlte es nicht teils an Zänkereien der Lutheraner unter sich

über nichtige Rang- und Ehrenfragen, theils an erbitterten Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformirten; machten die ersteren auch durch eine etwas ungerechte Behandlung gereizt sein, so läßt sich ihnen doch vielfach der Vorwurf einer gehässigen und kleinlichen Art nicht eriparen. Am 21. November wurde das Gespräch, noch ehe die festgesetzte Zeit von drei Monaten ganz verstrichen war, unter Beobachtung höflicher Formen geschlossen. So endete das Thorner Religionsgespräch, wie bei dem unglücklichen Unionsgedanken vorauszu sehen war, mit einem gänzlichen Mißerfolg. Die römische Partei stand den Evangelischen nur um so feindseliger gegenüber; aber auch zwischen den beiden evangelischen Konfessionen verschärfte sich der Gegensatz; während die Reformirten in der Thorner Deklaration ein neues Bekenntnis aufstellten, sagten die Lutheraner, indem sie in ihrem Glaubensbekenntnisse die Augustana wiederholten, sich von der Sendomirer Vereinigung los. In Deutschland aber sind die erbitterten synkretistischen Streitigkeiten (s. Synkretismus) eine Folge dieses Gesprächs. — Im übr. vgl. Jacobi, Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 15, Gotha 1835, wiewohl auch alle weitere Litteratur verzeichnet ist.

Thorunensis declaratio, s. Thorner Deklaration.

Thorvald (Thorvaldr Rodranjon), ein Isländer, der den ersten Anstoß zur Christianisierung Islands gab. Er war in Sachsen von einem sächsischen Bischof (?) Friedrich getauft und bewog diesen, mit ihm nach Island zu gehen 981, um dort mit ihm gemeinsam das Evangelium zu verkündigen. Obwohl manche einzelne gewonnen wurden, leistete doch die Mehrzahl entschiedenen Widerstand. Die Missionare wurden vom Thing (Landtag) geächtet und mußten 985 die Insel wieder verlassen. S. Island.

Thorwaldsen, Bertel, der berühmte dänische Bildhauer, der den Geist und die Schönheit klassischer Kunst mit einer eignen reichen Phantasie und edlem Formgefühl verband, wurde am 19. November 1770 in Kopenhagen geboren. Sein Vater, ein Bildschnitzer, brachte ihn als Fretschüler auf die Kunstakademie, wo Bertel viel Talent zeigte, wenn er auch in den Schulkenntnissen zurückblieb. Bald wurde der Staatsminister Ditlev von Reventlow des jungen Thorwaldsens Gönner; ein Stipendium ermöglichte 1796 eine Reise nach Neapel und Rom. Nach eifrigem Studium der alten Kunst wollte Thorwaldsen nach Kopenhagen zurück, als er den ehrenvollen Auftrag erhielt, für Sir Thomas Hope eine Jazonstatue in Marmor auszuführen. Schwere Krankheit unterbrach das Schaffen des jungen Künstlers, der nun mannigfach mit verschiedenen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Willkommen war daher ein Geschenk der dänischen Regierung von 400 Thlrn. 1805 wurde Thorwaldsen Mitglied und bald Professor der Kopenhagener Akademie. Die christliche Kunst pflegte er erst gegen Ende seines Lebens mit besonderer Vorliebe; doch übernahm er schon 1807

die Herstellung eines Taufsteins für die Brahe-Trelleborgerkirche in Jütten. Dargestellt sind: die Taufe Christi, Maria mit Kind und Johannes und drei schwebende Engel. 1810 mit dem Ritterkreuz des Danebrogordens ausgezeichnet und schon viel genannt und geschätzt, war der „Cavaliere Alberto“ doch oft von Schmerzmuth erfüllt. Aus solcher Stimmung entstand das Basrelief „Tag und Nacht“. Für die Kapelle im Palazzo Pitti lieferte er das Relief Christus mit seinen Jüngern am Meere bei Tiberias. Manches Relief mit Todes- und Glaubenssymbolen fertigte er an Grabmälern. Für die Frauentirche in Kopenhagen modellirte er u. a. die Taufe Christi und die Einsetzung des h. Abendmahles. Die Christiansburger Schloßkapelle erhielt drei Engel mit Guirlande. Sein bekanntestes Werk ist die große Christusstatue. Erst das sechste Modell befriedigte den Künstler: Der auferstandene Christus mit dem Gruße: Friede sei mit euch! Die reiche Lockenfülle, das großartige Gewand, das, über die linke Schulter fallend, rechts Arm und Brust mit dem Jangenziehen freiläßt, vor allem aber der weibebolle Gesichtsausdruck dieses Christus, der einladend die Hände vorhält, machten diese Statue zur schönsten Zierde der Frauentirche. Obwohl Thorwaldsen Protestant war, wurde er durch Kardinal Consalvi veranlaßt, ein Denkmal für Pius VII. zu errichten. In der Clementina der Peterskirche erfolgte die Aufstellung. Pius VII., im Ornate auf päpstlichem Stuhle, erhebt segnend die Rechte. Zur Seite sind die Sapientia coelestis und die Fortitudo divina. 1830 war das Werk in Marmor vollendet.

Als Thorwaldsen nach neunzehnjähriger Abwesenheit 1838 wieder in seine Vaterstadt kam, wollte der Jubel kein Ende nehmen; auf Nyhøe bereitete ihm Baron Stampe ein schönes Heim.

Es können hier nicht die vielen kleineren Schöpfungen Thorwaldsens erwähnt werden, der mit staunenswerter Kraft eine unerhörte Zahl Statuen, Reliefs aus der Antike und die mannigfachen Engel-, Apostel-, Marien-, besonders aber Christusgestalten gearbeitet hat. Es mögen nur noch genannt werden: Rebekka am Brunnen, Christus und die Kinder, Christus in Emmaus, der Engel mit dem armen Knaben am Gotteskasten der Frauentirche, in letzterer auch die Apostel und im Giebelwerk die Predigt des Johannes. Als Meisterwerke werden von Kennern zwei Basreliefs bezeichnet: Der Einzug Christi in Jerusalem und der Kreuzesweg nach Golgatha. Die ganze tragische Tiefe kommt hier zum Ausdruck, aber der innere Sieg leuchtet schon hervor. 1843 beabsichtigte Thorwaldsen für die Kopenhagener Frauentirche ein Lutherstandbild zu geben; der Tod am 24. März 1844 hinderte den 73-jährigen an der Ausführung. Noch am Tage des Todes, der infolge Schlaganfalls eintrat, arbeitete der Greis an der Lutherbüste.

Seine Vaterstadt veranaltete ihm eine großartige Leichenfeier. Thorwaldsens Grabmal schmückt die eigene Statue, gelehnt auf die Hoffnung. Durch alle Arbeiten Thorwaldsens,

der vom einfachen Manne und von Fürsten gelehrt, ein ganzes Thorwaldsenmuseum (eröffnet 1846 im griechischen Stile) vorbereitet hat, geht ein feiner, edler, keuscher Zug. Ein liebes, taktvolles Benehmen, seine Erhebung auf Kosten des Nebenbuhlers, z. B. Canova's, eine unparteiische, gern anerkennende, oft feinsinnig verbessernde Art seinen Schülern gegenüber machten ihn dauernd beliebt. Litt.: Rosenberg, Verzel Thorwaldsen 1896.

Thrakien, das am Schwarzen Meer gelegene Land, das zu verschiedenen Zeiten einen sehr verschiedenen Umfang hatte, hat in römischer Zeit der Provinz den Namen gegeben, die aber nur den südlichsten Teil des Ganzen umfaßte. Seine Bewohner waren im Altertum als Krieger berühmt und nahmen als solche auch fremde Dienste; ein folcher ist 2 Maff. 12, 35 erwähnt. In christlicher Zeit haben Land und Volk nie Bedeutung erlangt, und in der den größten Teil des alten Thrakien umfassenden türkischen Provinz Rumelien leben nur vereinzelt in den großen Städten Christen, wenn man von der Hauptstadt Konstantinopel absteht.

Thram oder **Trahm**, noch jetzt jüdisch für Balken, 1 Kön. 6, 6; doch bedeutet das Wort vielmehr eine architektonische Verstärkung, einen Absatz (so die reb. Bibel).

Thränegrund, = Jammertal, s. d.

Thrasamund, Enkel Geiserichs, Vandalenkönig 496–523, machte zwar der blutigen Verfolgung der katholischen Christen seines Reiches ein Ende, suchte aber durch andere Mittel den Arianismus zur Herrschaft zu bringen; unter ihm erhob sich das Vandalenreich zur letzten Blüte.

Thrasäus, der Vater des Apollonius, des Statthalters von Cäsarien und Phönizien, 2 Maff. 3, 5.

Threni, s. Jeremia's Klagelieder.

Thron, das bei uns jetzt gebräuchliche Wort für den Königsstuhl, erscheint in der Bibel seltener als das Wort Stuhl (s. d.), welches letztere auch für den besonders prachtvollen Thron Salomos gebraucht ist, 1 Kön. 10, 18 ff. Luther wendet es hauptsächlich in der dichterischen Sprache an. Über die Throne als Engelklasse (Kol. 1, 16), s. Bd. II. S. 371 b.

Thronhimmel (Traghimmel), s. Baldachin.

Thubal, ein Sohn Sapphets, 1 Mos. 10, 2; 1 Chron. 1, 5; das von ihm stammende Volk wird außer Jes. 66, 19, wo es neben Javan als fernes Küstenvolk erscheint, stets mit Mesek (s. d.) zusammengeannt. Es ist wohl sicher in dem Volke der Tibarenen wiederzufinden, das die alten Geographen nennen, da auch die assyrischen Inschriften in der Gegend des Schwarzen Meeres, wo jene wohnten, ein Land Thabal kennen.

Thubaltain, s. Kainiten 1 und Lamech 1.

Thümig, **Valentin**, einer von den Dichtern, welche das Lied „Christus, der ist mein Leben“ unter Beibehaltung der ersten Strophe umgedichtet haben. Er wurde 1599 zu Hof geboren und starb 1638 als Archidiaconus das. Vgl. Bl. für Hymnol. 1886, S. 109 f.

Thumm (Thummin), Theodor, Professor der Theologie in Tübingen und Hauptgegner der

Gießener im kenotisch-kryptischen Bessertre (s. d.), war in Hausen (Württemberg) am 8. November 1856 als Sohn eines Pfarrers geboren, studierte nach dem Besuch der Pädagogien zu Eßlingen und Stuttgart im Stift zu Tübingen, wurde 1603 Magister, dann Diaconus und Hospitalprediger in Stuttgart und hierauf Pfarrer und Superintendent zu Kirchheim unter Teck. 1618 erhielt er einen Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Tübingen und promovierte unter finanzieller Beihilfe des Herzogs zum D. theol. Er übernahm das Fach der neutestamentlichen Exegese, und sein Redner Lufas Osiander rühmte namentlich seine Erklärung des Römerbriefs. 1620 wurde er 2. ordentlicher Professor (Decanus) in der Fakultät. Inzwischen war bereits der schon erwähnte Streit mit den Gießener Theologen Wenker und Feuerborn ausgebrochen, an dem sich Thumm durch eine große Reihe von Schriften beteiligte. Namentlich veröffentlichte er im Namen der Württembergischen Theologen 1624 eine *Amica admonitio super decisione de quatuor per aliquot annos inter nonnullos Aug. Conf. theologos agitis controversis quaestionibus de omnipraesentia Christi ad creaturas ejusdemque vera et profunda humilitione et inanitione* und gab 1625 die *Acta Menzeriana* heraus. Über Inhalt und Ausgang dieses Streits s. den oben erwähnten Artikel. Außerdem kämpfte Thumm gegen die Calvinisten und protestantische Sektierer. Am verhängnisvollsten aber wurde seine Polemik gegen die Jesuiten, indem er u. a. in der Streitschrift: „Ob ein evangelischer Christ auf Begehren und Nötigen weltlicher Obrigkeit mit gutem Gewissen zur päpstlichen Religion sich begeben könne“ den Papisten die wiederholte Billigung und Beförderung blutschänderischer ehelicher Verbindungen vorwarf und zum Beweis dafür auf Philipp von Spanien und Erzherzog Karl von Österreich, die sich mit Schweistertöchtern vermählt hätten, hinwies. Die Jesuiten aber griffen diese Unvorsichtigkeit mit Begier auf und denunzierten Thumm bei dem Kaiser Ferdinand, der wegen dieser Beschimpfung seines Hauses seine Auslieferung vom Herzog verlangte. Dieser suchte dem Kaiser wenigstens dadurch genug zu thun, daß er ihn 1627 auf der Tübinger Burg gefangen setzte. Auf Fürbitte der Universität wurde er aber schon nach wenigen Monaten (im Mai 1628) wieder entlassen und im Oktober dieses Jahres sogar zum Rektor der Universität gewählt. Immerhin scheint seine Gesundheit durch diese Erfahrung erschüttert worden zu sein, worauf sich die Lege von seiner zweijährigen Gefangenschaft und seinem Tod im Kerker zurückführt. Tatsächlich ist er erst am 22. Oktober 1630 in Amt und Würden gestorben. Ein Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften siehe bei Zedler Bd. 43 S. 1927 ff.

Thummin, s. Urim.

Thumminis, s. Thumm.

Thür, s. Häuser und Schloß 2. Der häufige biblische Gebrauch des Wortes ist selbstverständ-

lich, ebenso, wenn nach dem Gebrauch des hebräischen Wortes Thür für die Öffnung einer Hohlwand oder für den Eingang am Thor gebraucht wird, 1 Mos. 18, 1; Richt. 9, 35 u. v.

Thurarium (acerra, incensorium, pyxis thuris, navicula incensi, hanapus, *ῥυψία*) ist der Name des Aufbewahrungsgefäßes für den Weihrauch. Zu ihm gehörte ein Rößelchen, mit dem der Weihrauch eingelegt wurde. Beide waren mit bildnerischem Schmud versehen; das zu ihrer Anfertigung verwendete Material war zumeist Messing, doch kommen auch solche von Silber, ja Gold vor.

Thurgau, Kanton der Schweiz, hat nach der Volkszählung von 1888: 105 091 Einwohner zumeist deutschen Stammes (99 %), die sich folgendermaßen auf die Religionsbekenntnisse verteilen: 74 282 evangelisch-reformierte, 30 337 katholische, 61 israelitische, 411 andere Konfessionen. Die evangelischen Gemeinden werden von 55 Pfarrern und 2 Helfern geistlich versorgt, die den 3 Kapiteln, dem Frauenfelder, Seethaler und Weinfelder, an deren Spitze je ein Dekan steht, unterstellt sind, die Leitung ihrer kirchlichen Angelegenheiten liegt dem evangelischen Kirchenrat ob, der aus 5 Mitgliedern, 2 geistlichen und 3 weltlichen besteht und dem ein Dekan präsidiert. Die Schulangelegenheiten besorgt ein Erziehungsrat von 5 Mitgliedern. Die Katholiken des Kantons gehören zur Diözese Basel. Im Kanton befindet sich je ein Gymnasium, Lehrerseminar und Kantonatschule für Industrie.

Aus der Geschichte des Kantons ist folgendes erwähnenswert. Im Jahre 992 brach ein Bauernaufstand gegen die Bischöfe und Äbte von St. Gallen, Rheinau und Reichenau aus, um deren drückende Lasten und Abgaben abzuschütteln. Später wurde der Kanton von den Zähringer Herzögen, dann von den Herzögen aus dem Hause Kyburg beherrscht, kam 1264 unter habsburgische Herrschaft und 1460 durch Eroberung zur Schweizer Eidgenossenschaft, die den Kanton 1499 der Gerichtsbarkeit der Urkantone zuteilte. Die Reformation gewann in Thurgau schon von Anfang an großen Eingang infolge der Thätigkeit Zwinglis, der sowohl der 1. Thurgauischen Synode vom 12. Dezember 1529, sowie der 2. vom Mai 1530 beizuwohnen, ferner der Thätigkeit Blaurers (s. d.) und Zwieders, welcher letztere im Jahre 1531 dort eine Kirchenvisitation abhielt. Während der 2. Kappeler Friebe vom 20. 24. November 1531, wie für die ganze Schweiz (s. d.) so auch für Thurgau ein Vertreibung zu Ungunsten der Evangelischen zur Folge hatte, brachte der 4. Landfriede zu Arau vom 18. Juli bezw. 9. und 11. August 1712 (nach dem 2. Toggenburgischen Kriege) eine für die evangelische Sache wesentlich günstigere Wendung. Im Jahre 1798 teilte der Kanton mit den übrigen das Schicksal, daß ihm durch die französische Republik eine neue Verfassung unter Aufhebung der kantonalen und Aufrichtung der helvetischen Republik aufgezwungen wurde; doch erhielt der Kanton durch die Vermittlungsakte (acte fédéral) vom Februar 1803 seine

Selbständigkeit unter Anerkennung der kirchlichen Parität wieder. In den Jahren 1814—1869 haben sich verschiedene Verfassungsänderungen vollzogen, so 1830, 26. April 1831, 1837, 1849, bis die jetzt gültige vom 28. Februar 1869 zustandekam, die auf breiterer demokratischer Grundlage (Wahl des Großen Rates (gesetzgebende Behörde) und des Regierungsrates (gesetzgebende und vollziehende Behörde) unmittelbar durchs Volk, Volksinitiative bei der Gesetzgebung, Volksabstimmung über die Gezeie u. s. w.) ruht. Im Sonderbundsriege (s. Sonderbund) stand Thurgau auf Seiten der verfassungstreuen Kantone. In kirchlicher Beziehung ist erwähnenswert die Beteiligung Thurgaus an der Badener Konferenz (s. d.) von 1834, seine Abstimmung für Jesuitenausweisung und Klösteraufhebung, sowie für Aufhebung des Priesterseminars in Solothurn (1870). Auf dem kirchlichen Versammlungsgebiete ist noch bemerkenswert, daß die Synode, die von den Kirchgemeinden, bez. von den aus denselben zu diesem Zwecke gebildeten Wahlkörpern gewählt wird, das Recht der Gesetzgebung und Geldverwilligung hat, wenn auch ihre Beschlüsse der Genehmigung der Regierung und der Volksabstimmung unterliegen. Der evangelische Kirchenrat hat die ähnlichen Amtsbesugnisse wie das evangelisch-lutherische Landeskonsistorium im Königreiche Sachsen unter Mitwirkung der staatlichen Organe zum Vollzug seiner Beschlüsse. Die Kirchenvorsteherchaften, deren Amtsdauer, wie die aller kirchlichen Behörden, 4 Jahre währt, haben u. a. das Recht, bei Vergehen gegen die kirchliche Sittlichkeit Disziplinarstrafen bis zu 2 Tagen Gefängnis zu verhängen. S. Sulzberger, Geschichte der Gegenreformation in Thurgau 1875; Pusthofer, Geschichte Thurgaus, 2 Bde. 2. Aufl. 1886—89 f. auch Litter. beim Art. Schweiz.

Thürhüter und auch **Thürhüterinnen** (Soh. 18, 16; Apg. 12, 13) waren bei der Unsicherheit des Verkehrs (s. Schloß 2) im Morgenlande unentbehrlich. Die Bewachung der Tempelhore war bestimmten Levitengeschlechtern anvertraut, die Lufher Hüter, Thorhüter, Pfortner nennt; es waren nach 1 Chron. 24 (23), 5 viertausend.

Thuribulum (thuricemium fumigatorium) wird das kleinere, am häufigsten gebrauchte Rauchfäßchen oder Räucherbeden genannt, das an drei oder vier Ketten, die symbolische Bedeutung (Trinität, Gott und die Welt) hatten, befestigt ist. In seiner einfachsten Gestalt wird es von zwei aufeinander gelegten Schalen gebildet, die mit Ketten verbunden sind, um das Schwingen zu ermöglichen (s. d. Exemplar im Nat.-Mus. in München). Neben diesem einfachen fanden sich aber auch viele, deren unterer Teil mit reichem bildnerischen Schmud verziert war, und zwar mit den Gestalten von Tieren, Bestien und Drachen, während den Deckel die Bilder der Junglinge im feurigen Dien, oder des himmlischen Jerusalems (12 Thore, 12 Propheten, 12 Apostel), oder der 4 großen Propheten und 4 Evangelisten, sowie die 4 Paradiesesflüsse schmiedten. Im allge-

meinen sind die Rauchsäßen dem Baustil angepaßt worden. Erhalten sind naturgemäß nicht viel solche Rauchsäßen, da sie durch das beim Räuchern verwendete Feuer stark mitgenommen worden sind.

Thurificati, f. Lapsi.

Thüringen. Mit diesem Namen bezeichnet man jetzt das mitteldeutsche Stammesgebiet, das ungefähr die Sächsisch-Ernestinischen Länder (Sachsen-Weimar-Eisenach, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Koburg-Gotha und Sachsen-Meiningen), die Fürstentümer Reuß und Schwarzburg, sowie Teile der preussischen Regierungsbezirke Erfurt und Merseburg umfaßt. In früherer Zeit war Thüringen der Name einer politischen Einheit, des Reiches der Thüringer, das viel größer als das obengenannte Ländergebiet war und in Nord-, Süd- und Mittel-Thüringen zerfiel, welches letztere im Laufe der Zeiten zum ausschließlichen Träger des Namens Thüringen geworden ist.

Das erste Auftreten des Stammes der Thüringer (Düringer, Thoringer, Doringen) fällt ins 5. Jahrhundert, wo sie an den früheren Wohnsitzen der Hermunduren erscheinen. Aus gleicher Zeit stammt auch die erste Nachricht über sie in einer römischen Tierheilkunde, und gegen Mitte desselben Jahrhunderts bezeugt ein römischer Schriftsteller ihre Wohnsitze in der Nachbarschaft der Alemannen und Sueben. Unter den Hildsvölkern Attilas werden auch die Thüringer aufgeführt, die sich nach Attilas Niederlage nördlich von der Donau bis zum Harz hin als ein selbständiges Königreich festsetzten, dadurch aber in Kampf mit dem benachbarten Frankenreiche kamen. Dieser Kampf endete zu Ungunsten der Thüringer, die 491 dem Frankenkönig Chlodwig tributpflichtig wurden und 531 den vereinigten Franken und Sachsen völlig erlagen, wozu letztere nach Auflösung des thüringischen Königreiches mit Sitzen zwischen der Unstrut und Bode abgefunden wurden, während das übrige Thüringen im Frankenreiche aufging bis auf Mittelthüringen, das die Merowinger durch fränkische Grafen gesondert verwalten ließen. Die vom König Dagobert I. 630 zur Sicherung des Landes gegen die Einfälle der Sorbenwenden gewährte größere Selbständigkeit unter eingeborenen Herzögen, deren erster Radolf (Radulf) war, währte nicht lange und wurde von Karl Martell wieder aufgehoben. Thüringen wurde unter ihm und seinen Nachfolgern von fränkischen Grafen weiter verwaltet. Diese Verbindung mit dem Frankenreiche nun führte zur Christianisierung des Thüringer Volkes, in dem zwar früher schon infolge der Beziehungen seiner Könige zu den arianischen Högten das Christentum vereinzelt Eingang gefunden, ohne aber bis zum 7. Jahrhundert die Gesamtheit des Volkes zu ergreifen. Von da ab finden sich deutlichere Spuren von Missionstätigkeit, die an die Namen Kilian (f. d.) und Columban (f. d.) geknüpft sind. Urkundlich ist, daß Herzog Hedran II. dem Willibrod (f. d.) Ländereien geschenkt hat und zwar einmal in der Nähe von Arnstadt, die dieser dem Kloster Echternach

vermachte, das sie später an das Kloster Hersfeld vertauschte, und sodann Hammelburg an der Saale zur Anlage eines Klosters. Die Arbeit Willibrods wurde von Bonifacius (f. d.) fortgesetzt, der die altbritischen Priester, die sich verehelicht, durch neubritische mehr und mehr ersetzte. Für seine Thätigkeit empfing er vom Papste Gregor II. u. a. auch ein Schreiben an fünf, mit Namen genannte, thüringische Edle. Er begann sein Wirken in Thüringen damit, daß er die erste thüringische Kirche in Ohrdruf (f. d.) und in dieser Stadt das erste thüringische Kloster stiftete. Nach Karl Martells Tode gründete er außerdem das Bistum Rudaburg für Hessen und Eichfrätt (f. d.) für den bayerischen Nordgau, das Bistum Würzburg für Thüringen südlich des Walbes, während die Gründung des Bistums Erfurt für Thüringen nördlich des Walbes vermutlich an der gefährlichen Nähe der Sachsen und Sorben scheiterte. Diesen Teil behielt Bonifacius in eigener Verwaltung und fügte ihn später als Erzbischof von Mainz diesem Erzbistum zu, so den Grund zur späteren Territorialherrschaft desselben legend. Im allgemeinen ist die Christianisierung Thüringens unter Ludwig dem Frommen abgeschlossen, wenn auch die einheimischen Klosterstiftungen nicht gerade zahlreich waren. Erwähnt werden nur das Peterskloster in Kreuzburg, das Nonnenkloster in Milz bei Römhild, ein gleiches in Rohr (Schleusinger Kreis), das Marien- oder Domsift in Erfurt, das Cyriakuskloster und St. Severistsift ebendasselbst und das Mönchskloster auf dem Petersberg bei Erfurt.

Unter den sächsischen Herrschern auf dem deutschen Throne ist Thüringen Kronland gewesen, und 1023 wird nach verschiedenen Kämpfen der Erzbischof von Mainz Landesherr. Diese Zeit ist reich an kirchlichen Stiftungen und hat zu größerer kirchlicher Selbständigkeit geführt. So sind an Gründungen zu nennen: das Nonnenkloster zu Nordhausen, das Mönchskloster zu Memleben, das Nonnenkloster zu Walbeck (Mansfelder Kreis), ein gleiches in der Nähe von Bachenburg, das später auf einen Berg in der Nähe von Arnstadt und dann nach Arnstadt selbst verlegt wurde, das Mönchskloster zu Göttingen, das Augustinerchorherrenstift in Vibra (Webra), das Mönchskloster St. Georg in Naumburg und das Herren- oder Burgbreitungen im Schmalkaldischen Kreis, das Hoch- und Domsift Merseburg und das zu Zeiz, das in der Zeit von 1028—1032 nach Naumburg verlegt wurde, ferner die Augustinerchorherrenstift in Grochburschla und Ohrdruf, das Kollegiatstift in Oberdorla, das Kloster in Jechaburg, das Augustinerchorherrenstift in Heiligenstadt, sowie die Klöster in Gerbstedt und St. Moritz in Naumburg. Im 11. Jahrhundert finden sich bereits 5 Archidiaconate: in Erfurt, Ohrdruf, Vibra (Webra), Dorla und Heiligenstadt, dem sich im 12. Jahrhunderte das zu Jechaburg als das größte mit 11 Erzpriesterstößen und über 1000 Kirchen, Klöstern und Kapellen anschloß, die alle unter dem Erfurter Weihbischof als dem geistlichen Vertreter des Mainzer Erzbischofs

standen, dessen weltlicher Vertreter der gleichfalls in Erfurt wohnende Bizedominus war. Das 12. Jahrhundert brachte einen weiteren Zuwachs an kirchlichen Stiftungen, bei denen besonders die Benediktiner erfolgreich waren. Ihre Aufzählung und Geschichte s. Gebhardt, Thüringische Kirchengeschichte Bd. I S. 114—124. In diese Zeit fällt auch der sogenannte Zehntenstreit, verursacht durch die gegen alle kirchliche Regel Thüringen zustehende Zehntenfreiheit, die es gegen den Mainzer Erzbischof energisch und erfolgreich verteidigte (s. Ausfeldt, Lambert von Hersfeld und der Zehntenstreit, Marburg 1879).

Unter den Saliern veränderte sich die Stellung Thüringens zum Reiche, indem seit 1129 (1130) Landgrafen mit herzoglicher Gewalt dort herrschten, unter denen Ludwig IV., der Heilige 1216—27, der Gemahl der heil. Elisabeth (s. d.) ein treuer Anhänger der Hohenstaufen war. Die Landgrafenzeit war die Blütezeit Thüringens sowohl in staatlicher wie kirchlicher Beziehung. Neben den Benediktinern wirkten Franziskaner und Dominikaner; die Templer, Johanniter- und Deutschherrenorden erwarben in Thüringen Besitz; Wissenschaften und Künste blühten. Mit Heinrich Raspens Tode erfolgte 1247 der thüringische Herzogsstamm. In dem nun entstehenden „Thüringischen Erbfolgekriege“ blieb Heinrich der Erlauchte über Sophie von Brabant, die 1263 auf Thüringen verzichtete, siegreich. Von da ab ist Thüringen unter der Herrschaft der Wettiner geblieben, die sie erfolgreich gegen verschiedene Angriffe, so z. B. in der Thüringer Grafenfehde (1342—45) behauptet haben. Die Geschichte Thüringens ist von nun an mit der Geschichte Sachsens (s. d.) und der Reformation (s. d.) verknüpft. Gegen die Reformation haben sich nur die reußischen und schwarzburgischen Grafen, sowie die geistlichen Grafen von Senneberg, aber erfolglos widersteht, während anderseits der Veruch der lutherischen Ritterschaft des Eichsfeldischen Kreises, dort 1555 die Reformation einzuführen, infolge des energischen Einschreitens des Mainzer Erzbischofs fehlgeschlug. In Ernst hatte hingegen ein gleicher Veruch besseren Erfolg. Der Weisthümliche Friede brachte auch im Thüringen eine bessere Ordnung der kirchlichen Verhältnisse.

Was in den jetzigen thüringischen Ländern in Bezug auf Kirchenverhältnisse, kirchenrechtliche und sonstige Verhältnisse zu erwähnen ist, hat bereits in den Artikeln Sachsen, Reuß und Schwarzburg Darstellung gefunden, weshalb hier auf diese verwiesen wird, wie auch auf die Literaturangaben B. V. 718, 723 ff.

Thüringer kirchliche Konferenz, s. Sachsen Bd. V S. 723 b.

Thüringer Missionskonferenz, s. Sachsen Bd. V S. 723 b.

Thüring als Eigenschaftswort und thüringisch als Adverb seiner Luthers Sprache von dem in der Bibel nicht vorkommenden Tuth ab, das Mut oder Kühnheit bezeichnet mit dem Nebengriff des Sicheren und Festen. So richtig in der rev. Bibel Phil. 1, 14;

2 Kor. 10, 1; Spr. 14, 16; 1 Mos. 34, 25; dagegen ist das 2 Petr. 2, 10 gewählte „fesch“, wenn auch dem Sinne nach richtig, als Wiedergabe des lutherischen Wortes viel zu stark. Man findet die Worte auch aus Mißverständnis dürftig und dürftiglich gedruckt.

Thurzo, Stan., s. Turzo.

Thyatira, eine Stadt am Flusse Lykos in Lydien, seit den Seleuciden griechische Kolonie, war hauptsächlich durch ihre Purpurfärbereien und Webereien bekannt. Aus ihr stammte die Christin Lydia (s. d. 2) in Philippi, Apg. 16, 14, wo Luther irrtümlich die Thyatirer, die Bewohner der Stadt, namhaft macht (wörtlich: aus der Stadt Thyatira). Hier gab es eine Christengemeinde, Offb. 1, 11, deren reges christliches Leben Kap. 2, 18 ff. anerkannt, der aber gegenüber unzünftig heidnischem Treiben (s. Jesabel) in ihrer Mitte sträfliche Sündsamkeit vorgeworfen wird. Die Trümmer der alten Stadt sind noch reichlich in der an ihrer Stelle liegenden türkischen Stadt Afhissar vorhanden.

Thymatorium ist der Name für das große Rauchfaß, das an der Längsseite des Altars teils aufgestellt, teils aufgehängt wurde. Aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts befindet sich ein besonders charakteristisches — von zwei Kranichen in natürlicher Größe gehalten — in Mainz.

Thymian hat Luther Offb. 18, 13 wegen des ähnlichen Klanges ein griechisches Wort übersetzt, das Räucherwerk (so die rev. Übers.) bedeutet und von ihm auch an anderen Stellen so überseht ist; er hat einen neuen Ausdruck gesucht, weil der Weihrauch nachher noch besonders erwähnt ist.

Thymo, s. Thymo.

Thymus, s. Klee, Georg.

Thyrus Gonzalez, s. Gonzalez.

Tiara, auch phrygium, regnum oder triregnum genannt, heißt die zu den päpstlichen Insignien gehörende Kopfbedeckung. Ihrem Ursprunge nach ist sie nichts anderes als die Bischofsmütze, die aus Seidenstoff gefertigte Mitra oder Inful (s. d.). Wenn bereits Nikolaus I. als besondere Ehrung von Kaiser Ludwig II. 858 es errang, daß er als erster Papst nach seiner Konsekration mit einer Krone gekrönt wurde, so bedeutete die Annahme eines königlichen Stirnreifes für seine Nachfolger einen klaren Protest gegen die alten Ansprüche des Kaiserthums, welche Karolinger und Sachsen, besonders Heinrich III. mit Erfolg geltend gemacht haben. Damit der königliche Reif nie fehlen könne, ward er mit der Mitra zur Tiara verbunden, welcher Name zuerst bei Pandolphus in seiner Biographie Bonifazius' II. erscheint. Nach gewöhnlicher Meinung hat Bonifazius VIII. (1294—1303) die zweite Krone hinzugefügt, doch verdienen andere Zeugnisse Bedenken, doch bald nach dem über Heinrich IV. errungenen Siege die zweite Krone an der päpstlichen Mitra angebracht worden, offenbar um den Anspruch, als vicarius Dei über alle Königsgewalt zu gebieten, entsprechend zu symbolisieren. Die Annahme der dritten Krone, angeblich von Papst Urban V. (1362—1370) erfolgt, sollte

wohl die päpstliche Macht als eine Herrschaft des dreieinigen Gottes charakterisieren. Ihre jetzige Form hat die Tiara durch Paul II. († 1471) erhalten. Sie zeigt purpurrote, blaue und grüne Streifen. Jeder der drei Goldreife oder Kronen hat Blätter und Zinken. Die Spitze der Tiara bildet der von der kaiserlichen Krone herübergenommene Reichsapfel, das Symbol der christlichen Welt Herrschaft. Der Name phrygium stammt von der felsigen Kopfbedeckung, welche griechische Kaiser gebrauchten.

Tibchat, f. Betah.

Tibcath oder **Tibebath**, f. Betah.

Tiberias, vielleicht das frühere Kaskath (f. d.), die von Herodes Antipas am See Genezareth prachtvoll erbaute und dem Kaiser Tiberius zu Ehren so genannte Stadt, wird nur im Johannesevangelium erwähnt und zwar Kap. 6, 1 und 21, 1 mehr, als es in Luthers Übersetzung hervortritt, nur zur Bezeichnung des Sees und auch Kap. 6, 23 nur zur Bezeichnung der Ortlichkeit. Da sie teilweise auf früheren Grabstätten errichtet war und mit Theater, Rennbahn und Ähnlichem allerlei Heidnischen zur Schau trug, so galt sie bei den Juden zu Jesu Zeit für unrein und ihre Bevölkerung für abgefallen. Wir wissen nicht, ob Jesus sie je betreten hat. Bis zum Tode ihres Gründers blieb sie Hauptstadt von Galiläa (f. Sepphoris), dann sank ihre Bedeutung. Im jüdischen Kriege wurde sie von Vespasian verhöhet und so die Zufluchtsstätte vieler Juden, später sogar ein Hauptsitz jüdischer Gelehrsamkeit, die Ursprungsstätte des Jerusalemer Talmud (f. d.) und der hebräischen Vokalzeichen. Für die christliche Kirche erlangte die Stadt erst durch die Kreuzzüge Bedeutung. Die Kreuzfahrer befestigten sie, und Lantred machte sie zur Hauptstadt seines Fürstentums Galiläa; dann geriet sie mit ganz Syrien in die Hände Saladins, der 1187 in ihrer Nähe die Christen schlug. Seitdem blieb sie eine halb jüdische und halb mohammedanische Stadt, von deren Bevölkerung der vierte Teil durch das Erdbeben am Neujahrstage 1837 umkam. Die von den Arabern Tabarije genannte, durch Schmutz und Ungeziefer übel berückte Stadt hat jetzt etwa 3000 Einwohner in der alten Mischung und zeigt die Trümmer des Erdbebens und der Zerstörung. Es befindet sich dort ein kleines Franziskanerkloster mit einer kleinen St. Peterskirche in Schiffsform.

Tiberius, der erste unter den 4 Kaisern aus dem julisch-klaudischen Hause, Stiefsohn des Augustus und von diesem für die Nachfolge im Reiche adoptiert, regiert 14—37. Nach der Schilderung des Tacitus ein blutdürstiger Tyrann, nach der des Vellejus ein umsichtiger Herrscher, verfuhr T. in dem ersten Jahrzehnt mit Mäßigung und Sorgsamkeit, dann aber steigerte sich sein Mißtrauen mehr und mehr zur blutigen Grausamkeit. Seit 27 zog sich Tiberius in die Einsamkeit zurück. Ein Schrecken seiner Umgebung starb er 37, vielleicht eines gewaltsamen Todes auf Anstiften des Praefectus Praetorio Macro. — Die Sage hat ihn mehr-

fach mit der Geschichte des Herrn in Beziehung gebracht (Pilatus; Veronika). In das 15. Jahr seiner Regierung setzt Lukas (3, 1) den Beginn der Wirkksamkeit Johannes des Täufers.

Tibet, ein ungeheures Hochland im Nordosten des Himalaja mit ca. 4000 Meter mittlerer Meereshöhe, das auf einem Flächeninhalt von 1912000 qkm nur 1165000 Einwohner zählt, die hauptsächlich dem mongolischen Typus angehören und sich zum Buddhismus bekennen. Doch hat derselbe in Tibet eine besondere Form angenommen im Lamaismus (f. d.), wo über die tibetanische Hierarchie und Kultus sehr eingehend orientiert wird. Das ganze Land gilt seit 1720 als chinesisches Nebenland und wird im Namen des Kaisers von China von Tibetanern unter Oberaufsicht chinesischer Mandarinen verwaltet. Es besitzt eine reichhaltige Literatur, die freilich zumeist aus Übersetzungen buddhistischer Sanskritwerke besteht. Die Missionsarbeit unter dem gleichgültigen und materialistischen Volk begann von Seiten der Brüdergemeinde, die 1856, an dem Beginn einer längst beabsichtigten Mission unter den Mongolen gehindert, in Kypelang eine Station gründete, aber nur langsam Eingang fand. Erst 1865 wurden die Erstlinge getauft. Dasselbe Jahr sah auch eine zweite Stationsgründung in Pu; im ganzen hat die Brüdergemeinde jetzt etwas über 400 Getaufte in Tibet. Ihre Missionare Jädicke und Kiedslob übersetzten das N. und A. T. in die einsilbige Sprache Tibets. Über einen der neueren Missionsversuche in Tibet f. Taylor, Annie, Bd. VI S. 582 f. Ein weiterer Versuch aber, in das verschlossene Tibet einzubringen, bez. es mit einem Neg von Stationen zu umgeben, ging einerseits von der „Internationalen Allianzmission“ aus, die 1888 ihre ersten Voten (von Amerika) auslieferte und u. a. 1895 auch Tibet in Angriff nahm und zwar von Osten her durch Niederlassung von 2 des tibetanischen mächtigen Missionaren in Tachoo (Kansuh) 2250 engl. Meilen von Shanghai an der Grenze von Tibet und anderseits von der durch F. Francon begründeten „Scandinavischen Allianzmission“ (Mittelpunkt Chicago mit 60000 Schweden), deren 1892 ausgesandte Voten auch an der Grenze Tibets Halt machen mußten, aber in Dardschiling und anderen Orten den Grund zu einer Christengemeinde legten, auch den Anfang zu einer tibetanischen christlichen Literatur machten, während Francon selbst noch weiter vorrückte bis Nalang (unmittelbar an der Grenze im Staate Garwahl) und durch Gewinnung von Eingeborenen, die des Tibetanischen mächtig sind, die Missionierung Tibets vorbereitete.

Tiburtius, f. Cäcilia.

Tichonius, f. Tychonius.

Ticinum = Pavia, f. d.

Tied, Johann Ludwig, Bruder des Bildhauers Christian Friedrich T., geb. 31. Mai 1773 in Berlin als Sohn eines Seilermeisters, absolvierte in seiner Vaterstadt das Friedrich-Werderche Gymnasium und besuchte 1792 bis 1794 die Universitäten Halle, Erlangen und Göttingen. Ein eigentliches Fachstudium betrieb

er nicht, sondern gab sich ganz seiner Neigung zur Poesie und Kunst und zu litterarischen Arbeiten hin. Nur in Folge unüberwindlichen Widerstands seines Vaters unterließ er es, sich der Bühne zu widmen. Ohne feste Lebensstellung und regelmäßiges Einkommen lebte er als Schriftsteller seit 1794 in Berlin, dann in Jena, wo er mit den Führern der Romantik, besonders den Brüdern Schlegel, in enger Verbindung stand. 1802–1819 hielt er sich auf dem Gute Ziebingen in der Neumark und andern Gütern seiner Freunde (von Burgsdorff, Graf Finkenstein u. a.) auf oder unternahm Reisen nach Italien, England, Frankreich. Seit 1819 lebte er in Dresden, wo er 1825 als Dramaturg am Hoftheater eine feste Anstellung fand. Ludwig I. von Bayern suchte ihn für die Professur der schönen Literatur an der Münchener Universität zu gewinnen, aber L. lehnte den Ruf ab, weil er sich für eine geregelte Lehrthätigkeit nicht für geeignet hielt, nahm aber 1841 das Anerbieten Friedrich Wilhelms IV. von Preußen an, als tgl. Dramaturg in Berlin und Potsdam zu wirken. Er starb fast achtzigjährig 28. April 1853 in Berlin und wurde auf dem Dreifaltigkeitskirchhofe bekrattet.

L. Tiede war ausgezeichnet durch reiche Phantasie, stilistische Gewandtheit und schnelle dichterische Produktionsgabe, aber es fehlte ihm die rechte Selbstsucht und in Folge davon ausdauernder Fleiß und die Fähigkeit zu eindringender, geduldiger Forschung. Seine religiöse und kirchliche Stellung war unklar. Den von ihm vielfach erwarteten Übertritt zur römischen Kirche hat er niemals vollzogen. Bis ca. 1820 ging sein Streben dahin, ein volkstümlicher Dichter im Sinne der älteren romantischen Schule zu sein; bedeutender ist er als Verfasser zahlreicher Romellen. Die Polemik gegen die herrschende Aufklärung seiner Zeit, namentlich in Form der Satire, übte er gern. L.s mittelhochdeutsche Studien, wenn auch von geringem wissenschaftlichen Wert, haben doch insofern bleibenden Erfolg gehabt, als sie zu einem Ausgangspunkt der Germanistik wurden. Seine Bearbeitung von 220 mittelhochdeutschen Liebern regte J. Grimm zu seinen germanistischen Forschungen an und wurde das Vorbild für „Des Minnesangs Frühling“ von Lachmann und Haupt. Verdienstlich sind endlich L.s Shakespeare-Arbeiten. Sein Anteil an der großen deutschen Shakespeare-Übersetzung, die unter A. W. von Schlegels und seinem Namen erschien, beschränkt sich freilich auf erläuternde Anmerkungen, die er zu den von A. W. von Schlegel, Graf W. von Baudissin und seiner Tochter Dorothea gelieferten Übersetzungen hinzufügte.

Tiedge, Christoph Aug., Dichter, geboren 1752 zu Gardelegen, nach juristischen Studien Pädagog, hierauf Schriftsteller, der, selbst leidend, mehrere Jahre seine leidende Freundin Elise von der Wede auf ihren Reisen begleitete und sich dann in Dresden neben ihr niederließ. Ein Legat seiner Gonnern übertrug ihm auch nach ihrem Tode eine argenteure Ehrenzeitung. Er starb 1841. Hier ist er als Verfasser der mit zweifel-

haftem Recht berühmten „Urania“ (18. Aufl. 1862, auch ins Französische, Ungarische und Italienische übersetzt) zu nennen, eines Lehrgebildes, welches die Unsterblichkeit nach den dürftigen und poetischen Kantischen Lehrlagen unter einer nebligen Hülle sentimentaler Phrasen besingt oder vielmehr bespricht und welches nur wenigen eine Vorstufe in der Erkenntnis Jesu Christi gewehen sein dürfte, vielen aber ein Hindernis hierin gewesen ist.

Tieftrunk, Johann Heinrich, geb. 1760 im Medlenburgischen, theologisch und philosophisch gebildet, wirkte von 1792 bis zu seinem Tod i. J. 1837 als Professor der Philosophie in Halle. Vorzugsweise beschäftigte er sich, dabei sich ganz auf den Spuren Kants bewegend, mit dogmatischen und religionsphilosophischen Problemen. Von der sittlichen Autonomie des Menschen ausgehend, der dadurch Glied einer Geisterwelt ist, weist er den Zwiespalt auf zwischen dem Vernunftgefeß im Menschlichen und der sinnlichen Welt und kommt behufs Ausgleichung des persönlichen Wertes und der zuständigen Beschaffenheit des Menschen zur Anerkennung Gottes als einem Postulate der praktischen Vernunft. Die nähere Bestimmung für diesen Gottesbegriff gewinnt er dann aus der Betrachtung des Kausalitätsverhältnisses Gottes zur Welt; dessen dreifache Beziehung zur Welt als ihr Schöpfer, Regent und Richter ist der Wahrheitsgehalt des trinitarischen Dogmas. Jene auf dem Wege der praktischen Vernunft gewonnene Gotteserkenntnis identifiziert nämlich L. weiterhin naiv mit dem christlichen Lehrgehalt, wobei er die erstere mit ihrer praktischen Abwendung auf das sittliche Leben als den eigentlichen Kern der letzteren und als die Religion Jesu aufzuweisen sucht. Zu einem wirklichen Verständnis für die geschichtliche Offenbarung und ihren Mittelpunkt, die Verödnung durch Christum, gelangte er dabei natürlich nicht. In der Ableitung der Religion aus der Erkenntnis, in der Überordnung der Vernunft über die Offenbarung zeigte er sich als ein echter Zünger des Rationalismus.

Tierdienst. Der Apostel bezeichnet als die Signatur des Heidentums Röm. 1, 23 die „Verwandlung der Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichsten Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere“. Während die griechisch-römische Welt die Götter in Menschengestalt verehrte und ihnen tierische Gestalten nur gleichsam als Attribute beigesellte, ist die orientalische Götterwelt voll der tierischen Verförperungen der Gottheiten selbst, beispielsweise in der Form des Stiers, des Sperbers zc. (so bei den Ägyptern), des Elefanten, des Affen zc. (bei den Indern) u. s. w. In diese Kategorie des Götzendienstes wird auch die abgöttische Verehrung des Stieres (goldnen Kalbes) in der Wüste des Sinai und im Götzendienste des nördlichen Reiches zu Dan und Bethel gehören, auch wohl die nachmalige (mishbräuchliche) Verehrung der eheernen Schlange (des sog. Nechußthan). Einen weiteren Schritt in der Entartung der Religion

fielt dar die abgöttische Verehrung des lebenden Tieres als solchen, wie des Krokodils, des Ibis, der Kaze u. a. in den späteren ägyptischen, der Kuf, gewisser Schlangengattungen u. s. w. in der indischen Religion. Noch tiefer scheint das Heidentum zu sinken, indem es einzelne Exemplare der betr. Tiergattung als göttlicher Natur (den Apis in Ägypten, Affengothheiten u. s. w. in Indien) verehrt.

Tiere, reine u. unreine, s. reine und unreine Tiere, Bd. V S. 570 f.

Tiersage. Es gehört zu den allezeit dankbar anzuerkennenden Verdiensten Jakob Grimms, die Tiersage in ihrer Besonderheit entdeckt und ihr Wesen herausgestellt zu haben. Seine Untersuchung über den „Reinhart Tuchs“ 1834 ist ein Muster liebevollen Erläuterens. Die alte Zeit, so führte er hier aus, hatte ein kindlicheres Verhältnis zu der Tierwelt als wir Neueren mit unserer sichtennden Reflexion, die wir „fern-sichtiger geworden sind, aber nicht mehr so genau in der Nähe sehen“. Sie fand im Tierleben so viele dem menschlichen Thun und Treiben ähnliche Züge, nahm so viel unbewußt poetische und, was auf heidnischer Stufe damit immer verbunden sein mag, abergläubische Teilnahme an ihnen, daß die Annahme sich wie von selbst darbot, in einer zurückliegenden Zeit habe sich der Mund der Tiere zum Reden geöffnet. „Zur Zeit, da die Tiere noch redeten“, so fängt bei den Griechen die Fabel oft noch an. Es mochte die Schuld solcher Menschen sein, die gegen Tiere hart und ungerecht gewesen waren, daß nun das Tier die Sprache zurückhält. Doch weiß man ja, was die Sage von den Unterredungen der Haustiere in der Christnacht berichtet, wobei es einem Sonntagskinde glücken kann, etwas zu vernehmen. „Sie sagen, immer wann die Jahreszeit naht, da man des Heilands Anfunft feiert, singe die ganze Nacht durch dieser frühe Vogel“ (der Hahn), so hören wir in Shakespeares Hamlet. In einem Punkte wird man wohl mit Müllenhoff, Wattenbach u. a. über Jakob Grimm hinausgehen müssen: reine, auf der Stufe der ursprünglichen Auffassung stehende Denkmäler der Tiersage haben wir kaum noch. Die Gestalt der mittelalterlichen Stüde ist doch schon durch Absichten beeinflusst: naive Absicht der Unterhaltung, Kloster-schwam, oder satirische Absicht: Einkleidung zeitgeschichtlichen Parteigetriebes, z. B. in den Fragen der Klosterreform. — In der Beurteilung der Fabel und ihrer didaktischen Absicht wird J. Grimm wieder durchaus recht haben: das Tierepos lehrte wie alles Epos; aber es ging nicht darauf aus, zu lehren. Die lehrhafte Fabel ist nur ein Niederschlag, ein Auszug der ursprünglichen, mit Befagen erzählenden Tiersage. — Vgl. W. Wadernagel, kleine Schriften II, 1873.

Tiesmeyer, Ludw., reformierter Theolog, geboren 1836 zu Gohfeld in Westfalen, seit 1871 Prediger in Bremen, ein eifriger Beförderer der inneren Mission, besonders der Sonntagsschule und der Jünglingsvereine. Er veröffentlichte u. a. (mit Zaulack): Wie man den Kindern

den Heiland zeigt, 1889, und redigiert mit demselben die Zeitschriften „Für unsere Kinder“ und „Der Kindergottesdienst“.

Tieg, Christian Friedr., Liederdichter, ein Preuße, gab 1836 eine Lieder Sammlung u. d. T. „Der Herr mein Gott“ heraus. Proben seiner glaubensinnigen Lieder bei Knapp⁴. Vgl. auch sächs. LandesKirchengesangb. Nr. 259. Personalien unbekannt.

Tiege (Titius), Christoph, luth. Theolog und Liederdichter, geb. 1641 in Wilkau (Schlesien), trat nach theolog. Studien in Altdorf und Jena 1666 ins Amt und starb 1703 als Obergfarrer in Hersbrud. Von seinen 54 Liedern sind die bekanntesten: „Ach armer Mensch, ich armer Sünder“; „Liebster Vater, ich dein Kind“; „Was ist unser Leben“; „Sollt es gleich bisweilen scheinen“. Das letztere ist auch ins Schwedische und Malabarische übersezt worden. Vgl. Koch³, III, 523 ff.

Tigisis, f. Secundus von Tigisis.

Tiglath-Pileser III. (Tiglath-Pileser) 745 — 727, der erste unter den assyrischen Königen, der dauernd die babylonische Krone mit der von ihm selbst erst als Usurpator errungenen assyrischen vereinigte (731—727), zugleich auch der erste, der die Grenzen der Reiche Israel und Juda überschritt. Denn der 2 Kön. 16, 19 bezw. 1 Chron. 5 (6), 26 erwähnte König Phul von Assyrien, der Menahem zu Hilfe kam und sich ihn zinspflichtig machte, ist, wie neuerdings namentlich von Schrader zur Evidenz nachgewiesen wurde, identisch mit Tiglath-Pileser, da einerseits ein König jenes Namens durch die assyrischen Inschriften und Königsverzeichnisse ausgeschlossen, und andererseits ein babylonischer König Pulul-Phul (nach dem ptolemäischen Kanon Poros) bezeugt ist, was wahrcheinlich der ursprüngliche Name unseres Tiglath-Pilesers war, den dieser bei seiner Thronbesteigung mit dem eines seiner berühmtesten Vorgänger, nämlich des von ca. 1120 — 1110 regierenden Tiglath-Pilesers I., vertauschte. Doch übertraf er diesen an Ruhm und Erfolg noch um vieles und brachte dem assyrischen Reiche einen neuen Aufschwung. Nach dem Westen zog er zum ersten Mal 743—40, eroberte 741 Arpad in Nordsyrien und unterwarf die Könige Rezin von Damaskus und Menahem von Samarien (s. o.) außerdem Thrus, Hamath, Byblus und die Araber an der ägyptischen Grenze. Wieder finden wir ihn 734—32 im Westen, diesmal durch Ahas von Juda gegen Rezin von Syrien und Pekach von Samarien zu Hilfe gerufen (2 Kön. 16, 7; Jes. 7.) wobei Damaskus erobert, Rezin getötet, dem Pekach aber ein beträchtlicher Teil seines Landes in die Gefangenschaft geführt wurde (2 Kön. 15, 29), während Ahas gleichfalls Tribut zahlen mußte. Nach der Ermordung Pekachs bestätigte Tiglath-Pileser ca. 731 Hosea als König von Samarien gegen 10 Talente Gold und 1000 Talente Silber.

Tigris, der zweite östliche Hauptstrom, der mit dem Euphrat (s. d.) das Land Mesopotamien begrenzt, entspringt am Südrande des Taurus, vereinigt sich mit dem Sebbeneh-Su, dann mit dem sogenannten östlichen Tigris, der sich aus

dem Bitlis-Tschai und dem Bohtan-Tschai zusammenfließt; er strömt meist in südöstlicher Richtung, nähert sich bei Bagdad dem Euphrat bis auf etwa 30 Kilometer und nimmt diesen bei Korna in sich auf. Von da ab heißt er Schatt-el-Arab; er mündet in den Persischen Meerbusen. Als Paradiesesstrom heißt er 1 Mos. 2, 14 Hiddikel, der von Palästina aus vor, d. h. westlich von Assyrien fließt. Mit demselben Namen, der dem assyrischen Tigris und dem arabischen Didschleh entspricht, ist er auch Dan. 10, 4 genannt. In den Apokryphen erscheint der persisch-griechische Name Tigris, Tob. 6, 1; Jud. 1, 6. Daß der Fluß im Frühjahr leicht über seine Ufer tritt, ist Sir. 24, 35 erwähnt. Dieser Name klingt zusammen mit dem persischen Worte Tigra, das Weil bedeutet, und so hat man ihn mit der reißenden schnellen Bewegung erklärt, die der Fluß den größten Teil seines Laufes hat: doch ist er an und für sich schon mit dem assyrischen und arabischen Namen lautlich verwandt. S. Paradies 1.

Tigurinus consensus, f. Consensus Tigurinus.

van Til, Salomon, ein holländischer reformierter Theolog coöcejantischer Richtung, geboren am 26. Dezember 1643, gestorben am 31. Oktober 1731 zu Leiden. Ein Gegner der von Maccovius (f. d.) nach Holland gebrachten dogmatisch-scholastischen Methode, arbeitete er vornehmlich als Exeget. Die natürliche Theologie betonte er als etwas Bedeutsames, ordnete sie aber der geoffenbarten unter, vgl. f. Theologiae compendium utriusque tum naturalis tum revelatae 1704. Er schrieb ferner: Auslegungen der Psalmen, des Matthäusevangeliums u., Einleitung zu den Propheten, Methodus concionandi, eine Abhandlung über das Geburtsjahr Jesu, das er auf 750 a. u. ansetzte, und u. a. einen Commentarius in Pauli epistolas 1726.

Tilenus, Professor zu Sedan, f. Du Moulin.

Tilesius, Hieronymus, war geboren 1531 in Hirschberg, wurde schon 1555 Superintendent in Delitzsch und von hier 1557 nach Mühlhausen (Thüringen) berufen; hier beendete er das Reformationswerk, das 1542 Menius (f. d.) begonnen hatte, und führte 1564 auch in Eger evangelische Kirchenordnung ein. Er starb in Mühlhausen 1566.

Tiliannus, f. Lindner Johannes.

Till, die bekannte Pflanze, deren Blüte und Same als Gewürz dient, ist Matth. 23, 23 erwähnt; über den Sinn der Stelle f. d. Art., „Minze“.

Tillemont. — 1. Louis Sébastien le Rain de, namhafter Kirchengeschichtsforscher, geboren 1637 zu Paris, erzogen in Port-Royal, wohin er sich, nachdem er 1676 die Weihen empfangen, wieder zurückzog, um ebliglicb historischen Studien zu leben. Die wider den Jansenismus sich erhebenden Stürme nötigten ihn zur Flucht nach Holland. Im Jahre 1682 war er in Paris zu Lambert, wählte bald darauf sein Wohnort bei Vincennes als Wohnung und starb 1698 in Paris. Sein Hauptwerk ist Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 1693 ff., 16 Bde.,

worin er unter geschickter und sorgfältiger Auswahl die Quellen selber reden läßt, sich auf ihre Erläuterung und Kritisierung beschränkend, „die erste Kirchengeschichte, die in Frankreich mit gewissenhafter Genauigkeit aus den Quellen geschöpft war“. — 2. Petrus le Rain de, Bruder des Vorigen, geboren 1640 in Paris, gestorben 1713 als Subprior von La Trappe, Verfasser einer Geschichte der Cisterzienser, Paris 1696 ff., 9 Bde.

Tillotson, John, berühmter anglikanischer Prediger, geboren 1630 zu Sowerby (York) nach theologischen Studien in Cambridge erst Prediger in Lincoln, dann in London, 1669 Kanonikus von Christ-Church zu Canterbury, 1691 Erzbischof von Canterbury, als welcher er 1694 zu Lambeth starb. Tillotson war ein Bekämpfer des Deismus und Katholizismus; da er indes Latitudinärer, also ein Vetter des Deismus war, hatte seine Polemik wenig Erfolg. Fast allgemein feierte ihn seine Zeit als Kanzelredner. Seine ins Französische, Holländische und Deutsche (von Mosheim, Helmstedt 1728) überlegten Predigten, „nüchtern, deutlich, wohl geordnet, mehr verständig reflektierend und argumentierend als feurig berebt, mehr zierlich und scharfsinnig als gewaltig, ohne Pathos und Phantasie, in Stil und Ausdruck musterhaft, besonders auf Gebildete berechnet, gaben zur Herausführung einer besseren Geschmacksperiode in der Form der Predigt den ersten Anstoß“ (Christlieb). Die 5. Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1707, die letzte 1752. Sein Leben beschrieben Gilbert (London 1717) und Birch (deutsch, Leipzig 1754).

Tilly, Johann Tserklaes, Graf von, einer der namhaftesten Feldherren im 30 jährigen Kriege, dem ebenso sehr das Wohl des römischen Reiches unter dem habsburgischen Szepter als die Ausrottung der lutherischen Ketzerei am Herzen lag, wurde 1559 auf dem Schlosse Tilly in Brabant geboren, von Jesuiten erzogen und entschied sich frühzeitig für den Waffendienst zu gunsten Spaniens und Osterreichs, der ihn zuerst in den Niederlanden und dann namentlich in Kämpfen mit den Türken beschäftigte. 1610 wurde er von der in Deutschland neu begründeten Liga, an deren Spitze Herzog Maximilian I. von Bayern stand, zum Anführer ihrer Bundesarmee berufen und widmete sich um so lieber insonderheit der Reorganisation des bayrischen Kriegswesens, als er in der zielbewußten Thatskraft des Herzogs die beste Birgenschaft für die Wiederherstellung des Katholizismus erkannte. Beim Ausbruch des 30 jährigen Krieges zum Oberbefehlshaber der erneuerten Liga ernannt, hatte er gleich den Erfolg am weißen Berg, dem bald die Unterwerfung fast ganz Böhmens folgte. Von seinen weiteren Siegen seien nur der über den Grafen von Mansfeld bei Wimpfen 1622 über den Herzog Christian von Braunschweig im gleichen Jahre bei Höchst am Main und 1623 bei Stadtlohn, wie die Besiegung Christians IV. 1626 bei Lutter am Harberg erwähnt. 1630 erhielt er an Wallensteins Stelle auch noch

den Oberbefehl über die kaiserliche Armee und war nun eifrigst bedacht, das vernichtete Restitutionsedikt von 1629 in Norddeutschland durchzuführen. Die dadurch hervorgerufene Erbitterung der Protestanten gegen Tilly wurde noch bedeutend gesteigert durch die Erstürmung Magdeburgs am 20. Mai 1631, obwohl die völlige Zerstörung dieser Stadt durch Brand so wenig sein Werk war, daß sie vielmehr ihn um den Siegespreis brachte. Auch war es sein Verdienst, daß der Dom und das Kloster U. L. Frau gerettet wurde; an beiden Orten stellte er alsbald den alten Kultus wieder her. Die Schlacht bei Breitenfeld am 17. September 1631 nahm ihm den Nimbus der Unbesiegbarkeit. Von da an floß das Glück seine Fahnen. Er mußte immer weiter vor Gustav Adolph zurückweichen, bis er bei Rain am 5. April 1632 besiegt und so schwer verwundet wurde, daß er am 20. April in Ingolstadt starb. Mit großer Unbestechlichkeit, Pflichttreue und Sittenstrenge, die ihn auf materielle Genüsse und äußere Ehrenzeichen verzichten und als „Mönch im Gewande des Feldherrn“ erscheinen ließ, verband er einen tief eingewurzelten Haß gegen den Protestantismus, und die Wiederherstellung der katholischen Kirche war das vornehmste Ziel seiner ganzen militärischen und politischen Thätigkeit.

Timann oder nach seinem Geburtsort **Amsterdamus, Johannes**, luth. Reformator Bremens. Vor 1600 geboren, wuchs er unter dem Einfluß der Brüder des gemeinamen Lebens heran und verließ sein Vaterland, als Karl V. 1521 die Verfolgung der Evangelischen anordnete. In Wittenberg, wohin er sich zunächst begab, befreundete er sich mit Luther und Melancthon, kam 1524 nach Bremen und ward, wahrscheinlich durch Vermittlung Heinrichs von Zütphen, Pastor an der Martinische, um in Gemeinschaft mit Probst (s. d.) an der Einführung der Reformation zu arbeiten. Im Jahre 1529 berief man ihn zur Bekämpfung der Wiedertäufer nach Emden. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt daſ. kehrte er nach Bremen zurück. 1532 mußte auch er gleich Probst auf einige Wochen der dortigen Revolution weichen, um dann aber ein um so allgemeineres Vertrauen zu genießen. Die nach den Augenhagenschen Kirchenordnungen verfaßte erste Bremer Kirchenordnung vom Jahre 1534 war hauptsächlich sein Werk. Die Vertretung der Stadt nach außen wurde in der Regel ihm anvertraut. So auf dem gegen die Wiedertäufer 1535 in Hamburg gehaltene Konvent, ferner 1537 auf dem Schmalkaldener Tage, wo er die Schmalkaldischen Artikel als Joannes Amsterdamus Bremensis unterschrieb, weiter 1540 u. 41 bei den Religionsverhandlungen in Worms und Regensburg. Auch mit der Kirchenvisitation der Lippechen Lande wurde er durch das Vertrauen des Grafen von Hoya beauftragt. Der Versuch Lascos, der Abendmahlslehre Zwinglis weitere Verbreitung zu verschaffen, und der wohlbegründete Verdacht, daß sein Bremer Kollege Hardenberg zu dieser neige, veranlaßte ihn zur Veröffentlichung seiner Farrago, einer scharfen Ver-

teidigung der luth. Abendmahlslehre. Sein Wunsch, daß alle Geistlichen Bremens diese Farrago unterschreiben möchten, und die Verweigerung der Unterschrift seitens Hardenbergs hatten den sogen. zweiten Bremischen Sakramentsstreit zur Folge (vgl. hierüber Bd. III S. 160). Während dieses Streites erkrankte Timann auf einer Generalvisitation in der Grafschaft Hoya und starb am 17. Febr. 1557 in Nienburg. Von ihm als Prediger jagt sein Zeitgenosse Gamelmann, der ihn in Deimold gehört, er sei mirus et suavis in docendo, quem omnes cum gaudio audiverunt docentem. Vgl. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I S. 134 ff. **Timäus**, der Vater des Blinden bei Jericho, Mark. 10, 46, s. Bartimäus.

Timon, ein sonst unbekannter Christ, der zum Armenpfleger der Jerusalemer Gemeinde mitgewählt wurde, Apg. 6, 5.

Timor, die östliche und größte unter den kleineren Inseln der Sundasee mit ca. 600 000 Einwohnern, deren kleinere Osthälfte noch zu Portugal gehört, hatte in ihrer westlichen, den Niederländern gehörigen Hauptstadt Kupang schon seit 1670 wenigstens zeitweise Prediger der Generalstaaten, die sich freilich meist wie ihre Berufsgenossen auf den Woluffen mit einer ganz äußerlichen Skrothierung des reformierten Bekenntnisses begnügten. Auch als nach dem Sturz der indischen Kompanie (1795) und der Gründung der „Niederländischen Missionsgesellschaft“ (1797) durch Vermittlung des Apostels der Woluffen Ram (s. d.) 1819 der Missionar La Brujin nach Timor kam, wo 3000 Christen seit 20 Jahren keinen Seelsorger mehr gehabt hatten, um diese Insel zum Missionszentrum für die südliche Insel zu machen, wurde dort zwar ein Waisenhaus, ein Schulhaus und eine Kirche gebaut und auf 6 Außenplätzen entstanden allmählich Kirchlein, aber der Boden Timors blieb doch hart und unfruchtbar, und während die von auswärts eingeführten Arbeiter, hauptsächlich von der benachbarten Insel Roti, mehr Empfänglichkeit zeigten, blieben die eigentlichen Timoresen vom Christentum ganz unberührt. 1847 hielt sich der Missionar van Rhijn auf einer Visitationsreise längere Zeit auf Timor auf und mußte viele Nothstände konstatieren, neben denen es aber auch an erfreulichen Erscheinungen nicht fehlte. 1858 arbeiteten auf Timor 1 Missionar, 1 eingeborener Gehilfe und 8 eingeborene Schullehrer; nun aber mußte die Niederländische Missionsgesellschaft wegen Mangels an Mitteln auch diese Station aufgeben, und ihr Missionar (Donjelaar) trat als Hilfsprediger zu Kupang in die Dienste der holländischen Regierung. Seitdem gehört die Gemeinde auf Timor zur Staatskirche, und wenn sie inzwischen auch sich ansehnlich entwickelt hat (2700 Seelen), so herrscht doch im allgemeinen hier „mehr kirchliches als geistliches Leben“.

Timotheus = colens Deum, sehr verbreiteter Personennamen (Bape „Griech. Eigennamen“ s. v. Τυμόθεος zählt nicht weniger als 22 mehr oder weniger bekannte Träger dieses Namens auf). In der Bibel:

1. ein Anführer der Ammoniter (1 Makk. 5, 6), vermutlich im Solde des syrischen Königs Antiochus Epiphanes (176—164 v. Chr.), von Judas Makkabäus (166—161), dem Befreier der Juden, bekämpft und besiegt (165, nach C. Schürer 163). Vgl. die ausführlichen Erörterungen in Schürer, „Gesch. des jüd. Volks“ I S. 141 u. 163 f., desgl. in Niehm, „Sanctwörterb. d. bibl. Altert.“ unter dem betr. Namen. — 2. der bekannte Schüler und Begleiter des Apostels Paulus, Aelceiat der beiden ersten sog. Pastoral- (oder Hirten-) Briefe. Paulus lernte den jugendlichen Timotheus im Anfang seiner zweiten Missionsreise (nach Th. Zahn i. J. 52) in Lystra oder Derbe — wahrscheinlich an ersterem Orte, an welchem derselbe zu Hause gewesen zu sein scheint — kennen und nahm ihn in seine Nachfolge auf. Aus derselben Stelle der Apostelgeschichte, die uns dies mitteilt (Apg. 16, 1 ff.) erfahren wir, daß T. der Sohn eines (gläubig gewordenen) jüdischen Weibes, aber eines griechischen Vaters war, welcher letztere — sein Name wird im N. T. nirgends genannt — damals schon tot gewesen sein muß (vgl. Blaß, Acta ap. zu dem imperf. *ἐπὶ τὸν* = fuerat). Der Name der Mutter des T. wird 2 Tim. 1, 5 Eunike, derjenige der Großmutter Lois genannt, die Sorgfalt beider edlen Frauen um die Erziehung und namentlich den ersten Unterricht des Knaben und seine frühe Einführung in das Offenbarungswort des N. T. gerühmt. Die Stelle der Apg. 16, 3 enthält weiterhin die Notiz, daß der Apostel den T. beschnitt, „um der Juden willen, die an jenen Orten (Lystra u. Ikonium) waren“. Die allgemeine kirchlich-religiöse Berechtigung dieses (von der Kritik vielfach umstrittenen) Aktes ergab sich aus der Herkunft des T. von einer israelitischen Mutter, deren Zugehörigkeit zu dem alttestamentlichen Gottesvolke für den Sohn entscheidend war. Der streng jüdische Charakter der Synagogengemeinden jener Gegenden mochte eine erfolgreiche Mission unter ihnen (durch Timotheus und Paulus selbst) nur so ermöglichen (vgl. 1 Kor. 9, 20). Die unterschiedene Behandlung des Falles bei Titus (Gal. 2, 3 f.) erklärt sich aus der nicht, wie dort, teilweise jüdischen, sondern durchaus heidnischen (griechischen) Herkunft des Letzteren (1 Kor. 7, 18), und handelte es sich in diesem Falle zugleich um eine Prinzipienfrage des Christentums, in welcher Paulus in keiner Weise weichen zu dürfen sich bewußt war, „damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bestände“ (Gal. 2, 5). Unter allen war T. dem Apostel am innigsten verbunden und geistesverwandt (*συντροφιστὴς* Phil. 2, 20.). Auf den verheißungsvollen Charakter seines Lebensminnes (als Christi und Diener Christi) deutet 1 Tim. 6, 12.

Wir finden T. unter den Begleitern des Apostels Paulus auf seiner weiteren Reise durch M.-Asien (Apg. 16, 4—8) nach Macedonien (16, 9 ff.). Er teilte des Apostels Wirksamkeit in Philippi (16, 12—39) und blieb schließlich an diesem Orte zurück, als Paulus und Silas, aus ihrer Gefangenschaft befreit, die

Stadt verließen (16, 40), stieß wieder zu beiden in Berda und blieb mit Silas daselbst (17, 14), als Paulus fliehen mußte, kam demselben nach Athen nach, von wo ihn dieser nochmals nach Thessalonien sandte (1 Thess. 3, 2), um diese durch neue Verfolgungen beunruhigte Gemeinde zu stärken und zu trösten. Wiederum war T. der Mitarbeiter des Apostels in Korinth, als derselbe die beiden Briefe an die Thessaloniker schrieb (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1). Auch auf der dritten Missionsreise des Apostels ist Timotheus wieder sein Begleiter, wie aus Apg. 19, 22 hervorgeht, an welcher Stelle von einer Sendung des T. von Ephesus nach Macedonien die Rede ist, während gleichzeitig aus 1 Kor. 4, 17 ersichtlich ist, daß diese Sendung den T. bis nach Korinth führte oder führen sollte. Es bleibt hierbei unklar, wie es geschah, daß nach 2 Kor. 7, 13 vielmehr Titus in Korinth gewesen zu sein scheint, während sich T. bereits wieder bei dem Apostel in Macedonien befindet (2 Kor. 1, 1). Aus dem in Korinth geschriebenen Briefe an die Römer 16, 21 erfahren wir, daß T. einige Zeit nachher wiederum selbst mit dem Apostel nach Korinth kam. Er reiste dem Apostel (nach dessen dortigem Aufenthalte) nach Troas voraus (Apg. 20, 4) und teilte eine Zeitlang oder dauernd dessen Gefangenschaft zu Cäsarien und zu Rom (Apg. 21—28), wie die Briefe an die Kolosser 1, 1 und Philemon B. 1 sowie an die Philipper 1, 1 erkennen lassen. Nach Philipp. 2, 19 gedachte Paulus von Rom aus den T. zu dieser ihm durch das Band besonderer Liebe verbundenen Gemeinde (Philippi), die er 4, 1 seine „Freude und Krone“ nennt, zu senden.

Eine neue Situation des weiteren Paulinischen Lebens und Wirkens und desjenigen seines Jüngers und Gehilfen Timotheus eröffnen die sog. Pastoralbriefe, deren zwei an Timotheus (begründet einer an Titus) gerichtet sind. Dieselben setzen eine Befreiung des Apostels aus seiner ersten Gefangenschaft voraus und einen ca. 3 jährigen Zeitraum seiner letzten Tätigkeit (nach Th. Zahn, Einl. i. d. N. T. von Spätkommer 63 bis Anf. 66). Hier findet eine Reise des Apostels nach Spanien (vgl. Röm. 15, 24, 28), eine abschließende Bereisung der morgenländischen, insbes. kleinasiatischen Gemeinden (1 Tim. u. Tit.), ein Aufenthalt in Nikopolis (Tit. 3, 12) und eine zweite Gefangenschaft in Rom von Anfang des Jahres 66 bis Ende desselben Jahres oder Anfang 67 hinreichenden Raum. Timotheus ist, wie 1 Tim. 1, 3 zeigt, bei der Abreise des Apostels nach Macedonien in Ephesus zurückgelassen, um die dortige Gemeinde auf dem Grunde reiner Lehre zu befestigen und den Irrlehrern zu wehren, und er empfängt von dem Apostel Anweisung zur Führung seines Amtes. Daß zu dieser Zeit Timotheus 12 bis 15 Jahre älter ist, als damals, da ihn Paulus berief, schließt nicht aus seine verhältnismäßige Jugend (vgl. 1 Tim. 4, 12 „Niemand verachte deine Jugend“) im Vergleiche zu der Größe der Aufgabe eines Amtes an einer der bedeutendsten Gemeinden der apostolischen Kirche, zu dem nur

die erfahrensten (Timotheus stand vermutlich damals erst im Anfang oder in der Mitte der dreißiger Jahre) und bewährtesten Glieder der Gemeinden berufen zu werden pflegten. Th. Zahn l. c. setzt 1 Tim. (u. Tit.) Frühjahr bis Herbst 65, 2 Tim. Sommer 66. — Die kirchliche Überlieferung berichtet (Eusebius KG. 3, 4, 5, Apostol. Konstit. 7, 46) den ephesinischen Episkopat des Timotheus und seinen Märtyrertod unter Domitian (81—96) oder Nerva (96—98) vgl. Niceph. 3, 11; Phot. cod. 254.

Bezüglich der Briefe an Tim. f. Bb. I S. 567 b f.

Timotheus Murus, dessen Name bei Evagrius *Αἰκονος*, bei Theophanes aber *Ελκονος* heißt und neuerdings durch Zuhilfenahme einer leichten Metathesis mit Herulus in Verbindung gebracht wurde, so daß sein Träger deutschen Ursprungs erschien, wurde von dem alexandrinischen Patriarchen Cyrill (s. d.), der seine Bedeutung und Brauchbarkeit erkannt haben mochte, wider seinen Willen aus der Wüste in die Hauptstadt gezogen und zum Presbyter geweiht. Nach dem Tode Cyrills wurde er ein treuer Anhänger seines Nachfolgers Dioskur (s. d.), mit dem er noch über Cyrill hinausging in seinen monophysitischen Anschauungen, weshalb seine Gegner behaupteten, daß er bei der Herausgabe der Cyrillischen Schriften manche Ansichten gefälscht habe. Er folgte auch Dioskur 451 in die Verbannung nach Gangra in Paphlagonien, und als dieser dort am 6. September 454 starb, beschloß er nach Ägypten zurückzukehren, Dioskur zu rächen und den nach seiner Ansicht jetzt erledigten Stuhl von Alexandria, auf den inzwischen Proterius (s. d.) erhoben worden war, für sich selbst zu gewinnen. Doch wartete er in kluger Überlegung noch den Tod des Kaisers Marcian ab, setzte alle Hoffnung auf einen Regierungswechsel und suchte bis dahin seinen Anhang in Alexandria, der wesentlich aus dem niederen Volk und Klerus bestand, durch geheime Besuche und Mittel zu stärken. Der Tod des Kaisers 457 war das Signal zum offenen Aufstand. Timotheus drang mit dem Volk in die Hauptkirche ein, vertrieb den Proterius und ließ sich selbst zum Bischof wählen und ordinieren. Als er dann kaiserlichen Truppen weichen mußte, kam es mit dem Volk zu heftigen Straßenkämpfen und schließlich, da Timotheus jeden Vergleich mit Proterius zurückwies und fortfuhr, das Volk an sich zu ziehen, zu der Ermordung desselben im Baptisterium der Hauptkirche. Timotheus aber begann nun erst recht sein Regiment zu festigen und versuchte auch die übrigen Bischofsstühle mit Anhängern zu besetzen; auch sprach er auf einer Synode das Anathem über das Konzil von Chalcedon und seine Verteidiger aus. Bei dem Kaiser Leo verlag, forderte dieser wunderbarerweise erst nochmal die Gutachten aller Bischöfe des Reichs über die Gültigkeit des Chalcedonense und die Ansprüche des Timotheus ein, und obwohl diese alle gegen diesen ausfielen, verlangte er nun auch von ihm noch eine dogmatische Erklärung und sandte ihm zu diesem Zweck das ausführliche

Schreiben des römischen Bischofs Leo zur Beantwortung zu. Timotheus suchte die Anklagen Leos sehr geschickt zu widerlegen und ihn selbst des Nestorianismus zu überführen. Nun war seines Bleibens nicht länger; doch erfolgte seine definitive Absetzung erst um die Jahresende 459 auf 60. Nach neuen Kämpfen mußte er endlich von Alexandria fort nach Gangra in die Verbannung, später, da er immer noch mit seinen Anhängern in Verbindung blieb, nach dem entfernteren Cherson. An seine Stelle in Alexandria trat Timotheus Salophakiolus (s. d.). Der Sturz Zenos durch Basiliskus verschaffte dem Verbannten nochmal das alte Amt 476 und auch Anhang in Konstantinopel. Aber seine Resitution war von kurzer Dauer. Die Wiedererlangung der Herrschaft durch Zeno bedeutete seinen Sturz, und nur durch den Tod entging er 477 allen weiteren Maßregelungen.

Timotheus Gognäsius, s. Paulicianer.

Timotheus, Salophakialus, alexandrinischer Patriarch, starb um 482. Eifrig trat Papst Simplicius (seit 467) für Timotheus ein, da letzterem von den Gegnern des Chalcedonense viele Schwierigkeiten gemacht wurden. Rein orthodoxer Parteimann, der deshalb auch der monophysitischen alexandrinischen Stimmung nicht allzu schroff gegenübertrat, wußte sich der „sanftmütige“ Timotheus bei den Alexandrinern sogar beliebt zu machen. „Wir lieben dich, auch wenn wir nicht mit dir kommunizieren.“ Den Dioskur, den monophysitischen Hauptführer, mußte Timotheus freilich aus dem Kirchengebete entfernen. Bei dem milden Auftreten des Patriarchen konnte schließlich der Kaiser 482 an eine Vergleichung der Religionsstreitigkeiten in Alexandria denken.

Timotheus Verinus, s. Böcher und Pictismus.

Timotheusbriege, s. Briefe, paulinische Bb. I, S. 567 ff.

Tindal, s. Deismus, Bb. II S. 131 a.

Tinneweli (Tinnevelly), eine Provinz der Madras-Präsidenschaft im äußersten Süden des Tamillandes, 13936 qkm groß mit 1916095 Einwohnern, wird durch das fruchtbare Thal des Tamraparmi (Tambraparin) in eine südliche Hälfte, wo sich auf rotem Sand ungeheure Palmyradwälder ausbreiten, und in eine nördliche zerteilt, deren schwarzer Boden eine treffliche Baumwolle liefert. Die jetzige Hauptstadt dieses sehr heißen Landes ist Palamtotta, ihr gegenüber auf dem anderen Ufer des Tamraparmi liegt die alte Hauptstadt Tinnewel (Tinneveli), die wichtigste Hafenstadt ist Tuticorin. Im allgemeinen herrschen unter der Bevölkerung die dem Dämonendienste ergebenden niederen Klassen vor, im Inneren des Landes hauptsächlich die Schanars (s. d.), unter denen die früher als Sklaven geachteten Kaller oder Reissbauern stehen, während der Grund und Boden selbst zumeist den hoch über beiden stehenden Sudras gehört. An der Küste, wo schon seit den Tagen Xavers die Jesuiten missionieren, leben die Parawer, Fischer und Schiffer, die sich teilweise eines großen Wohlstandes erfreuen.

Die evangelische Mission begann in Tinneweli 1778 durch Christian Friedrich Schwarz (f. d.), dessen erfolgreiche Thätigkeit Männer wie der besonders reichgelegnete Geride (f. d.) und dann die Boten der englischen Kirchenmission fortsetzten. 1820 kam Rhenius dahin, von dessen großartiger Wirksamkeit in Tinneweli Bd. V. S. 618 f. eingehender berichtet ist. Tinneweli wurde zu einem der gesegnetsten Missions- und Erntefelder der evangel. Kirche, und man begann deshalb seit 1869 die dortigen Gemeinden auf eigene Füße zu stellen. Die in mehr als tausend Dörfern gewonnenen Gemeinden wurden in 10, später in 15 Distrikte geteilt und für jeden derselben ein district church council eingesetzt, wozu später auch eine gemeinschaftliche Provinzialsynode und die Vertretung auf der tamilischen Generalsynode der Kirchenmission in Madras kam. An die Stelle der Missionare traten in wachsender Anzahl eingeborene Geistliche, die unter den zum Bischof geweihten Missionar Dr. Caldwell in Palamotta gestellt wurden, nach dessen Tode jedoch unter den Bischof von Madras, dessen Vertreter seit 1896 aber wieder ein selbständiger Bischof. Die Verelbständigung der Tinneweltsirke unter einem eingeborenen Bischof steht noch in weiter Ferne, nachdem schon die ausgiebige Verwendung der Eingeborenen zu Predigern sich nicht so, wie man hoffte, bewährt hat. Sie haben sich wohl auf erweckliche und „übererweckliche“ Predigten und fließende Reden, aber nicht im gleichen Maße auch auf Vertiefung und wahre Erbauung ihrer Gemeinden verstanden. So kam es nach dem verheißungsvollen Wachstum des Anfangs, das durch die Hungersnot des Jahres 1878 noch bedeutend gesteigert wurde (die Kirchenmission gewann damals 15 000, die Ausbreitungsgesellschaft sogar 23 504 Taufcandidaten) allmählich zu einem Stillstand der ohnedies fast ausschließlich auf die Schanars beschränkten Bewegung, der neuerdings sogar zu einem teilweisen Rückgang wurde. Zu letzterem trug auch die größere Strenge gegen die Kastenreise das Nbrige bei, die allein 1890 zur Trennung von 8000 Christen geführt hat. Auch wurden viele Katechumenen, die nach Jahren sich noch nicht um die Taufe bemühten, wieder aus den Listen gestrichen. Doch stehen diesem Schatten auch lichte Züge gegenüber. Nicht nur daß die Gemeinden für Unterhaltung ihres Kirchenwesens und ihrer Geistlichen große Opfer bringen, die sich in den letzten Jahren noch namhaft steigerten (1897 auf 37 803 Rup.), sie thun auch manches für die Evangelisation. Der Kinder Virellesverein hat 3000 Mitglieder. Die von der Kirchenmission 1854 in Nordtinneweli begonnene Wander- und Reise-mission (Itinerancy Mission) wird von den Gemeinden eifrig betrieben. Auch ist es schon zu einer christlichen Literatur der Eingeborenen gekommen, indem einer Rumanas Bilgareije (poetisch) und ein anderer das Leben Christi bearbeitete. Die Zahl der Anhänger belief sich 1897 auf 51 358, darunter 48 035 Getaufte, 53 Landprediger, 1000 Lehrer, 13 161 Schüler, für die es außer zahlreichen Dorfschulen auch einige höhere

Lehranstalten (für die höheren Kasten) wie das Sarah-Lucker-Institut für höhere und elementare weibliche Bildung (seit 1860) und ein Seminar für Katecheten und Lehrer in Palamotta gibt. Seit 1829 wirkt in Tinneweli auch die englische Ausbreitungsgesellschaft und zwar mit derselben Entwidlung ihrer Arbeit wie in der Kirchenmission. Namentlich blieb auch ihr eine peinliche Verminderung ihrer Gemeinden nicht erspart; doch macht andererseits die finanzielle Selbstständigkeit derselben Fortschritte, und neue Kirchen werden gebaut. Sie zählt jetzt 33 293 Anhänger und in ihren Schulen lernen 4566 Knaben und 2055 Mädchen. Ein großes Lehrerseminar ist in Sawherpuram bei Tutikorin, das Caldwell-College dagegen von Tutikorin nach Trichinopoly verlegt und mit dem dortigen theologischen Seminar vereinigt. — Endlich hat auch die Heilsarmee in Tinneweli eingesetzt und schon über 4000 Anhänger gewonnen.

Tinte, f. Schreibkunst und Papier.

Tintinnabulum (κρόνον), Glöckchen, Schelle. Die Griechen und Römer benutzten es für das Gefinde, Thürhüter und in Badeanstalten, ähnlich, wie jetzt die Klingeln gebraucht werden. Über ihren Gebrauch bei den Jeraliten f. d. Art. Schelle. In der römischen Kirche führt der Ministrant, bezw. ein Ministrant eine solche Schelle, um bei gewissen „Momenten“ in der Messe der Gemeinde ein Zeichen z. B. zum Niedertreten zu geben. Die Ausführung der Schelle ist meist ganz einfach, doch kommen auch solche mit durchbrochener Arbeit und Verzierungen vor, z. B. mit den Zeichen der 4 Evangelisten, mit Doppeladler, Panther u. s. w. Meist waren diese Schellen aus Bronze, aus der gotischen Zeit finden sich eiserne, mehrere silberne aus dem Jahre 1387 werden in der Prager Schatzkammer aufbewahrt.

Tintoretto, so nach dem Tuchfärbergewerbe seines Vaters, eig. Giacomo Robusti, Hauptvertreter der zweiten, die humanistische Renaissance in den Dienst des katholisch kirchlichen Geistes hinüberleitenden Generation der venetianischen Malerschule, wurde 1518 in Venedig geboren und war erst ein Schüler Tizians, der ihn aber entließ, weil er durch ihn eine Verdunklung seines Namens befürchtete. Er ging nun eigene Wege und starb 1594. Von seinen durch hohen Flug der Phantasie und manchmal in Brunnmalerei ausartende Schönheit des Kolorits sich charakterisierenden Werken sind hervorzuheben: Jünglings Gericht; Goldnes Kalb; Paradies; h. Agnes und h. Rochus — sämtlich zu Venedig. Schön und erhaben ist seine Kreuzigung Christi.

Tiphfah (Thiphfah), eigentlich Furt, Übergang, nach 1 Rbn. 4, 24 die nördlichste Stadt im Osten des großen salomonischen Reiches, war das bekannte volkreiche Thapfatus auf dem rechten Ufer des Euphrat, der in Nachbarschaft des heutigen Rakkah bei der Furt el-hammâm. Ursprünglich eine altpheonicië Stistung wurde diese Stadt wegen ihrer Lage, da sich hier der bequeme Übergang von Phoenicien und Syrien nach Mesopotamien und Babylonien fand, von

Karawanen und Kriegsherren viel berührt und auch der Landungs- und Einschiffsungsplatz für die auf dem Euphrat von Babylon kommenden oder dorthin bestimmten Baren. In der Seleucidenzzeit breitete sie sich sogar zu beiden Seiten des Euphrat aus und hieß daher Amphipolis. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung kam sie aber in Verfall und verschwand spurlos.

2 Kön. 15, 16 ist ein ganz anderes in Palästina gelegenes Tiphach genannt, in der Nähe von Thirza; doch ist dessen Lage völlig unbekannt.

Tippelskirch, Friedr. Ernst Aug. von, evangelischer Theolog, geb. 1802 zu Kellen bei Heiligenbeil, auf dem altstädtischen Gymnasium zu Königsberg als Pflege Sohn des Grafen Kantz, Mitglied des Edel-Deistelschen Kreises, später Gesandtschaftsprediger in Rom, 1837–52 Pastor in Giebichenstein, wo er das vielgerühmte und vielgeschmähte haltsche „Volksblatt für Stadt und Land“ gründete und bis 1849 redigierte, 1852 erster Prediger am Charitëkrankenhaus in Berlin, gest. 17. Juli 1866.

Tridates von Armenien, s. Gregorius Phostifis.

Tirol (fälschlich Tyrol), gefürstete Grafschaft, seit 1490 zum cisleithanischen Österreich gehörig, seit 1782 mit Vorarlberg vereinigt, umfaßt 29286 qkm mit (1890) 928769 Einwohner, darunter 1662 Evangelische A. C. und 523 H. C. und 600 Juden. Der Nationalität nach sind 54,8 Proz. der Bewohner Deutsche, 45 Proz. Italiener und Latiner. Tirol hat 2 römisch-katholische Fürstbistümer, Brigen und Trient mit (nach Weger u. W.) 554 Pfarreien, 1926 Weltgeistlichen, 698 Ordensgeistlichen, 53 Mönchs- und 32 Nonnenklöstern, die reich dotiert sind. Tirol gilt als Hochburg des Katholizismus bez. des Jesuitismus; in Innsbruck besteht ein Jesuitenkolleg und eine mit Jesuiten besetzte theologische Fakultät mit ca. 200 Studierenden, zum größten Teil Ausländer. — Die Reformation fand auch in Tirol Eingang, ward aber von den österreichischen Kaisern gewaltsam unterdrückt; doch gab es im Stillen evangelisch Gesinnte, die an ihrer Bibel festhielten. „Obgleich das Protestanten-gesetz vom Jahre 1861 in Tirol bei den eigentlichen Verhältnissen des Landes und der Abneigung des Volkes gegen die protestantische Propaganda auf größere Schwierigkeiten stieß als in anderen Kronländern, so wurden doch neuerdings zwei protestantische Pfarreien in Tirol, Innsbruck und Meran für 1407 Seelen, und eine in Vorarlberg für 760 Seelen gesetzlich anerkannt“ (Weger und Welte). Ein Gesetz vom 7. April 1866 machte die Bildung protestantischer Gemeinden von der Einwilligung des Landtages abhängig. Über die Bewegung im Zillerthal s. d.

Tischendorf, Lobegott, Friedrich Konstantin, geboren 18. Januar 1815 zu Lengenfeld in Sachsen, studierte unter G. Hermann, Winer u. a. in Leipzig Philologie und Theologie und veröffentlichte 1841 erstmals eine Textausgabe des N. T. Damit hatte er schon das

Gebiet wissenschaftlicher Forschung betreten, auf welchem er sich in mehr als dreißigjähriger Arbeit bahnbrechende Verdienste erwerben sollte. Er erkannte die Notwendigkeit, die Textherstellung des N. T. durch möglichst sorgfältige Erforschung aller dafür vorhandenen Hilfsmittel in den Handschriften, alten Übersetzungen und Kirchen Vätern, durch die Herausgabe aller noch unedierten Unzialhandschriften und durch damit zusammenhängende sprachgeschichtliche und paläographische Studien auf eine neue, breitere und sicherere Grundlage zu stellen, sie von der Überlieferung des ziemlich willkürlichen Textus receptus zu lösen und so das damals angebahnte, objektiv wissenschaftliche Verfahren in der textkritischen Arbeit am N. T. auszubauen. Ausgedehnte Reisen führten ihn in alle hierfür in Betracht kommenden europäischen Bibliotheken, sowie nach dem Morgenland. Zahlreiche Handschriften hat er neu verglichen, viele unbekanntes ans Licht gebracht, ohne sich dabei auf das N. T. zu beschränken. Besondere Bedeutung gewannen seine Reisen nach dem Morgenland; auf der ersten (1844/45) entdeckte er im Sinaikloster eine alte Handschrift der griechischen Bibel, von der er 43 Blätter, jetzt Codex Frederico-Augustanus genannt, nach Leipzig brachte; es war der erste Teil des Cod. Sinaiticus. Die zweite (1853) verließ ohne den gehofften Erwerb des anscheinend verschwundenen Restes der Handschrift, ließ ihn aber eine ganze Reihe von Palimpsesten und anderen Handschriften erwerben. Auf der dritten (1859 mit russischer Unterstützung unternommen) fand er — durch einen glücklichen Zufall — die verloren geglaubte Handschrift in größerem Umfang, als er sie zuvor gesehen, vor, erwarbte nach langen Verhandlungen zuerst ihre leihweise Überlassung an ihn selbst beabsichtigt, 1869 aber ihre Schenkung an den russischen Kaiser, der den glücklichen Finder dafür in den Adelsstand erhob. Von besonderem Wert war auch noch der Aufenthalt in Rom 1866, wo er die 42 Stunden, für welche ihm der Cod. Vaticanus überlassen wurde, benutzte, um sich eine möglichst genaue Kenntnis seiner Textüberlieferung zu verschaffen.

In zahlreichen Veröffentlichungen (ihr genaues chronologisches Verzeichnis führt bei Gregory, Prolegomena zu Tischendorf Nov. Test. Gr. ed. oct. crit. maj. III 14 Seiten) verarbeitete Tischendorf das so gewonnene Material. Wir nennen als besonders wertvoll die Ausgabe des Cod. Ephraemi Syr. rescr., eines Palimpsests, den er 1842 in Paris glücklich entziffert hatte (erhielten 1843), des Codex Claromontanus (1852), Bibl. Codex Sinaiticus Petropolitanus (4 voll. 1862), N. T. Vaticanum (1867), ferner das Vetus Test. Graece juxta LXX interpretes (1850), die Ausgabe des Codex Amiatinus, der bedeutendsten Vulgatahandschrift (1850), die neutestamentlichen Apokryphen (Acta 1851, Evangelia 1853, Apocalypses 1866), sowie 7 Bde. Monumenta sacra inedita 1846/1871). Die Zahl seiner kritischen Ausgaben des N. T. be-

läuft sich nach seiner eigenen Zählung auf 8; die meisten davon wurden aber in mehrfacher Weise publiziert. Die wichtigsten sind: die Ed. I. vom Jahre 1841, mit tüchtigem Fortschreiten auf dem von Lachmann betretenen Wege; die Ed. IV. vom Jahre 1849, worin die Unterscheidung einer alexandrinischen, lateinischen, asiatischen und konstantinopolitanischen Rezension begründet ist, deshalb und wegen der erstmaligen Benützung außerordentlich vermehrten Handschriftenmaterials von hervorragender Bedeutung; die Ed. VII. vom Jahre 1859 maior und minor mit ausgedehnter Wiedergabe der textlichen Überlieferung und strenger Durchführung der alexandrinischen Orthographie; endlich die Ed. VIII. critica maior und minor (1864/72) mit erstmaliger Benützung des Cod. Sin. s. sowie des Vaticanus. Das innere Verhältniß dieser Ausgaben läßt sich dahin bestimmen, daß L. immer mehr zu einem objektiv-kritischen Verfahren fortschreitet, bei welchem nicht so sehr innere Gründe, sondern die Autorität der ältesten Überlieferung das entscheidende Gewicht erhält; besondere Vorliebe hatte er dabei für den Sin. Als Ziel galt die Herstellung des möglichst ältesten Textes, wie er etwa der Zeit des Irenäus entsprechen möchte.

L. war 1845 außerordentlicher, 1859 ordentlicher Professor an der Universität Leipzig geworden, wo er neutestamentliche Exegese, Einleitung, Textgeschichte, auch griechische Paläographie las. Doch liegt das Schwergewicht seiner Lebensarbeit weit mehr auf seinen christlichen Leistungen. Er starb am 7. Dezember 1874. Vgl. die Artt. Bibeltext und Textkritik.

Tischreden Luthers (Colloquia Lutheri). Mit diesem Namen bezeichnet man die Sammlung der zwanglosen Gespräche, die Luther bei den Mahlzeiten mit den Seinen, seinen Freunden und Gästen aus nah und fern geführt hat. Sie sind Zeugnisse der ungezwungenen und ehrlichen Art des großen Reformators und werden mit Unrecht von seinen römischen Gegnern zur gehässigsten Polemik und Verleumdung gegen ihn benutzt; denn an sie den Maßstab der ästhetischen Anschauung und des Geschmacks der Neuzeit zu legen, kann nur der böse Wille, der die Thatfachen entstellt, oder die Unwissenheit thun. Das galante und unbefangene geschichtliche Urteil, das allein im Stande ist, Schritten der Vergangenheit nach Maßgabe der damals vorhandenen Verhältnisse zu verstehen, wird stets in Luthers Tischreden eine erwünschte Quelle für die Kenntnis seines äußeren Lebensganges wie seiner inneren Lebensentwicklung begrüßen und als einen unentbehrlichen Schatz für die Beurteilung Luthers werthhalten. Die Reden, die naturgemäß nicht alle gleichwertig sind, sind mit Rücksicht auf die nicht akademisch gebildeten Tischgenossen in der Mischsprache von Lateinisch und Deutsch, die damals üblich war, gehalten worden. Sie sind in ihnen findende Leiden: in frei von Unsitthlichkeit und Gemeinheit, die Luthers Gegner behauptet haben; im Gegenteil rühmen Luthers Freunde seinen „züchtigen Mund“.

Die Sammlung der Tischreden wurde durch Konrad Cordatus (s. d.) begonnen, der nach seiner Zwidauer Thätigkeit vom Sommer 1531 an in Luthers Hause sich eine Zeitlang aufhielt und das, was ihm, dem täglichen Tischgenossen Luthers, in dessen Reden bedeutungsvoll erschien, schriftlich aufzeichnete und so, da Luther nichts dagegen hatte, auch die anderen Tischgenossen veranlaßte, das Gleiche zu thun. Im Laufe der nächsten Jahre entstanden so verschiedene handschriftliche Sammlungen dieser „Colloquia oder Apophthegmata“, denen aus den Vorlesungen und Schriften Luthers Ergänzungen und sonstige bemerkenswerte Äußerungen beigelegt wurden. Später wurde durch Vergleichen und Zusammenarbeiten der einzelnen Sammlungen zum Schaden der Sache die chronologische Ordnung durch die dogmatische ersetzt. Ihre Veröffentlichung erfolgte erklärlicherweise erst nach Luthers Tode, gleichsam als Appendix zu Luthers bereits gesammelten Werken. Die erste dieser Veröffentlichungen rührt von Johann Aurifaber (s. d.) her, der in den letzten Lebensjahren Luthers dessen Janulus und auf seiner Reise nach Eisleben (Februar 1546) dessen Begleiter gewesen ist. Dieser gab in einem starken Foliobande heraus: Tischreden oder Colloquia Dr. Martin Luthers, so er in vielen Jahren gegen gelarten Leuten, auch fremden Gessen und seinen Tischgeleuten geführt, nach den Hauptstücken unserer christlichen Lehre zusammengetragen, Johann VI. (V. 12) Sammelt die übrigen Broden, auf daß nichts umkomme. Eisleben 1566. Dieser Sammlung liegen zum geringsten Teile persönliche Notizen, als vielmehr die anderer, zuweilen aus zweiter Hand stammend, zu Grunde. Ihr Vorzug besteht in ihrer fast durchgehend geordneten Grundlage, ihr Nachteil in der Zerreißung der chronologischen Ordnung zu gunsten der dogmatischen, wodurch sich Wiederholungen, Mißverständnisse und Fehler ergaben, ferner in der Übertragung in ein breites und derbes Deutsch, die Aurifaber vorgenommen, und schließlich in dem durch die Rücksicht auf noch Lebende gebotenen Verschweigen von Namen, an deren Stelle das nichtsagende N gesetzt ist. Aurifabers Sammlung fand Aufnahme in die Waldische Lutherausgabe (22. Bd.), desgleichen nach der Bearbeitung von Förstemann und Bindseil (Leipzig und Berlin 1844–48) in die sogen. Erlanger Ausgabe (67.–62. Bd.). Außer Aurifabers Sammlung sind noch weitere erschienen, so die von Joh. Zink, (Frankfurt a. M. 1568), Stangwald 1571, Senecker 1577, und die von Aurifabers Veröffentlichung unabhängige, ins Lateinische übertragene Sammlung Nebenstods, Pfarrers in Ebersheim, unter dem Titel: Colloquia 1571 erdienen, die den Hauptstock der von Bindseil (3 Bde., Lemgo 1863–66) herausgegebenen lateinischen Tischreden bildet. Für die Kenntnis der Tischreden war es nun ein unschätzbare Gewinn, daß der bekannte Lutherforscher N. C. Seibemann (s. d. 1872 das Tagebuch Anton Lauterbachs (s. d.), eines Tischgenossen

Luthers, fand und herausgab, in dem fast lückenlos tägliche Aufzeichnungen vom 1. Januar bis 25. Dezember 1538 enthalten sind. In ihm ist die ursprüngliche Mißsprache gewahrt, gleichzeitig aber mit ihm für Aursfabers Sammlung eine unanfechtbare Grundlage gegeben, die noch durch weitere Notizen Lauterbachs, sowie Zeit Dietrichs und vermutlich Mathesius' neben anderen, manches Neue auch in ursprünglicher Gestalt bietende Sammlungen sekundärer Art verstärkt wurde. Die Aufzeichnungen des Mathesius hat Georg Löfche in Wien unter dem Titel: *Analecta Lutherana et Melancthoniana*, Gotha 1892, publiziert. Daneben sind noch zwei größere Handschriften veröffentlicht worden: Die Nachschriften des Cordatus von Brampelmeier (Galle 1885) und die von W. Preger auf der Münchener Bibliothek entdeckten des Joh. Schläginghaufsen (s. d.), erschienen Leipzig 1888. Diese beiden Sammlungen sind besonders für die Jahre 1531 und 32 wichtig und enthalten „Vern mit Schale, nähere Umstände, anschauliche Schilderung der begleitenden Gebärden, Zeit und Anlaß“. Die kritische Weimarer Lutherausgabe wird voraussichtlich den Errtrag der neueren Forschungen zu umfassender Darstellung bringen. S. auch Zeitschr. für Prot. und Kirche, Neue Folge 3. II. S. 4 und 5.

Tischri (Tisri), jüdischer Sabbatmonat, s. Ab. II S. 536 a.

Tischrücken, s. Spiritismus.

Tischtitel, siehe „Ordinationsstiel“.

Tisserands (Weber), s. Katharer.

Tissot, geboren am 17. März 1824, wurde 1853 Professor der Philosophie in Genf, später daselbst Professor der Theologie an der freien theologischen Schule. Seit 1861 wirkte er als Sekretär der evangelischen Allianz. Von seinen Schriften ist zu nennen: *Essai sur les antinomies dans le christianisme* 1849. *Conférences de Genève* 1861. *Qui sommes-nous?* 1861. Betreffs der evang. Allianz besonders *Rapports et Discours publiés par D. Tissot* 1861.

Titel (Tüttel), im Urtext *κερσία* = Hörnchen, bedeutet Matth. 5, 18 und Luk. 16, 17 ein kleines Zeichen (Strichlein, Häkchen, Pünktchen) an den hebräischen Buchstaben, das sie von andern unterscheiden soll und eben deshalb in dem lebendigen Organismus des göttlichen Wortes nicht unwesentlich und überflüssig ist.

Titius, Arthur, evangelischer Theologe, geboren am 28. Juli 1864 zu Sensburg (Ostpreußen), studierte nach Absolvierung des Friedrichs-Kollegiums in Königsberg dort und in Berlin Theologie, war von 1888–90 Mitglied des Domkandidatenstifts in Berlin und promovierte daselbst mit einer Abhandlung über Schleiermachers Vorstellung von der Seligkeit nach ihrer Entfaltung und Bedeutung 1890 zum Lic. theol. 1891 habilitierte er sich für systematische Theologie in Berlin mit einer Dissertation über Schleiermachers und A. Ritschls Lehre vom Reiche Gottes und wurde

1895 außerordentlicher Professor für systematische Theologie und innere Mission in Kiel. Im gleichen Jahre veröffentlichte er „Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes“; 1897 „Das Verhältnis der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus“ und 1898 „Luthers Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen“.

Titulus, s. Tische und Tis.

Tittmann. 1. D. Joh. Aug. Heinr., namhafter Vertreter des rationalen Supranaturalismus, geb. 1773 in Langensalza als Sohn des folgenden, habilitierte sich nach Absolvierung umfassender Studien in Wittenberg und Leipzig an letzterem Ort in der philosoph. Fakultät, ward 1795 Bacall. der Theol. und Frühprediger an der Universitätskirche, 1800 außerord., 1805 ord. Prof. der Theologie, später auch Domherr und starb 1831. Wegen seiner Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Liebenswürdigkeit und Lauterkeit war er der Mann allgemeinsten Vertrauens: wurde er doch sogar mit diplomatischen Missionen betraut. So war er in Preßburg und auf dem Wiener Kongreß zugegen, dort um die Streichung des Königreichs Sachsen von der Landkarte verhindern zu helfen, hier um die Wiederherstellung des Corpus Evangelicorum anzuregen. Von seinen sehr zahlreichen Schriften seien erwähnt: Theol. Encklopädie 1798; Christl. Moral 1802 f., Lehrbuch der Homiletik 1804 u. 24; Pragmat. Gesch. der Theol. und Religion während der 2. Hälfte des 18. Jahrh. 1805 u. 24; Über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus (der Atheismus Konsequenz des Rationalismus) 1816; Über die Vereinigung der evang. Kirchen (gegen die Union, insbes. die Art, wie dieselbe in Preußen eingeführt wurde) 1817. Ein Verzeichnis sämtlicher Schriften Tittmanns bei Döring, Gelehrte Theol. IV S. 496 ff. Außerdem vgl. Großmann, Rede am Grabe Tittmanns nebst biograph. Skizze von Weher 1832. — 2. D. Karl Heinr. Christian, rationalistischer Theologe, geb. 1744 in Großbardau bei Grimma, 1767 Katechet in Leipzig, 1770 Diakon in Langensalza, 1775 Prof. und Propst in Wittenberg, 1784 Generalsup. das., 1789 Sup. und Oberkonsistorialrat in Dresden, wo er 1820 starb. Seine Veröffentlichungen: „Wittenberger Gesangbuch“, „Dresdnisches Gesangbuch“, „Kirchenbuch für den evangel. Gottesdienst der königl. sächs. Lande, auf allerhöchsten Befehl herausgegeben“, insbesondere der 2. Teil hiervon unter dem Titel „Neue sächs. Kirchenagenda“ 1813, haben nicht wenig dazu beigetragen, den Rationalismus zur Denkweise der sächs. Landeskirche zu machen. Von seinen übrigen zahlreichen Schriften sind zu erwähnen: Christl. Moral („nach den Vorschriften und dem Muster Jesu“) und sein Kommentar zum Johannesevangel. Vgl. G. Frank, Gesch. der hitor. Theol. III S. 122.

Titularbischof = episcopus in partibus infidelium, s. episcopi i. p. i.

Titularkirchen (tituli), die Hauptkirchen in

Rom, deren Pfarramt mit der Kardinalswürde verbunden ist. S. titulus.

titulus. Nach dem älteren Recht der Kirche sollte jeder zu ordinierende Geistliche durch die Ordination mit einer Kirche oder einer anderen geistlichen Anstalt in dauernde, durch Übertragung einer geistlichen Thätigkeit bedingte Verbindung gebracht werden, und es hieß sowohl die Kirche als auch das an ihr übertragene Amt titulus, der Geistliche selber clericus intitulus. In ersterem Sinne unterschied man tituli majores, Pfarrkirchen (s. Pfarre, Pfarrei) mit Taufrecht (ecclesiae baptismales, plebes) und tituli minores (Kapellen, Oratorien, Stillschicken). Später nach Ausbildung des Pfünden- oder Benefizialwesens verstand man unter dem „Titel“ die Pfründe oder das Benefizium und unterschied hier tit. mensae, missionis, patrimonii, paupertatis sive professionis, pensionis, s. darüber den Art. „Ordinationsstiel“. — Titulus ecclesiae ist der Name der Kirche, den sie von dem Schutzpatron, dem sie geweiht ist, erhält.

Titus, nicht in der Apostelgeschichte, sondern nur im Galater- (Gal. 2, 1 und 3) und 2 Korintherbriefe (2 Kor. 2, 13; 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 23; 12, 18) sowie im 2. Timotheusbriefe (4, 10) und in dem seine eigentliche Adresse tragenden dritten in der Reihe der sog. Pastoralbriefe (Tit. 1, 4) mit Namen genannt, war gleich Timotheus, Lukas, Silas u. a. ein Gehilfe des Apostels Paulus und wiederholt sein Begleiter auf seinen Reisen. Aus Gal. 2, 1–10 ist ersichtlich, daß Titus auf jener in Apostelg. 15, 2 berichteten Reise nach Jerusalem zum Zwecke der Befragung der jerusalemischen Apostel wegen Geltung des alttestamentlich-jüdischen Rituals in der Begleitung des Apostels war. Er wird dort ausdrücklich als Heidenchrist (geborener Grieche) charakterisiert, den Paulus nicht (in etwaiger falscher Nachgiebigkeit gegen die Forderungen einer pharisäisch-jüdischen Partei) beschneiden ließ, was übrigens in diesem Falle auch nicht einmal von den Aposteln aus dem in dem Briefel „Timotheus“ angegebenen unterschiedenden Grunde verlangt wurde. Nach Th. Zahn (Einf. i. d. N. T.) gehört diese Reise des Apostels Paulus von Antiochien nach Jerusalem gleich den Verhandlungen des sog. Apostelsynodus in den Anfang des Jahres 52. — Wieder begegnet uns Titus in der Umgebung des Apostels in Macedonien unter denjenigen Umständen und Verhältnissen, auf welche der 2 Korintherbrief (nach Th. Zahn ungefähr November oder Dezember 57 verfaßt) Bezug nimmt. Paulus sandte auf dieser seiner dritten großen Missionsreise den Titus nach Korinth, vermutlich als Überbringer eines in 2 Kor. 2, 3 und 4; 7, 8, 12 angedeuteten, uns verloren gegangenen Briefes voll ernstlicher Ermahnungen an die dortige Gemeinde. Titus brachte von dem Erfolg seiner Mission dem Apostel, der ihn erst in Troas erwartet hatte, aber ihm dann nach Macedonien entgegenkam, die tröstlichsten Nachrichten (2 Kor. Kap. 2 und 7). Hatte der Ge-

sandte des Apostels in diesem Falle die ihm gestellte Aufgabe mit ebensoviel Weisheit als Liebe erfüllt, so giebt ihm Paulus in 2 Kor. 8, 16; 12, 18 zugleich ein hohes Lob der Treue und Uneigennützigkeit.

In dem Briefe an Titus erscheint T. in Kreta zurückgelassen (1, 5), um die Verhältnisse der auf dieser Insel gegründeten Gemeinden weiter zu ordnen und zu befestigen, während Paulus nach dem am ambracischen Meerbusen gelegenen (vgl. Th. Zahn, Einf. I S. 435) Nitopolis gereist ist, woselbst er den Winter zuzubringen gedenkt (Tit. 3, 12). Die Abfassung des Briefes findet in der Zwischenzeit zwischen einer ersten und zweiten Gefangenschaft des Apostels ihre Stelle, nach Th. Zahn zwischen dem 1. und 2. Timotheusbriefe, Frühjahr bis Herbst 65 (Näheres siehe unter „Paulus“, „Briefe, paulinische“, „Timotheus“ und vgl. die Kommentare und Einleitungen). Die Liebe und das Vertrauen des Apostels zu seinem Schüler und Gehilfen finden in diesem Briefe ebensosehr ihren Ausdruck wie der heilige Ernst der Mahnung und der Warnung angesichts der Größe der dem Adressaten gestellten Aufgabe. Die kirchliche Tradition (Euseb. H. G. 3, 4, 5; Theodoret zu 1 Tim. 3, 1; die apost. Konstitutionen 7, 46) nennt Titus als ersten Bischof von Kreta, in hohem Alter und unverheiratet (vgl. Hieronymus zu Tit. 2, 7) gestorben.

Titus, Flavius Vespasianus, älterer Sohn des Kaisers Vespasianus, geb. 30. Dezember 40 oder 41 n. Chr., zog mit seinem Vater 67 in den jüdischen Krieg, dessen Leitung er nach der Thronbesteigung seines Vaters (69) übernahm. Er ward so der Vollstrecker des von Gott über Jerusalem verhängten Gerichtes, indem er im Jahre 70 von Mai bis September Jerusalem belagerte, eroberte und zerstörte. Ob Titus, wie gewöhnlich angenommen, die Zerstörung des Tempels hat verhindern wollen, ist zweifelhaft. Ein gleichzeitiger Dichter feiert Titus: „Wie er den Brandpfahl schleudert und wütet auf jeglicher Zinne“, und Sulpicius Severus (s. d.), der in s. Chronik dem Tacitus folgt, erzählt, daß Titus in einem Kriegsrat für die Zerstörung des Tempels gestimmt habe, damit der Glaube der Juden und der der Christen, der von jenem Stamme, vollständig zerstört würden. 71 nach Rom zurückgekehrt, feierte er mit seinem Vater den Triumph über die Juden; der zum Gedächtnis hieran in Rom errichtete Triumphbogen wurde erst nach seinem Tode im Jahre 81 vollendet. Von seinem Vater zum Cäsar und Mitregenten ernannt, konnte sich T. wegen seiner Härte, die er auch im jüdischen Kriege gezeigt, und wegen seiner Schwelgerei die Liebe des Volkes nicht erwerben (man fürchtete in ihm einen zweiten Nero). Als er aber 79 selbst Kaiser wurde, zeigte er sich als einen milden und gütigen auf das Wohl des Staates bedachten Herrscher und brach allen anstößigen Verkehr (wie den mit Berenice, der Gattin des Herodes) ab. Doch starb er schon am 13. September 81, nach Sueton am Fieber, nach anderen von s. Bruder

Domitian vergiftet, von allen Klassen des Volkes betrauert und als amor et deliciae generis humani gefeiert. Ihm wird das Wort diem perdidit in den Mund gelegt, das er nach einem ohne eine Wohlthat vollbrachten Tag gesagt haben soll. Unter seine Regierung fällt die Zerstörung von Herculaneum und Pompeji durch den Vesuviusbruch.

Titus von Dates, s. Dates.

Titus, Bischof von Bostra in Arabien, war nach Sokrates, Sozomenos und Hieronymus einer der bedeutendsten unter den griechischen Kirchenlehrern in der Zeit der arianischen Streitigkeiten. Vielleicht ist er ein Anhänger des Macedonius gewesen und dann zum Nicänum übergetreten; wenigstens finden wir ihn unter einer Anzahl von Bischöfen, welche diesen Übergang vollzogen hatten, zur Bezeugung ihrer Orthodogie ein Glaubensbekenntnis unterjahren und dieses dem Sorian einreichen. Als Julian bei seinem Veruche, das Heidentum zu restituieren, in den Bischöfen seine gefährlichsten Gegner fand und diese dadurch zu stürzen suchte, daß er sie für alle von Christen gegen Heiden etwa ausgehenden Gewaltthaten verantwortlich machte, richtete Titus im Namen der ihm unterstellten Geistlichen eine Eingabe an den Kaiser und versprach darin, daß die Ermahnungen des Klerus die gewünschte Wirkung haben und Unruhen seitens der Christen verhindern würden. Julian aber nahm dieses übel auf, wandte seinen Vorwurf, den er gegen die Bischöfe insgemein richtete, als seien sie seine Gegner nur, weil sie durch ihn in ihrer Herrschaft gebindert würden, und seien deshalb die eigentlichen Anstifter der Aufsehnung gegen ihn — auf T. an und legte den Mitbürgern desheilen nahe, ihn aus der Stadt zu vertreiben. Letzteres scheint jedoch nicht geschehen zu sein. T. starb unter Valens (364–378).

Von seinen Schriften ist nur wenig erhalten. Ein großer Teil derselben scheint nach den Katenen exegetischen Inhalts gewesen zu sein. Der ihm zugeschriebene Lukas-Kommentar gilt als unecht; ebenso ist eine oratio in ramos mindestens zweifelhaft. Die Hauptbedeutung des T. liegt in der Bekämpfung des Manichäismus, der seine wichtigste Schrift (c. 370) gewidmet ist. Von dieser sind die beiden ersten Bücher vollständig, das dritte zum größten Teil, das vierte nur in einer Inhaltsangabe erhalten. Lange war das Werk nur in lateinischer Übersetzung bekannt, bis Basnage eine griechische und de Lagarde 1859 eine syrische Übersetzung auffand. Letzterer hat übrigens einen großen Teil des erhaltenen Textes dem Titus abgeprochen, und Dräke hat diesen als unecht bezeichneten Teil einem c. 360 schreibenden arianischen Bischof Georgios von Laodicea als Verfasser zugewiesen. Manti wird in dem Werke als *uavis* gekennzeichnet und der sein System beherrschende Dualismus und die substantielle Auffassung von Gut und Böse als Thorheit gegeißelt. Das Buch, das sich durch klare Beweisführung auszeichnet, ist für die Kenntnis des Manichäismus wertvoll.

Tiz (Titius), Joh. Peter, geb. 1619 in Piegriß, gest. 1689 als Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst in Danzig. Vorherrschend ein Dichter lateinischer Gedichte, hat er, ein Freund und Gesinnungsgenosse Dachs, auch sinnige geistliche Lieder hinterlassen, am verbreitetsten hiervon: „Willst du in der Stille singen“.

Tizian Vecelli, geb. 1477, bezeichnet den Höhepunkt der venezianischen Malerei, die den Untergang der politischen Macht Venedigs verklärte. Mit dem liebenswürdigen Palma Vecchio ist seine Richtung in der ersten Zeit verwandt, doch steht Tizian nicht unter dem Einfluß eines einzelnen, sondern seine Kunst scheint eine Zusammenfassung der venezianischen Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts. In Anbetracht der ungeheuren Fruchtbarkeit seiner Kunst ist die religiöse Malerei zurückstehend, aber was er auf dem Gebiete geleistet hat, entspricht seiner Bedeutung. Der Zinsgroßhändler (Dresdener Galerie) ist ein Jugendwerk von fast unerreichter Vollendung, der Sieg des Eblen über das Gemeine, glänzend in der Durchführung der Idee, leuchtend und durchsichtig in den Farben. Den Zeitgenossen galt der Christuskopf des Zinsgroßhändlers für Tizians vollendetste malerische Leistung. Es ist bemerkenswert, daß die Legende das Bild in einer Art Wettstreit zu Dürerscher Sorgfalt in der Vollendung seiner Werke entstanden sein läßt. Dieses Bild und die lieblichen religiösen Landschaften der Londoner Nationalgalerie: Kast bei Bethlehem und Noli me tangere, sowie die Grablegung im Louvre begrenzten den Vorwurf, daß Tizian kein religiöser Maler sei. In der Himmelfahrt Marias (Venedig) läßt er alle Kräfte seiner Kunst zusammenwirken. 70jährig geht er nach Augsburg an das Hoflager Karls V., der ihn mit fürstlichen Gunstbezeugungen überschüttet. Er führt den Titel eines Palzgrafen. Die Bilder Karls V. bei Mühlberg in der Rüstung zu Roß und des gefangenen Kurfürsten Friedrich sind kirchengeschichtliche Denkwürdigkeiten. Noch im 88. Jahre malt er an einem Abendmahl (Escorial), und eines seiner letzten Werke ist eine Grablegung gewesen. Karl V. nahm Tizians Bilder mit in seine Einsamkeit. 1576 ist Tizian fast hundertjährig in Venedig der Pest erlegen.

Tiziano, Unabaptist, s. Romander.

Tob, eine Landschaft oder eine Stadt, nur Richt. 11, 3. 5 und 2 Sam. 10, 6. 8 (s. Ztob) erwähnt. Es liegt nahe, sie wieder zu erkennen in dem 1 Makk. 5, 13 erwähnten Lubin, das griechisch Tobion heißt, und die 2 Makk. 12, 17 erwähnten Tübiana für Bewohner von Tob zu halten. Der Talmud hält Tob für gleichbedeutend mit Susita, einer am Ostufer des Sees Genezareth gelegenen Stadt, die man wieder mit der dem Josephus bekannten Stadt Hippos gleichstellen könnte, die deutsch „Roß“ bedeutet, während Susita „Rossstadt“ heißt. Andere Erklärungen knüpfen an verschiedene ähnlich klingende Ortslichkeiten jener Gegend an.

Tob-Abdonia, ein Levit unter König Josaphat, 2 Chron. 17, 8.

Tobago, i. Windward-Inseln.

Tobia oder **Tobija**, 1. Ein Levit unter König Josaphat, 2 Chron. 17, 8. — 2. Der Stammvater eines nachzüglichen Geschlechtes, Esr. 2, 60; Neh. 7, 62. — 3. Ein Ammoniter, Feind der zurückgekehrten Israeliten, Neh. 2, 10 u. ö. — 4. Ein Zeitgenosse des Propheten Sacharja, Sach. 6, 10, 14. — 5. s. Hyrkanus.

Tobias, die lateinische Form des hebräischen Namens Tobia, die in die deutsche Bibel übergegangen ist in dem so genannten apokryphischen Buche. Griechisch lautet der Name Tobit für das Buch und seinen Helden, während merkwürdigerweise der nach dem Vater genannte Sohn (Kap. 1, 9) auch griechisch Tobias heißt. Das Buch liegt in verschiedenen griechischen Bearbeitungen vor, aber der Text der deutschen Bibel folgt der lateinischen Übersetzung des Hieronymus, die dieser auf Verlangen nach einer chaldäischen Übersetzung im Laufe eines Tages sehr flüchtig hergestellt und eigenmächtig mit Zusätzen (z. B. Kap. 6, 19 ff.) versehen hat. Da das Buch außerhalb des Zusammenhangs der Heilsgeschichte steht und als apokryph gekennzeichnet ist, so kommt hierauf nicht viel an. Auch die Frage, ob sein Inhalt geschichtlich ist, oder ob ihm wenigstens geschichtliche Thatfachen zu Grunde liegen, wie man früher vielfach angenommen hat, ist in diesem Falle weniger wichtig. Man erkennt jetzt zumeist in ihm eine frei erfundene Lehrgeschichte, die an historische Thatigkeiten nur locker angeknüpft ist und den Zweck hat, nachzuweisen, daß der Fromme trotz schwerer Prüfungen und Heimtuchungen doch Gottes Wohlgefallen findet und für seine Geduld und Treue endlich belohnt wird. Diese israelitische Frömmigkeit, die in einzelnen rührenden Zügen der Volks- und Kindesliebe schön hervorleuchtet, trägt indeß in bedentlicher Weise den Stempel pharisäischer Wertgerechtigkeit und Lohnsucht, und die von der katholischen Kirche ausgeschlachten Stellen über die erlösende Kraft der Almosen (Kap. 4, 11 f.; 12, 9) widerstreiten nicht nur dem Evangelium, sondern auch der Weihe des alttestamentlichen Gesetzes. Andererseits finden sich Aussprüche über Gottesfurcht und Göttervertrauen und dichterische Gebetsworte voll erhebender Kraft. Der Inhalt der Erzählung mit ihrem legendenhaften Beiwerk (vgl. die Art. Asmodi und Raphael) bietet keine Schwierigkeiten des Verständnisses. Über Ausgaben und Kommentare vgl. Bd. I. S. 169 b, außerdem Allen 1860, Meisch 1857, Zengelmann 1857, Zavel 1889, Zedler kurzgefaßter Kommentar A 9. Abt. 1891 und Kaupisch 1898.

Tobler, 1. Johannes, geboren 1732, an der Universität Zürich seit 1750, Freund Klopstocks, erwarb sich seit 1768 als Diakonikus an mehreren Kirchen dabeln einen gewissen Ruf als Prediger, Erbauungsredner und Übersetzer. Er starb 1808. — 2. Titus, war geboren 1806 in Stein (Kanton Appenzell) und erlangte sich als Arzt und Politiker hohes Ansehen in seiner Heimat. 1857 legte er es durch, daß für die ganze evangelische Schweiz der Karfreitag zum hohen Festtag erhoben wurde. Berühmt wurde

er zuerst 1837 durch den „Appenzellischen Sprachschatz“, der als Stoffsammlung noch heute für die Linguistik Wert hat. Seine Hauptbedeutung aber liegt auf dem Gebiete der Palästinaforschung. Vier Reisen hat er nach dem Orient unternommen, zu denen er die umfassendsten Vorstudien gemacht hatte; 12 Sprachen und Dialekte hat er erlernt; 8 Werke haben ihn zu der ersten Autorität seiner Zeit über die Topographie Judäas gemacht; Konrad Schick (s. d.) verdankt ihm die Anregung zu seinen Arbeiten; noch nach 1871 (Überfidelung nach München) wurde er Mitarbeiter der französischen Gesellschaft „Orient latin“, die sich zur Aufgabe gesetzt hatte, die gesamte ältere Palästina-Litteratur neu herauszugeben, worin er sich schon große Verdienste erworben hatte. Durch Ausgrabungen sind seine Aufstellungen teilweise überholt worden, aber in systematischer Erforschung aus den Quellen über Ortsgeschichte und Topographie ist er noch unerreicht. Am wichtigsten sind die zwei Schriften: „Topographie von Jerusalem, 2 Bde. 1853“ und „Denksblätter aus Jer., 2. Ausg. 1856“. Alle seine Werke zeichnen sich aus durch klare, knappe Darstellung und durch die Vorführung aller an die betreffende Ortschaft sich knüpfenden Sagen und Legenden. Er bezweifelt die Echtheit der traditionellen Angabe von Golgatha und dem Grab Christi. Das letzte seiner Palästina-Werke ist „Kritische Übersicht der geographischen Litteratur über Pal. in chronologischer Ordnung, 1867“. Zur Beurteilung seiner Schriften s. Röhrich, biblioth. geographica Palaestinae 1890, S. 379–382. Tobler starb hochgeehrt in München 1877.

Toccata, s. Präludium, Bd. V. S. 391 b.

Tochter Zion bedeutet gemäß einem häufigen Gebrauch des Wortes Tochter in Verbindung mit Städte- und Ländernamen die Gesamtheit der Menschen, die mit Zion (s. d.) in engerer oder weiterer Verbindung stehen, also die Bewohner von Jerusalem, Klagel. 2, 10 u. ö., oder noch häufiger das ganze Volk, dessen Geschick von dem der Hauptstadt und ihres Heiligtums abhängig war, Sach. 9, 9 u. ö.

Töchter des heil. Kreuzes, s. Heiligen Kreuzes Töchter.

Tochterkirchen, s. Filialkirchen.

Tochterrecht, nennt Luther 2 Mos. 21, 9 das, was einer Tochter im Hause in Bezug auf Wohnung, Kleidung und Behandlung zukommt.

Tob. Nach gewöhnlicher Vorstellung ist der Tod die Trennung der Seele (als Lebensprinzip) vom Leibe; diese Trennung tritt nach rein naturwissenschaftlicher Anschauung ein infolge Aufhörens der Stoffwechsel- und Bewegungsvorgänge durch Marasmus oder vorzeitige Entziehung der Lebensbedingungen. Die naturalistische oder materialistische Anschauung sieht den Tod an als eine absolute Naturnotwendigkeit für alle organischen Lebewesen, nicht nur für Pflanzen und Tiere, sondern auch für den Menschen, dessen Existenz (nach Leib und Seele, welche letztere nur als Produkt und Teil des

jomatischen Lebens angesehen wird) für immer aufhört, völlig erlischt und annulliert wird. Im unversöhnlichen Gegensatz dazu steht die christliche bzw. biblische Anschauung vom Tode.

1. Die Genesis des Todes.

Der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch war nicht zum Tode, sondern zum Leben bestimmt; die mit dem paradiesischen Leben verbundene Möglichkeit der Unsterblichkeit war ein Abglanz der göttlichen Ewigkeit und als solche ein Stück der Gottebenbildlichkeit (1 Mos. 1, 26 f.). Vgl. d. Art. Ebenbild Gottes. Aber das posse non mori des Protoplasten war ein bedingtes (1 Mos. 2, 17; 3, 22). Sofern und solange der Mensch in ungetriebener Gemeinschaft mit Gott verharren würde, war ihm die Möglichkeit vorbehalten, ohne dem Todeslos zu verfallen, zur Vollendung sich zu verklären. Diese Bedingung hat der Mensch nicht erfüllt. Indem er sich anders bestimmte, durchbrach er die Gemeinschaft mit Gott, den Quell des Lebens, und verfiel damit der Notwendigkeit, sterben zu müssen (non posse non mori), nachdem Gott der Herr die Strafe des Todes an den Ungehörigam geknüpft hatte. So ist der Tod Folge und Strafe der Sünde und wie diese ein Accidens des Menschen; m. a. W.: der Tod ist nicht ursprüngliches Schöpfungsgeheim (cf. Weish. 1, 13: Gott hat den Tod nicht gemacht), sondern infolge der Übertretung eingetretene spätere Naturordnung. Demgemäß trägt der Tod so sehr Gerichtscharakter an sich, daß man an der Leiche sich verunreinigt 4 Mos. 19, 11. Den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod lassen ferner deutlich erkennen 1 Mos. 6, 3, wonach die Hinfälligkeit des Menschen als basar durch die Sünde herbeigeführt erscheint, und vor allem Ps. 90, 7–10. Ob für den Satz, daß der Tod der Sünde Sold sei, 4 Mos. 16, 29; 27, 3 angeführt werden können, ist zweifelhaft. Wenn in manchen anderen Stellen die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit mit der Menschennatur überhaupt verknüpft wird, ohne daß auf die Sünde Bezug genommen wird (z. B. 1 Mos. 18, 27; Jes. 40, 6; Ps. 89, 48 f.; 103, 14 ff. u. a.), so ist darin nicht enthalten, daß der Tod ursprünglich zur Menschennatur gehört habe, sondern solche Worte sind nur aus der Erfahrung der gegenwärtigen, durch die Sünde allgemein gesetzten Hinfälligkeit des Menschengeschlechts heraus gesprochen. (Über den Tod als imputatio immediata vgl. d. Art. Erbsünde, 3. Absatz.)

In gleicher Weise wie im A. tritt auch im N. T. der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod (Übel) klar heraus. Zwar wehrt Jesus das selbstgerechte Verlangen ab, in jedem einzelnen Falle besonderen Unglücks- und Todeslebens die gerichtliche Korrelation des einzelnen Übels und der einzelnen Sünde nachzuweisen (Joh. 9, 2 ff.; Luf. 13, 1 ff.); wie wenig er aber damit den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod verneinen will, beweisen die wiederholten Antünbungen göttlicher Todesgerichte infolge der Sünden Einzelner oder ganzer Völker (Joh. 8, 21, 24; Matth. 24, 37 ff.) und besonders Luf. 13, 3, 5, wo ausdrücklich der Gerichtscharakter des

Todes gegenüber der Sünde anerkannt und dem Gewissen appliziert wird. Und wenn der Herr Joh. 8, 44 von dem Menschenmörder von Anfang spricht, so greift er unverkennbar auf die Geschichte vom Sündenfall zurück und findet dort die Genesis des Todes. Ebenso ist es in der apostolischen Literatur z. B. Jak. 1, 15; Hebr. 2, 14, 15, in besonders ausgeprägter Weise bei Paulus (Röm. 5, 12–21; 6, 15–23; 1 Kor. 15, 21 f. 56), dessen Zentrallehre vom Tode Christi als straffellvertretender Sühne für unsere Sünden den engen Gerichtszusammenhang zwischen Sünde und Tod zur Voraussetzung hat (Röm. 8, 3; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Das Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre hängt davon ab, daß man im Tode den Effekt des göttlichen Zornes erkennt (Eph. 2, 2, 3; 5, 6; Röm. 1, 18). Wenn Paulus Röm. 6, 23 den Tod „Sold der Sünde“ nennt, so ist das nach 6, 13 zu verstehen: die Sünde ist als Herrscherin vorgestellt, der die ihr unterworfenen ihre Glieder als Waffen zur Verfügung stellen, wofür sie ihre Lösung, ihren Sold, nämlich den Tod bekommen. Unter einem anderen Bilde erscheint der Tod 1 Kor. 15, 56: τὸ κέρτος τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία; hier denkt sich Paulus den Tod als ein Tier mit einem tötenden Stachel (etwa Skorpion), oder man kann auch die Vorstellung eines Dreistachels annehmen, den der Tod nicht bloß gebraucht, um sich sein Feld zu bestellen, sondern um die ihm Unterworfenen zu schwächen.

2. Die verschiedenen Arten des Todes nach biblischem Sprachgebrauch.

In der bisherigen Ausführung ist unter „Tod“ nur der physische Tod gemeint, der unter der Voraussetzung, daß man den Menschen nach 1 Mos. 2 dichotomisch ansieht (doch vgl. d. Art. Geist des Menschen), seinem Wesen nach darin besteht, daß das Lebensprinzip, nämlich der göttliche Hauch (nischmatt chajim = ruche) sich aus dem basar zurückzieht, so daß nichts als apha übrig bleibt (vgl. 1 Mos. 2, 7 mit Ps. 104, 29, 30; Hi. 34, 15; Pred. 12, 7) und der Mensch, wenigstens für die irdische Daseinsweise, nicht mehr nephesch chajjah ist. So gewiß damit der biblische Begriff „Tod“ nicht erschöpft ist, so gewiß bildet doch das Aufhören des Erdenlebens, der leibliche Tod, den Ausgangspunkt für die weitere Ausübung dieses Begriffes. Da aber der leibliche Tod Resultat eines nicht bloß physischen, sondern zunächst geistigen Verderbensprozesses ist, so lag es nahe, dies geistige Verderben mit eben demselben Ausdruck zu benennen, der das physische Resultat kennzeichnete. So erklärt es sich, daß im N. T. nicht bloß die unselige Folge der Sünde für den Menschen, sondern im übertragenen Sinne auch der sündhafte Zustand selbst mit dem Ausdruck „Tod“ bezeichnet wird. Von diesem „geistlichen Tode“ ist die Rede Luf. 15, 24; Röm. 8, 6; Eph. 2, 1, 5; Kol. 2, 13; 1 Tim. 5, 6; 1 Joh. 3, 14; Jak. 5, 20; Offb. 3, 1. Der Mensch ist in Sünden tot (cf. Röm. 7, 10, 11; 2 Kor. 3, 6) schon vor seinem leiblichen Sterben, wenn und solange er noch nicht in der Lebensgemeinschaft mit Christus das ewige

Leben wiedergefunden hat (s. u.). Der geistliche Tod bezeichnet also jene durch die ganze Natur und durch das ganze Verhalten des Menschen hindurch wirkende Erstorbenheit seines inneren Lebens, in welche er dadurch verfallen ist, daß er durch die Sünde sich von Gott und damit allem wahren Leben geschieden hat, daher auch die göttliche Drohung 1. Moï. 2, 17. Bleibt es bei dieser Scheidung, so folgt dem geistlichen Tode nicht nur der physische Tod, der auch da eintritt, wo eine Errettung aus dem geistlichen Tode stattgefunden hat, sondern er setzt sich um in den ewigen Tod.

Die Schrift sieht den Menschen an als eine Einheit von Leib (Seele) und Geist; diese Einheit ist im Leben, sofern sie in Gemeinschaft mit Gott, dem Lebensquell, steht, sie ist im Tode, wenn sie aus dieser Gemeinschaft heraustritt. Nachdem der Mensch durch die Sünde aus dieser Gemeinschaft herausgetreten war, verfiel er (nach Leib und Geist) dem Todeslos, eben weil er nicht mehr mit Gott war. Aber die Art des Todes, wie er sich an dem Leibe und dem Geiste äußert, ist verschieden, und diese Verschiedenheit wird bestimmt durch die ursprüngliche Art der beiden Teile, aus denen der vorl. Gott als ein leib-geistliches Wesen: geschaffene Mensch besteht. Der Leib ist *min haadamah* und wird deshalb im Tode wieder zur Erde, zum Staube; der Geist aber, der von Gott ist, kann nicht in der Art des irdigen Leibes sterben, er lebt weiter in alle Ewigkeit, aber nicht mehr in der Gemeinschaft mit Gott, sondern getrennt von Gott d. h. er befindet sich im ewigen, zweiten oder anderen Tode Matth. 10, 28; Joh. 11, 26 (*κτανισκειν εἰς τὸν αἰῶνα*); Offb. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8. An diesem zweiten Tode werden nach der Auferstehung aller Toten auch die Leiber der ewig von Gott Getrennten d. h. der Verdammten partizipieren Joh. 5, 28 f.; Matth. 10, 28. (Man vgl. die Artt. Auferstehung, Zwischenzustand, Verdammnis, Wiederbringung aller Dinge.) Danach ist der Begriff *θανάτος* Röm. 5, 12; 6, 16. 21 zu fassen; hier kann nichts anderes gemeint sein, als der physische Tod, der aber, wenn er nicht durch die Auferweckung zum ewigen Leben wieder aufgehoben wird, unmittelbar zum ewigen Tode wird und so den Gegenjag zum ewigen seligen Leben bildet (Röm. 5, 10. 18—21; 6, 23). Leiblicher Tod und ewiger Tod stehen also in enger Beziehung zu einander; der eine geht in den anderen über, falls nicht eine höhere Macht dazwischen tritt. Diese höhere Macht ist Jesus Christus, der durch seinen Tod dem Tode die Macht genommen und durch seine Auferstehung Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht hat und dadurch das neue Lebensprinzip geworden ist. Wer an ihn glaubt, wird erlöst von dem Leibe dieses Todes (Röm. 7, 24), und wenn er auch leiblich gestorben sein wird, da auch der erlöste Mensch noch dem Fleisch (*σάρξ*) und damit der durch die Sünde gesezten Naturordnung unterworfen ist, so wird er doch leben, indem das wahre Leben, das er unmittelbar im Glauben empfangen hat, durch den leiblichen Tod gar

nicht berührt wird und daher ununterbrochen fort dauert Joh. 6, 50. 58; 8, 51; 11, 25 f.; 1 Kor. 15, 55—57.

Nach dem Gefagten wird es klar sein, daß, wenn wir begrifflich drei Arten des Todes unterscheiden, in ihnen sich doch nur ein Tod, ein zusammenhängender Todesprozeß darstellt. Deshalb bezeichnet ja auch die Schrift diese drei Akte oder Zustände gleichmäßig als Tod oder Sterben und gebraucht den Ausdruck „Tod“ häufig in einer Weite, die alle jene drei Formen des Todes zugleich begreift.

Die kirchliche Lehre folgt der biblischen Anschauung vom Tode, so in den Symbolen z. B. Apol. Conf. VI (Müller, S. 198, 64): *Deus mortem corporis propter peccatum homini inflixit; Form. Conc. II Pars Sol. Decl. de pecc. orig.*: (Müller, S. 577): *Poenae peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt: mors, aeterna damnatio etc.* cf. *ibid.* XI *de aeterna praedestinatione et electione Dei* (Müller, S. 721, 81). — Wie in der kirchlichen Dogmatik die Unterscheidung zwischen mors spiritualis, corporalis und aeterna durchaus schriftgemäß ist, so auch die Bestimmung hinsichtlich der Genesis des Todes: *tres sunt principales causae, propter quas homo mortis est obnoxius: diaboli seductus malitia, hominis delinquentis culpa, Dei vindicis ira* (Gerhard). Ebenso halten sich streng an die biblische Anschauung die Definitionen unserer Dogmatiker über das Wesen des Todes als *separatio animae a corpore, dissolutio animae et corporis* oder vollständiger: *mors est privatio per lapsum primorum parentum introducta, animae et corporis unionem solvens etc.* (König). Mit mehr oder weniger großen Modifikationen folgen dem die neueren positiven Dogmatiker. Unstreitig aber kommt der locus de morte in der Dogmatik, die Thanatologie in der Ethik viel zu kurz, was um so mehr zu bedauern ist, da die negative Theologie von der unbiblischen Auffassung des Todes aus auch Soteriologie und Soteriologie depraviert.

Litteratur: Kliefoth, Eschatologie §§ 7—9; Herzogs R. E. ³ XV. S. 696 ff. Cremer, Wörterbuch s. v. *θανάτος*. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung ¹ 1855. Zehler, Aht. Theologie. Benschlag, N. Theologie II ². Die systematischen Werke von Schleiermacher, Rothe, Ritichl, Philippi, Thomafius, Frank.

Tod, Brüderschaft vom guten Tod, im Jahre 1620 von dem Rechnungsrat Holzhauser in München mit Hilfe der Jesuiten zu dem Zwecke gestiftet, um den Leuten zu einem guten Tod zu verhelfen.

Tod, schwarzer, s. Schwarzer Tod.

Tode, Heinz. Jul., lutherischer Theolog und Lieberdichter, geboren 1733 zu Rollenspieler bei Pankurg, gestorben 1797 als Kreisverwalter, Kommissariat und Komprovis zu Schwerin, Herausgeber des „Neuen Mecklenb. Gesangbuchs für die Hofgemeinde in Schwerin und Ludwigslust“ 1794. Von seinen eigenen Liedern hat sich besonders das schöne, früher

fälschlich dem Freiherrn von Wessenberg zugeschrieben, noch heute gesungene Pfingstlied „Geist vom Vater und vom Sohne! Weihe dir mein Herz zum Throne“ erhalten. Vgl. Knapp*, Nr. 781.

Todesbrüder, f. Väter des Todes.

Todeschini = Pius III., f. d.

Todesstrafe bei den Hebräern, f. Strafrecht.

Todesstag Christi, f. Bd. V S. 164 a.

Todi, Jacopone da, f. Jacopone.

Todsünden — peccata mortalia — (f. auch: „Läßliche Sünden“, „Mutwillige Sünde“).

1. Eigentlich sind alle Sünden, da sie den Zorn Gottes über den Sündigen herausfordern und ihm so das Verderben bringen, Todsünden. In diesem Sinne hat unsere Kirche sämtliche Sünden der Unwiedergeborenen Todsünden genannt. Bei den Wiedergeborenen handelt es sich zur Bestimmung einer Sünde als Todsünde nicht um die äußere Form der Sünde, sondern um die Stellung des Sündigen zu Gott. Die Sünde kann ihrer äußeren Gestalt nach sehr gering sein, während doch das Herz sich dabei weit von Gott entfernt, oder seinem Willen sich bewußt widersetzt, so daß der Glaube nicht mehr mit ihr bestehen kann. In renatis pecc. mortale est vel error in fundamento vel actio interior, pugnant cum lege Dei, et quidem contra conscientiam designata, excutiens gratiam Dei, fidem et spiritum sanctum (Melancthon b. Hutterus, comp. p. 162 quaest. 22). In der römischen Kirche hat sich die Lehre von den Todsünden unter dem Einflusse der Beichtpraxis (f. Ohrenbeichte) entwickelt und in die Wertung der Sünden ein äußerliches Moment hineingetragen. So ist zur Bestimmung einer Sünde als Todsünde neben der advertentia plena ad malitiam gravem actus und dem consensus plenus voluntatis in praeviationem stets erforderlich materia gravis vel in objecto, vel in circumstantiis (Gury, comp. theol. moralis I, tractatus de pecc. propositio III, 150 quaest. 2 resp. 1), und eine parvitas materiae kann ein an sich mortale Seiendes zum veniale machen (ebendasselbst 153 quaest. 5 resp. 1). Auf derselben Linie rein äußerlicher Beurteilung bewegt sich der catechism. Rom. pars II. cap. 5 quaest. XLVII: „Furtum in peccatis numerandum est; verum si quis aureum nummum furetur, levius omnino peccat, quam is, qui centum . . praesertim vero, qui sacram pecuniam abstulit.“ — Dabei wird zugegeben, daß es zuweilen schwer ist, zu entscheiden, ob eine Sünde zu den mort. oder ven. zu rechnen sei (Gury a. a. O. 152.). Daß ist verhängnisvoll für die römische Beichtpraxis, da die pecc. mort. nur durch das Sacrament der Beichte getilgt werden können, während die pecc. ven. schon durch allerhand Bußübungen (multisque aliis remediis) gesühnt werden und nur das Fegefeuer nach sich ziehen (Can. et decr. Concilii Trident. sessio XIV cap. 5 de confessione). So müssen alle pecc. mortalia gebichtet werden, und es ist rätlich,

auch die venialia mit aufzuzählen (Catechism. Rom. pars II. cap. V, quaestio XLVI, f. „Läßliche Sünden“). — 2. Unter dem Namen der „sieben Todsünden“ sind zu verstehen die peccata capitalia („Haupt- oder Wurzel-sünden“). „ . . Sic vocantur, quia sunt veluti capita seu fontes aliorum peccatorum“ (Gury a. a. O. I. p. 153). Die jetzt feststehende Siebenzahl (superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia — dafür oder auch daneben zuweilen: tristitia —, zusammengefaßt unter der vox memorialis: „saligia“) hat sich erst allmählich herausgebildet. Die älteste Kirche ging mit der Bestimmung dieser Sünden aus vom Apostel Petrus (Apg. 15, 20), indem man bald das Verbot des Genusses von Götzopfer durch das des Abfalls zum Götzendienste, jenes des Blutgenusses durch das des Mordes ersetzte. Dabei wird freilich die Dreizahl nicht innegehalten, wie Tertullian an zwei Stellen (adv. Marcionem IV. 9; de pudicitia 19) die sieben delicta capitalia oder exitiosa den Sünden des täglichen Wandels entgegenstellt: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium. Allein sämtliche genannten lassen sich doch nach jener Umdeutung auf Apg. 15, 20 zurückführen. Einen zweiten Weg schlägt Augustin ein. Indem er von 1 Joh. 2, 10 ausgeht, zählt er tria genera vitiorum: voluntas carnis (concupiscentia), superbia und curiositas (f. v. Bezoldwitz, System der Katechetik II, 1 S. 214 ff.). Von da aus, die superbia als Wurzel der übrigen betrachtend, entwickelte man die Siebenzahl, in welcher allerdings zunächst nicht dieselben Sünden wie heute, aber doch Synonyma aufgezählt werden, und welche trotz der Ansetzung in der Zählung wie in den Begriffen seit Petrus Lombardus feststeht. Zur Literatur vergl. besonders v. Bezoldwitz, System I S. 484—492. II, 1 S. 191—223; Gury a. a. O. I, tractatus de peccatis; Röckler, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden (Bibl. und kirchenhistor. Stud., Heft 3), München 1894. S. auch die Artt. „Sünde“ und „Sünde wider den heiligen Geist“.

Todt, Rudolf, evangelischer Theolog, einer der Führer der christlich-sozialen Bewegung im Sinne und Geiste Sieders, geb. 19. Februar 1839 in Mödlich (Westpreign) gestorben 1887 als Superintendent in Brandenburg, früher Pfarrer in Barentshin. Besonders griff er litterarisch in die Bewegung ein. Hierher gehören von ihm: Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft 1877; Der innere Zusammenhang und die notwendige Verbindung zwischen dem Studium der Theologie und dem Studium der Sozialwissenschaften 1877; Die Ursachen der Unfruchtbarkeit und ihre Abhilfe 1883. Vgl. Bd. VI S. 331 a.

Toggenburg, Name eines Landesteiles im Kanton St. Gallen, der von rund 56 000 Einwohnern, 60 Proz. evangelischen, 40 Proz. katholischen Bekenntnisses, bewohnt und in die vier Teile: Alt-, Neu-, Ober- und Untertoggenburg eingeteilt ist.

Im Mittelalter war Toggenburg eine Grafschaft, deren Herrscher weithin angehört und sehr begütert waren. Im Jahre 1436 erlosch aber das Geschlecht der Grafen von Toggenburg, und die Freiherren von Haron, an die die Grafschaft fiel, verkauften diese im Jahre 1469 an das Stift zu St. Gallen. Die Reformation fand besonders in Obertoggenburg durch Zwingerli, der ein Sohn dieses Kreises war, gegünsteten Eingang, wenn auch die Abtei zu St. Gallen nichts unversucht ließ, ihre Herrschaft zu behaupten, was ihr auch auf die Dauer gelang, aber im Laufe der Jahre sie auch dazu verführte, die Evangelischen zu bedrücken und sich über alte Rechte und Gesetze hinwegzusetzen. Die Folge davon war, daß die Evangelischen in Toggenburg 1712 die Hilfe von Zürich und Bern anriefen; den Bernern gelang es, die mit dem Stifte verbündeten katholischen Kantone Luzern, Zug und Waldstätten am 25. Juli 1712 bei Willmergen zu schlagen, und so wurde der Streit durch diesen Toggenburger- oder Zwölferkrieg zu gunsten der Evangelischen entschieden. Ganz hörte die Stiftsherrschaft erst 1798 mit der Proklamierung der Helvetischen Republik auf. Durch die Vermittlungsakte vom Februar 1803 kam Toggenburg zum Kanton St. Gallen und bildet in ihm heute noch einen Kirchenbezirk neben St. Gallen und Rheintal-Verdenberg.

S. Das Toggenburg, vom Toggenburger Verkehrsverein 1895 herausgegeben; sowie den Artikel Schweiz.

Togoland an der Sklaventküste von Westafrika, so nach einem ganz unbedeutenden Stamm und Ort an der Küste genannt, als dieser Teil des Eghelandes am 5. Juli 1884 deutsches Schutzgebiet geworden war, während der andere, allerdings viel kleinere, England gehört. Es umfaßt 60 000 qkm und wird von über 1 150 000 Ewbes bewohnt. Über die 1847 begonnene opferreiche Wirksamkeit der Norddeutschen Missionsgesellschaft s. d. Sie hat gegenwärtig 3 Haupt- und 21 Außenstationen, von denen 9 mit der Hauptstation Keta im englischen, dagegen die Hauptstationen So und Umedschobhe mit 12 Außenorten im deutschen Egheland liegen; hier wirken 8 Missionare und 3 Lehrerinnen, dort 4 Missionare und 4 Diakonissen. Die Außenstationen werden nur von eingeborenen Gehilfen bedient. Neben den Stationsinsuln gibt es eine Mittelschule und ein Seminar, neuerdings werden Egehürlinge auch in Deutschland von einem früheren Missionar, Pfarrer Binder in Westheim (Württemberg), ausgebildet. Die Zahl der Schüler betrug 1895 393 im englischen und 334 im deutschen Gebiet, während die Christengemeinde Ende 1895 1623 Seelen zählte (933 im englischen und 690 im deutschen Gebiet), wozu noch 176 Katechumenen kamen.

Während die Norddeutsche Mission lange Zeit die einzige christliche Mission im Egheland war, kostete die deutsche Kolonialbewegung auch die Katholiken herbei, und jetzt ist in Togo eine apostolische Präfektur mit 5 Haupt- und

5 Nebenstationen, 12 Knaben- und 2 Mädchenschulen, 7 Priestern, 8 Laienbrüdern, 18 schwarzen Katecheten und 2 Katechetinnen. Auch Wesleyaner haben sich in Lome niedergelassen.

Tohuwabohu, die sprichwörtlich gewordene Bezeichnung des hebräischen Textes für den Zustand der Erde unmittelbar nach ihrer Erschaffung, 1 Mos. 1, 2. Tohu bedeutet Wüstenheit und kommt häufig vor; Bohu ist des Gleichfalls wegen gebildet und kommt nur in Verbindung mit jenem noch Jes. 34, 11 u. Jer. 4, 23 vor. Es bedeutet Leere.

Tote, Heinrich, Domherr zu Magdeburg und eifriger Zeuge gegen das angebliche Wunder von Wilsnad (s. d.), war um 1390 in Bremen geboren, studierte in Erfurt und wurde dort 1411 magister artium. Er schrieb einen Traktat de anima, ebenso über die Sophistik und einen Commentarius yconomorum Aristotelis. Seit 1418 Doktor und Professor der Theologie in Erfurt, folgte er im Jahre darauf einem Rufe an die neugegründete Universität Rostock, wo er 1424 das Rektorat verwaltete. Etwa 1426 aber wurde er zum Erzbischof Günther als Magister der Theologie und Rektor an die Metropolitankirche in Magdeburg berufen und war als solcher auch Domprediger und Domherr. Hier ließ er sich besonders die Studien des Klerus angelegen sein und war auf eine tiefer greifende Reform bedacht, der auch seine Summa super titulos decretalium und sein Apparatus super Summam dienen sollten. Auch haben wir von ihm ein Tagebuch oder besser ein alphabetisch geordnetes Citaten- und Notizbuch, das unter sehr verschiedenen Titeln bekannt wurde, und eine große Menge von Citaten, am häufigsten aus Augustin und anderen Kirchenvätern, über alle möglichen Fragen namentlich des sittlichen Lebens enthielt. Was ihm, der ein großer Bücherfreund war, zur Erklärung wichtiger sittlicher Begriffe dienlich schien, zeichnete er hier auf. Unter allen Büchern aber stand ihm die heilige Schrift am höchsten, und so innig war er mit ihr verwachsen, daß er sie zur praktischen Verwendung stets zur Hand hatte und namentlich die Praxis der Kirche an ihr prüfte. So kam er zu einer freieren Stellung gegenüber den in der Schrift nicht gebotenen Anordnungen der Kirche, erklärte sich hauptsächlich gegen den Mißbrauch des Ablasses, und wenn er auch an dem Papsttum nicht rüttelte und die geistliche Gewalt höher stellte als die irdische, so war er doch für die Schäden und Laster der Kurie nicht blind und bekannte sich zu dem Satz, daß das Konzil über dem Papst stehe und ihn absetzen könne, während es selbst unfehlbar sei. Auch der Kaiser habe sein Schwert nicht vom Papst. Die kirchliche Reform sollte vor allem von unten beginnen, d. h. bei den Bettelorden, die einst zur Erneuerung des Volkslebens berufen, nun selbst am meisten der Reform bedürften. Tote veranlaßte auch seinen Erzbischof 1429 zu einer dahin gehenden Anordnung an die Bettelmönche, doch zunächst ohne jeden Erfolg. 1431 ging er als Legat desselben nach Basel, wo er sofort in die

Kommission gewählt wurde, die mit Friedensvorschlägen zu den Böhmen abgeandt wurde. Die durch sein friedliches Entgegenkommen, das ihm auch die Gunst Friedrichs I. von Brandenburg und die Ernennung zum Hofprediger und Domherrn daselbst eintrug, erzielten Abmachungen von Eger wurden vom Konzil genehmigt. Auch weiterhin war er an den Verhandlungen mit den Hussiten beteiligt und verließ erst nach Abschluß der Prager Kompattaten Ende 1434 Basel, wo er auch die Angelegenheit des Wilsnader Wunders zur Sprache gebracht hatte, aber wohl ohne Erfolg. Wahrscheinlich ging er von da nach Bremen, wo er inzwischen zum Lektor und Domherrn berufen worden war. Doch war dort seines Bleibens nicht lange. 1441 ist er wieder in Magdeburg mit Reformarbeiten beschäftigt, vor allem mit einem lebhaften Kampfe gegen den Aberglauben und die zahlreichen Wunderfälschungen jener Tage. Schon 1429 hatte er in Wartenburg bei Wittenberg ein angebliches Hostienwunder als großen Betrug entlarvt, und da ihm seit 1412 fest stand, daß auch das Wilsnader Wunder erlogen war (sein Urheber, der Priester Johannes Cabburz, hatte selbst vor seinem 1412 erfolgten Tode die Fälschungen eingestanden), so begann er jetzt energisch diesem Unfug entgegenzutreten, und ließ sich auch durch die warme Unterstützung nicht abhalten, die dieser einträgliche Handel durch den Kurfürsten Friedrich II. und den Bischof Konrad Lintorff von Havelberg fand. Er konstatierte an Ort und Stelle, daß auf den 3 Hostien rote Flecke überhaupt nicht sichtbar waren, und ließ sich auch durch die Verdächtigungen nicht entmutigen, die der von seinen Gegnern aufgestellte Franziskaner Matthias Döring (seit 1443 zum Haupt der deutschen Franziskaner-Konventualen ernannt, welches Amt er 1461 niederlegte, gestorben 1469 zu Kyritz) gegen ihn aussprach. Gewann er doch einen Bundesgenossen in dem neuen Erzbischof, seinem früheren Schüler Friedrich Graf von Weichlingen, der, zu thatkräftigen Reformen entschlossen, sie mit der Abstellung des Wilsnader Mißbrauchs beginnen wollte. Als man von Wilsnad aus die Erlaubnis des Papstes erhalten hatte, zur Vermeidung von Mißverständnissen und Vorwürfen auf die verwandelten Hostien nach Bedürfnis frische, neu konsekrirte zu legen, verdoppelten der Erzbischof und Töke ihren Eifer, erreichten 1446 ein günstiges Gutachten der Erfurter Fakultät, pflegten direkte Verhandlungen mit den hohen Gönnern von Wilsnad, und als dies alles so wenig wie eine Beschwerde an den Papst zum Ziel führte, berief der Erzbischof 1451 ein Provinzialkonzil, an dem der Kardinallegat Nikolaus von Cusa teilnahm und von Töke von der Wichtigkeit des Wunderblutes so überzeugt wurde, daß er den weiteren Kultus mit demselben strengstens unterlagte. Allein Nikolaus V. entschied auf eine nochmalige Appellation wesentlich zu gunsten des Wunders und gebot beiden Theilen Frieden. Seitdem hören wir nichts mehr über ein Vorgehen Tökes gegen Wilsnad. Er scheint des Kampfes müde in traurigem Pessi-

mus sich vom öffentlichen Schauplatz zurückgezogen zu haben und ist wahrscheinlich bald, nach 1455, gestorben.

Litt.: Magdeburger Geschichtsblätter 1883; Märktische Forschungen, Band 16 S. 181 f.

Totolan-Inseln, eine Inselgruppe nördlich von Samoa, auch wohl Uniongruppe genannt, aus den Inseln Dofenga (ganz protestantisch), Fataafo (von den Europäern Bowdich Island genannt und vorwiegend von Protestanten bewohnt), Datafu (ganz protestantisch) und Nukunono (ganz katholisch) bestehend. Das Christentum wurde dieser Inselgruppe seit 1858 durch Vermittelung von Samoa (s. d.). Ziemlich gleichzeitig setzte die evangelische (Londoner Mission) und katholische Mission hier ein, die erstere jedoch mit größerem Erfolg. Eine schwere Unterbrechung erlitt das Missionswerk 1863 durch das Treiben peruanischer Sklavenjäger (von der Gilbertinsel Peru), die etwa ein Drittel der ganzen Bevölkerung wegschleppten. Doch konnten in neuerer Zeit schon Eingeborene ordiniert werden, und trotz großer Armut bringen die Gemeinden nicht nur den Unterhalt für ihre Prediger, sondern auch kleine Beiträge für die Mission auf. Von den nicht sehr zahlreichen Einwohnern 514, die samoanischen Dialekt sprechen und wegen Mangels an Wein und Brot das hl. Abendmahl mit Kokosnuß und Wasser feiern, gehören 329 der evangelischen und 185 der katholischen Mission an.

Toland, s. Deismus, Bd. II S. 131 a.

Toledo, eine alte, am Tajo gelegene Stadt Spaniens, bereits in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt Bischofsitz, war seit ca. 532 Residenz der Könige des Westgotenreiches, wodurch die Bedeutung der Stadt auch in kirchlicher Beziehung, welche bereits in römischer Zeit inolge vieler daselbst abgehaltenen Synoden nicht gering gewesen war, noch wesentlich zunahm. 589 tagte daselbst jene berühmte Generalsynode, auf welcher der zum Katholizismus übergetretene König Reccared (s. d.) das Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit ablegte und den Arianismus verfluchte. Besonders wichtig war diese Synode für die Folgezeit dadurch, daß auf ihr zuerst das Filioque offiziell in das nicäno-constantinopolitanische Symbol aufgenommen wurde. Bis zum Jahre 701 (10 Jahre vor der Auflösung des Westgotenreiches) wurden in Toledo noch 17 mehr oder minder bedeutende Synoden abgehalten, auf denen neben kirchlichen auch weltliche Angelegenheiten verhandelt wurden, ja letztere standen sogar meistens im Vordergrund des Interesses. Nicht nur die Bischöfe, sondern auch die weltlichen Großen wohnten diesen Synoden bei, so daß dieselben oft mehr den Charakter der Reichstage als den kirchlicher Synoden trugen.

Toledo, Franz von, s. Toletus.

Toleranz, dem Wortlaut nach aus der lateinischen Gelehrtensprache des 17. Jahrhunderts stammend und um 1700 in das Deutsche übergegangen, bezeichnet einen kirchenrechtlichen oder allgemeinen ethischen Begriff. Ersterer ist der ursprüngliche und bedeutet die Möglichkeit der

Staatsgewalt, dem einzelnen die Freiheit einer besondern, von der allgemeinen abweichenden religiösen Überzeugung und den Genossen dieser Überzeugung die Freiheit der Gemeinschaftsbildung und des gemeinsamen Gottesdienstes im Widerspruch gegen das bisher gültige Staatskirchenrecht zuzulassen. Solche staatliche Toleranz ist also zuerst immer nur eine Ausnahme gewesen. Eine christliche Kirche, welche die ihr eigene Auffassung der kirchlichen Wahrheit als die allein richtige anerkennt, kann weder in dogmatischer noch ethischer Hinsicht tolerant sein, sie müßte denn ihr eigenes Wesen aufheben. Leider beging aber die katholische Kirche den Fehler, Andersgläubige nicht nur aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, wozu sie berechtigt war, sondern auch durch den Staat bestrafen zu lassen. Es ist merkwürdig, daß gerade der zu seiner Zeit als kirchlich liberal geltende deutsche Kaiser Friedrich II. in seinen Konstitutionen die Verbrennung der Keger angeordnet hat in den Worten: „*Haeretici vivi in conspectu hominum comburantur flammis incendio, ut animarum incendia patiantur et infernum in hac vita adhuc subeant.*“ Selbst auf Luther und seine Anhänger sollte nach dem Wormser Edikt diese Friedericianische Konstitution angewandt werden. Aber ein Teil der deutschen Landesoberkeiten verweigerte es. Sie erhielten durch den Speierschen Reichstagschluß von 1526 das Recht, das Wormser Edikt bis zu einem allgemeinen Konzile einstweilen unausgeführt zu lassen, also erstes deutsches Toleranzgesetz. Auf dem Reichstage zu Augsburg von 1555 wurde beschloffen, diejenigen Reichsstände, die das alte Kegerrecht nicht aufrecht erhalten wollten, fortan nicht mehr dazu zu zwingen, was im westfälischen Frieden vom 24. October 1648 reichsgesetzlich bestätigt wurde. Die Übung der Toleranz war der Landesgesetzgebung überlassen. Selbst die evangelischen Reichsstände waren im heutigen Sinne noch nicht tolerant, denn da nach Luthers Auffassung der Staat auch die custodia prioris tabulae, zu welcher der reine Gottesdienst gehörte, betrug, so wurde schon durch die türckische Völkerverordnung von 1527 allen, die sich der reinen Lehre nicht anschließen wollten, Landesverweisung angedroht; die evangelischen Stände erreichten im Augsburger Religionsfrieden, daß über ihre Glaubensgenossen in katholischen Ländern höchstens diese Strafe verhängt werden durfte (*beneficium emigrationis*). Der westfälische Friede, der zuerst offiziell das Wort „Toleranz“ gebraucht, ging noch weiter, er schreibt vor, daß Katholiken in protestantischen und Lutheraner und Reformierte in katholischen Ländern, wenn sie ruhig lebten, zum mindesten toleriert würden und sogar Hausgottesdienste feiern dürften (*religio tolerata im Regem. zu recepta*). Ein weiterer Fortschritt geschah in Preußen nach dem Uebertret des Sturmriens von Brandenburg zur reformierten Kirche (1614), indem beide evangelischen Konfessionen als *receptae* in Brandenburg anerkannt wurden. Überhaupt

wurde Preußen immermehr zum Vorbilde der Toleranz, namentlich unter dem Einflusse des Kollegialsystems und der philosophischen Gedanken Friedrich des Großen. Weitere Förderung fand die Idee der Toleranz in Frankreich und in den von ihm beherrschten deutschen Ländern seit der französischen Revolution vom Jahre 1789; die deutschen Bundesakte vom 8. Juni 1815 ordneten sogar an, daß die Verschiedenheit der Religion keinen Unterschied im Genuße der bürgerlichen und politischen Rechte begründen könne, und die besonders nach 1848 aufblühenden konstitutionellen Staatssysteme haben diesen Zustand noch erweitert und befestigt. Man unterscheidet jetzt die in einem Staate zugelassenen Religionsübungen in *religionis exercitia privata* (wenn d. Religionsgesellschaft nicht als wesentlich privilegiierter Verein erscheint, z. B. Sekten) und *publica* (wenn diese als wesentlich privilegiert und mit Korporationsrechten versehen erscheint, z. B. Landeskirche). Die römisch-katholische Kirche verwirft heute noch prinzipiell diese staatlischerseits geübte Toleranz und verurteilt bloß diejenigen Staatsoberkeiten nicht, die sie aus wichtigen Gründen üben müssen. Welche Intoleranz auch in der griechischen Kirche, gegenüber den Andersgläubigen herrscht, ist sattsam bekannt. S. im übrigen den Art. Religionsfreiheit.

Was die allgemeine ethische Bedeutung von Toleranz betrifft, so versteht man darunter die Milde und Nachsicht in der Beurteilung anderer, die eine andere religiöse oder politische Überzeugung haben. Der religiöse Liberalismus unserer Zeit macht dem positiv gläubigen Christen gern den Vorwurf der Intoleranz, weil er gegen Äußerungen, die das Heiligtum seines Glaubens leugnen oder gar schänden, durch Wort und That Zeugnis ablegt. Die Ungereimtheit dieses Vorwurfs ist oben nachgewiesen. In Wirklichkeit ist gerade der Liberalismus gewöhnlich am unduldsamsten, da er den Leuten andrer Überzeugung gerade das, was er für sich selbst als höchstes Gut fordert, das Recht eigener Überzeugung, verweigert. Die wahre Toleranz im Verkehr der Christen unter einander ist Matth. 17, 17; 1 Kor. 13, 7; Gal. 6, 1. 2; Eph. 4, 2 geschildert.

Toleranzakte, s. auch Art. „Anglikanische Kirche“, Bd. I, S. 142. Der englische Staat hatte seit Einführung der Reformation 150 Jahre hindurch das Ziel verfolgt, die anglikanische Kirche als eins mit dem Staate zu erklären und den nicht zu dieser gehörigen Unterthanen (Dissenters, Katholiken u. s. w.) jede Religionsfreiheit und alle bürgerlichen Ehren und Rechte zu nehmen. Aber seit der zweiten Revolution, die Wilhelm von Oranien auf den Thron erhob, beschritt der englische Staat die Bahn der Toleranz. Bald nach dem Regierungsantritte dieses Königs fiel die Anerkennung der Oberhoheit des Königs über die Kirche in einem neuen Huldigungsdekrete weg, es wurde darin nur noch die feierliche Erklärung gefordert, daß man dem Könige treuen Gehorsam leisten wolle und die päpstliche Lehre,

Fürsten, die vom Papste exkommuniziert seien, dürfen abgesetzt oder hingerichtet werden, abschwören, und ferner, daß kein fremder Fürst oder Prälat irgendwelche Jurisdiktion in Großbritannien ausüben dürfe. Für die Dissenters nun, die diesen Eid leisteten, wurden 1689 die Toleranzakte erlassen. Danach wurden sie von den bisherigen sie bedrohenden Strafgesetzen befreit. Nur sollten sie sich nicht bei verschlossenen Thüren ver sammeln und sollten ihre gottesdienstlichen Gebäude bei dem bishöflichen Gerichte oder dem Friedensrichter registrieren lassen. Zwar wurden sie von den unbesoldeten Gemeindegliedern nicht dispensiert, sie durften sich aber, wenn sie den für diese erforderlichen Eid nicht leisten wollten, durch andere vertreten lassen. Quäkern wurde statt des obigen Eides eine feierliche Erklärung des Gehorsams gegen die Krone auferlegt. Die Dissentergeistlichen mußten die 39 Artikel der Kirche Englands außer Art. 34—36 (Ceremonien, Gültigkeit des Homilienbuchs und Ordination) und außer der 1. Hälfte des 20. Art. (Kirche) unterzeichnen, die Baptisten waren auch von dem 27. Art. (Taufe) dispensiert. Durch diese Akte war wohl den orthodoxen Dissenters (Presbyterianern, Independenten, Baptisten und Quäkern), aber nicht den Sozinianern und Katholiken Duldung gewährt. Jedoch auch jene waren von dem anglikanischen Bekenntnisse noch nicht frei und hatten auch nicht das Recht, Staats- und wichtige Ortsämter zu bekleiden, Universitäten und öffentliche Schulen zu besuchen und eigene zu begründen. Sie nahmen nur eine Ausnahmestellung in der Staatskirche ein.

Toleranzedikte, s. d. Art. Christenverfolgungen (Bd. I, S. 735 b [Galerius 311; Mailand 313], Edictum (1, 3 und 4), Josephinismus und Toleranzakte).

Toletus, Franciscus, geboren 1532, mit 23 Jahren Doktor der Theologie und Lehrer der Philosophie in Salamanca, Lehrer des Maldonatus (s. d.), 1558 in den Jesuitenorden eingetreten, bald in Rom geheimer Lehrer der Philosophie (Aristoteles) und Theologie (Thomas Aquinas), wurde 1569 von Pius V. zum Hofprediger ernannt, welche Stellung er 24 Jahre lang bekleidete. Als Verteidiger der Sätze des Molina (s. d.), als Gehilfe bei den Vulgata-Revisionen unter Sixtus V. und Clemens VIII., als bedeutender Prediger, als Theolog (summa casuum conscientiae, viel Erregetisches), den ein Hofruhm empfahl, als päpstlicher Diplomat in Deutschland, Frankreich und Spanien, als erster Kardinal aus seinem Orden (1593), als Glied der poenitentiarum Romana und der congregatio inquisitionis hat er bis zu seinem Tode (1596) um seinen Orden und den päpstlichen Stuhl sich große Verdienste erworben.

Tollin, Heinr. Wilh. Nathanael, Dr. med. und Lic. theol., reformierter Theolog, geboren 1833 in Berlin, erst Lehrer am französischen Gymnasium daselbst, 1862 Prediger in Frankfurt a. L., 1876 an der französisch-reformierten Gemeinde in Magdeburg. T. hat einen Namen als unermüdlicher Servet-Forscher. Vgl.

in des hierüber das Urteil Niggenbachs RC.², Bd. XIV. S. 161. Seine sonstigen zahlreichen Schriften s. im Lexikon für Theol. und Kirchenwesen, 2. Aufl.

Tollmann, Gottfr., Dichter des noch in neueren Gelangbüchern erhaltenen trefflichen Ernteliedes „Die Erndt ist nun zu Ende“, gebürtig aus Lauban, um 1720 Pfarrer in Leuba (Oberlausitz).

Töllner, 1. Johann Gottlieb, geb. 1724, gest. 1774, Professor der Philosophie und Theologie in Frankfurt a. O. Er wuchs auf und empfing seine Ausbildung unter dem Einfluß des Pietismus einerseits, der philosophischen Bearbeitung der Theologie und Religion im Sinne Wolffs anderseits. Von persönlich frommer Gesinnung befeelt, bemaß er den Wahrheitswert der christlichen Lehrstücke nach ihrer unmittelbaren Beziehung zur christlichen Frömmigkeit und versuchte, sie durch Anwendung logischer Deduktionen zu demonstrieren und zu erläutern. Naturgemäß kam er so zu einer inhaltlichen Reduzierung und kritischen Auflösung der religiösen Wahrheit, welcher nicht nur einzelne Lehrstücke, wie das von dem thätigen Gehorsam Christi und von der besonderen Inspiration der Schrift und der Trinitätsgedanke zum Opfer fielen; auch der Versöhnungswert des Todes Jesu schrumpfte ihm zu einem bloßen Beweismittel der versöhnenden Liebe Gottes zusammen; selbst die Notwendigkeit einer besonderen positiven Offenbarung neben der natürlichen vermochte er nicht streng zu behaupten. So ist er neben Semler der bedeutendste unter den „neologischen“ Vertretern jener Übergangstheologie des 18. Jahrhunderts geworden, welche unbewußt die völlige Zerlegung der vom Pietismus bereits erschütterten kirchlichen Lehre durch den Rationalismus anbahnte. Von seiner auf viele theologische Disziplinen sich erstreckenden litterarischen Thätigkeit seien erwähnt seine Schriften: Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie (1759); Grundriß der dogmatischen Theologie (1760); Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt (1766); der thätige Gehorsam Jesu Christi (1768); Zusätze (1770); göttliche Eingebung der Schrift (1771—72). Die Authentie des nach seinem Tode herausgegebenen Systems der dogmatischen Theologie ist bestritten. — 2. Justinus, pietistischer Geistlicher, geboren 1666 in Gera, 1682 Pfarrer in Banisch bei Leipzig, 1697 wegen Verweigerung der Absolution an diejenigen Gemeindeglieder, welche an eingerissenen sehr groben Unsitzen, insbesondere den fast blasphemischen Tölichkeiten des sogen. Pfingstbieres beharrlich festhielten, nebenbei auch wegen Schiliasmus abgesetzt — eine Abiegung, die selbst Ritschl (Gesch. des Pietismus, Bd. 2) eine „unrechtmäßige“ nennen muß. Von Banisch wandte sich der treue und gewissenhafte Mann mit Weib und 7 Kindern nach Halle, wo er als Inspektor am Waisenhaus Anstellung fand und 1718 starb. Ausführliches über ihn und seine Amtierung gibt Hoffmann im Sächsl. Kirchen- und Schulbl. 1889 Nr. 18 ff.

Tollstadius, Erik, geboren 1693 in Stockholm, gestorben ebendasselbst 1759, evangelischer Pastor in Stockholm, war einer der hervorragenden Prediger und Geistlichen der schwedischen Kirche. Seine etwas breit angelegten, formlosen, aber von edler Frömmigkeit erfüllten, tiefen Predigten werden heute noch in vielen Kreisen gelesen, obwohl nicht gerade eine große Zahl (11) gedruckt auf uns gekommen ist. Ein Kritiker sagt von ihm, daß seine Zuhörer nichts vermißt hätten, denn er war „inspiriert“. Gegen den Vorwurf, den Anschauungen Dippels (s. d.) zuzuneigen, hat sich Tollstadius mit Mäßigkeit und Erfolg verteidigt.

Tolomei, I. Olivetaner.

Tolstoj, I. Dimitrij Alexandrowitsch, geb. 1823 im Gouvernement Kasan, besuchte das Gymnasium in Sarskoje-Selo, betrat 1843 die Beamtenkarriere und wurde 1847 von Nikolaus I. mit der Abfassung einer Geschichte der auswärtigen Konfessionen in Rußland betraut. Vom Ministerium des Innern trat er 1853 ins Marineministerium, 1861 in das Ministerium für Volksaufklärung über. 1864 verließ ihn die Universität Leipzig wegen seines Wertes über die röm.-kath. Kirche in Rußland den philos. Dokortitel. 1866 Oberprokureur des hl. Synods, besserte er das Los der russischen Volksgeistlichkeit. 1866 Minister der Volksaufklärung, führte er in den russischen Gymnasien einen exklusiven Klassizismus ein und verdoppelte die Anzahl der Lehranstalten. 1883 zum Minister des Innern ernannt, bekämpfte er entschieden die liberale Richtung und förderte die Anschauungen von der Notwendigkeit eines starken konsequenten Absolutismus, erhöhte damit das russische Nationalbewußtsein und ließ die daraus erwachene deutsch-feindliche Stimmung die Balten und die evangelische Kirche in den Ostseeprovinzen entsprechend fühlen. Er starb am 7. Mai 1889. Vgl. Beilage zur Münch. Allg. Zeitung, 1889 Nr. 179. — 2. Graf Leo Nikolajewitsch, der hervorragende russische Novellist der Gegenwart, bedeutender, wenn auch wenig glücklicher sozialer Reformpolitiker. Er ist bemerkenswert wegen seiner ungeheuer ausgesprochenen Überzeugung, daß die russische Kirche unfähig sei, die tiefere Sehnsucht des Menschenherzens zu befriedigen und daß die russische Gesellschaft, ja überhaupt die moderne Kultur durch und durch faul sei und man à la Rousseau zur Natur zurückkehren müsse. Geboren zu Jasnaja Poljana, einem Landgut bei Tula, am 9. September 28. August 1828, ward er erst von einem deutschen, dann einem französischen Hauslehrer erzogen, studierte in Kasan erst Orientalia, dann Jura, beobachtete und grübelte schon früh und gab schon mit 24 Jahren seinem Grübeln einen literarischen Ausdruck („Die Kindheit“), kämpfte eine Zeitlang als Artillerieoffizier im Kaukasus, beteiligte sich auch am türkischen Feldzug, reiste im Auslande, lebte dann standesgemäß in der Petersburger und Moskauer Gesellschaft, zog sich aber mit seiner Familie 1868 gesellschaftsmüde aus sein väterliches Gut zurück, wo er seitdem als russischer Bauer lebt.

In seiner geistigen Entwicklung muß man 3 Stufen unterscheiden: die erste schließen sein väterländischer Geschichtsroman „Krieg und Friede“ (1865–69), die Zeit Napoleons I. behebend, „ein riesiges Panorama, gemalt von der subtilen Hand eines Menzel“ (de Vogue), und sein moderner Gesellschaftsroman „Anna Karenin“ (1876) ab. Da hat er, das hohle nichtige Treiben des modernen russischen Gesellschaftslebens schildern, sich „die Unbefriedigtheit daran von der Seele geschrieben“ (Dalton). Die zweite Stufe bezeichnet seinen völligen Übergang zu Schopenhauer, der ihn zum indischen Buddhismus führte. Auf der dritten Stufe, zwar unbefriedigt auch vom modernen Pessimismus, aber doch noch teilweise in seinem Bann, vertieft er sich in das Studium des N. T., namentlich der Bergpredigt. Doch ohne den Herzpunkt des Evangeliums, das Erlösungswerk Christi und die Gnade Gottes in Christo zu finden, setzt er das Christentum, sich ein kirchlicher Reformator dünkend, in die Erfüllung einer Reihe von geistlichen Forderungen, die er zusammenfaßt in das Wort: „Widerstehe nicht dem Übel“ (Matth. 5, 39), befreit, ähnlich gewissen modernen Theologen, ein „Christentum Christi“ aus den Evangelien herauszuschälen. Die Schriften: „Kurze Auslegung des Evangeliums“, „Worin besteht mein Glaube?“, „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“, bezeichnet er selbst als seine bedeutendsten.

Es läßt sich nicht ein edles Wollen, eine tiefere Sehnsucht nach Wahrheit, eine glühende Liebe zu seinem Volk, namentlich den unteren Ständen, denen er helfen möchte und von denen seine in Hunderten von Traktaten verbreiteten und neuerdings seltenbildend wirkenden Schriften verschlungen werden, bei Tolstoj verkennen. Aber seine Gedankenwelt ist ein solch trauriges Gemisch von Wahrheit und Irrtum, Quietismus, passivem Nihilismus, Fatalismus, Pessimismus, Sozialismus, Hyperkritik bestehender menschlicher und göttlicher Ordnungen (z. B. negiert er die Ehe und die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in der „Kreuzersonate“, unter völligem Mißverständnis von Matth. 5, 28), Verzerrung biblischer Wahrheiten, heißender Ironie, daß man ihn als ein Produkt eben der modernen Gesellschaft ansehen muß, die er bekämpft, und die in ihrer religiösen und sittlichen Zerfahrenheit erklärlicherweise mit Tolstoj namentlich in Deutschland und Frankreich, einen Kultus treibt, ärger noch als in den 60er Jahren mit Turgenjew geschah. Nur hat er vor der modernen Geisteswelt voraus, sein naives besseres Wollen und sein ernstes reformatorisches Streben. Wie die Dugoborzen (s. d.), deren Gedanken mit denen Tolstoj's seit lange verwandt, aber erst in allerneuester Zeit von ihm beeinflusst sind, hofft auch er zuversichtlich auf eine Zeit, in welcher an Stelle des Rechtes Barmherzigkeit walte, und in welcher es einer bewaffneten Macht nicht mehr bedarf, weil einzig und allein die Liebe in der Welt herrschen wird. Eine 13 bändige deutsche Gesamtausgabe seiner Schriften, von

denen nur noch das naturalistisch = fatalistische Drama „Die Macht der Finsternis“ und seine volkspädagogische Zeitschrift „Sapnaja Poljana“ hervorgehoben seien, besorgte neuerdings Löwenfeld (Berlin 1891 ff.).

Tommasi, Joseph Maria, hervorragender Philologe und bedeutender Kenner der Kirchengeschichte, wurde am 14. September 1649 als Sohn des Herzogs von Palma auf Schloß Alicata in Sizilien geboren. Durch Erziehung und Neigung veranlaßt, wandte er sich dem klösterlichen Leben zu und trat 1666 bei den Theatinern in Palermo unter Verzicht auf seine Ständesvorrechte ein, sein Leben der Maria weihend. Papst Clemens XI. der als Cardinal schon ihm zugezogen war, ernannte Tommasi am 16. Mai 1712 zum Cardinal, sowie zum Vorgesetzten des Inquisitionsgerichtes und zum Mitgliede der congregatio rituum. Kurz darnach, am 1. Januar 1713 starb Tommasi, der in seinem Leben stets sehr wohlthätig gewesen war und sein Vermögen testamentarisch dem Kolleg der propaganda fidei vermacht hatte, zu Rom. Papst Pius VII. schlug ihn am 5. Juni 1803 zur Beatifikation vor. Sein Leben beschrieb Bernini: Vita del card. Tomm. Rome 1722 und 1803.

Tommaso di Guidi, s. Masaccio.

Tonga, 1. Name eines Küstenstriches in Südafrika, nördlich vom Zululand, zur britischen Interessensphäre gehörend, mit etwa 30 000 Einwohnern, die zu einem großen, den Zulukassern verwandten Volk gehören, dessen verschiedene Stämme unter dem Namen Tonga zusammengefaßt werden und das sich längs der Küste bis über den Sabiluß im Norden, nach Westen aber bis zu den Rontpansbergen (im Norden Transvaals) erstreckt. In der letzteren Gegend arbeiten seit 1875 unter dem Stamm der Maywamba Sendboten der Waadtländischen Freikirche (am 4. Oktober 1876 erste Taufe; seit 1886 eine Gehilfenkirche in Baldezia; später auch eine Station in Lourenzo Marques; im ganzen etwa 650 Getaufte, über 700 Katechumenen, 530 Schüler), während englische Missionare seit 1883 an der Küste wirkten, nachdem es ihnen nicht gelungen war, sich in das Reich des Unzila und seines Nachfolgers Gungunhane (Gazareich) Eingang zu verschaffen. — 2. Name eines Indianerstammes von 273 Seelen im äußersten Süden Alaskas nahe der britischen Grenze. — 3. Name eines Archipels von 32 größeren und 150 kleineren Inseln in Polynesien mit ca. 20 000 Einwohnern (s. Australien Bd. I S. 255 b). Hier ist nur noch nachzutragen, daß nach dem Tode des trefflichen Königs Georg am 19. Januar 1893 sein Enkel Georg Lubou II. vom Missionar Watkins feierlich zum König von Tonga gekrönt wurde und daß die gesamte eingeborene Bevölkerung nunmehr christianisiert ist. Leider ist die durch die Gründung einer Freikirche neben der Wesleyanischen entstandene Spaltung der Evangelischen noch nicht beseitigt.

Tongoa, eine Insel der Neuhébriden (s. d.)

mit etwa 1000 Einwohnern, die jetzt sämtlich Christen sind.

Tonne heißt Lukas 16, 6 das jüdische Maß, s. Bd. IV S. 491 b.

Tonnengewölbe, Name für ein beim romanischen Baustile vorkommendes Gewölbe, das die Form eines liegenden Zylinders hat. Je nachdem der Querschnitt des Zylinders ein Halbkreis, Spitzbogen oder nur ein Kreissegment ist, hat das Tonnengewölbe an den kurzen Wänden einen halbkreisförmigen, spitzen oder flacheren Schildebogen. Ist das Tonnengewölbe lang, so pflegt es mehrmals durch einen Gurtbogen verstärkt zu sein und heißt dann Gurtgewölbe; ein Tonnengewölbe mit Öhren oder Rappen heißt Öhren- bzw. Rappengewölbe. Wenn sich sein Durchmesser allmählich verjüngt, nennt man es Kegelform oder liegendes Trichtergewölbe, in einem Kreis herumgeführt: Ringengewölbe.

Tonsur ist das äußere Zeichen an der Spitze, welches den katholischen Klerus und die zu klerikalen Funktionen berechtigten Ordensglieder von dem Laien unterscheidet und ihnen die der Geistlichkeit reservierten Rechte und Privilegien gewährt. Sie besteht in einer auf dem Scheitel befindlichen, in runder Form kahlschöngemachten Stelle und gilt als Symbol der Dornenkrone Jesu, der königlichen Würde des Priesterthums und der Verleugnung der irdischen Eitelkeit. Sie rührt keineswegs, wie die römische Ueberslieferung unter falscher Beziehung auf Apg. 21, 24. 26 und 1 Kor. 11, 4 besagt, aus der Apostelzeit her, denn noch bis zum 4. Jahrhundert war sie verboten. Zuerst bei den Büßenden und dann bei den Mönchen als Zeichen demüthiger Buße und der Dienstbarkeit gegenüber Gott gebräuchlich, ging diese Sitte, allerdings zunächst in verschiedener Form, vom 6. Jahrhundert ab allmählich auf die Kleriker über, vgl. Mosaitbild von San Apollinare in Classe bei Ravenna 567. Seit dem 8. Jahrhundert treten drei Arten der Tonsur auf:

1. die römische, auch Kranztonsur (corona oder tons. s. coronae Petri) genannt, bei der das Haar ursprünglich in der Mitte kahlschöngem wurde, ringsum aber ein Haarkranz stehen blieb; später wurde dies dahin ermäßigt, daß nur auf einen kleineren Theil des Scheitels das Haar abgeschoren wurde, die Glatze aber mindestens vier Finger breit sein sollte, auch sollte sie sich in ihrer Größe nach dem höheren oder niederen Grade des Klerikers richten; sie wurde zuerst in Italien und Spanien, dann auch von der gallischen und deutschen Kirche acceptiert und bedeutet die Theilnahme an der Oberherrschaft Christi.

2. Die schottische oder britische Tonsur (tons. S. Joh. oder auch Jacobi, von den römischen Gegnern aber tons. Sim. Magi genannt). Sie bestand in einem kahlschöngemachten Vorderhaupte und war bei den Trischothen seit dem 6. Jahrhundert gebräuchlich, wurde aber seit dem 7. Jahrhunderte von der röm. Tonsur verdrängt; sie bedeutet die Befreiung von geistlicher Blindheit.

3. Die griechische Tonsur, nach Apg. 21, 24. 26 tons. Pauli genannt, ursprünglich ein

völliges Abschneiden des ganzen Vorderhauptes, besteht jetzt in bloßem Kurzscheiden der Haare über den ganzen Kopf weg. Die Tonsur soll stets beibehalten, ja monatlich erneuert werden, wenn nicht gesundheitliche oder andere Rücksichten eine Ausnahme zulassen, und ihre Ertheilung, die übrigens nur den Empfang der Firmung, die nötigsten religiösen Kenntnisse und die Fertigkeit im Lesen und Schreiben voraussetzt und schon nach vollendetem 7. Lebensjahr erfolgen kann, ohne freilich dann sofort zur Übernahme eines geistlichen Amtes zu berechtigen, muß vor der Weiße zur klerikalen Funktion durch Bischöfe oder andere höhere Geistliche in der Kirche oder einem anderen schicklichen Orte geschehen und ist ein kirchlicher Akt, wobei der Empfänger der Tonsur in einem schwarzen Rock mit dem brennenden Lichte in der Hand vor dem Tonsor erscheint.

Toorenrenberger, Johann Justus von, geboren am 12. Februar 1822 in Utrecht, wirkte von 1864–69 als Direktor des Missionsvereins seiner Vaterstadt, bekleidete von 1869–80 ein Pfarramt in Rotterdam und leistete 1880 einem Rufe als Professor der Theologie nach Amsterdam Folge, wo er Kirchengeschichte, Symbolik und Dogmatik las. Von seinen Werken sind zu nennen: Beiträge zur Dogmatik der reformierten Kirche 1852; die symbolischen Bücher der niederländischen reformierten Kirche 1869; Christliche Glaubenslehre 1876; ferner gab er heraus: Eine Blattseite aus der Confessio Belgicae 1863 und die Monumenta Reform. Belgicae I. B. 1882. Außerdem sind von ihm Predigten erschienen.

Toparchien heißen die von den Römern geschaffenen Steuerbezirke Judäas, über die schwer Klarheit zu gewinnen ist, da Josephus 11 und Plinius 10 nennt, und zwar beide noch nicht einmal völlig übereinstimmende Namen.

Topas heißt in der revidierten Bibel der Edelstein, den Luther wechselnd Topas, Topasier und Topasius nennt. Dasselbe Wort in griechischer Form steht Offb. 21, 20 und von diesem, wie von dem im Alten Testament 2 Mos. 28, 17 und Hesek. 28, 13 erwähnten Edelstein, der nach Job 28, 19 aus Äthiopien kam, wissen wir nicht, ob damit der jetzt so genannte gold- oder grüne gelbe Edelstein gemeint ist. Die griechischen Geographen bezeichnen den von den ägyptischen Königen auf einer Insel des Roten Meeres häufig gefundenen Stein so, daß unser Topas gemeint sein könnte; doch könnte auch der jetzt Chrysolith s. Bd. II S. 292 genannte in Frage kommen, zumal die Römer Topas und Chrysolith öfter verwechselt haben.

Töppersader heißt Matth. 27, 7. 10 der Adler, der später Blutader (s. d.) genannt wurde. Der Nachweis, wie dieser Name entstanden ist und wie dadurch eine prophetische Weissagung erfüllt wurde, bietet außerordentliche Schwierigkeiten. Die revidierte Bibel hat richtig in Vers 7 „den Töppersader“ statt „einen L.“ eingestellt und verdeutlicht damit die im griechischen Text ausgesprochene klare Anschauung des Evangelisten, daß es sich um einen bekannten, be-

stimmten Ort handle. Dagegen hat sie die Lutherische Übersetzung von B. 9 u. 10, die den Grundtext nicht richtig wiedergibt, ungeändert stehen lassen. Da eine ganze Abhandlung, wie sie zum Versuch einer Erklärung der schwierigen Stelle nötig wäre, hier nicht geschrieben werden kann, so sollen nur die Ergebnisse verzeichnet werden, die bei solchem Versuche bis jetzt gewonnen wurden. Die bequeme Auskunft mancher Ausleger, mit Anführung des Propheten Jeremias, in dessen Buch die folgenden Worte nicht stehen, habe sich der Evangelist geirrt, und bei Sacharja 11, 12f., wo ähnliche Worte gelesen werden, handle es sich gar nicht um einen Töpper, sondern um den Tempelschatz, würde den evangelischen Bericht an dieser Stelle zu einer sinnlosen Erfindung stempeln. Aber der Evangelist rebet wirklich von dem Propheten Jeremias, daß eine seiner Weissagungen sich erfüllt habe. Nur hat er nicht Kap. 32, 6 ff. im Auge, wo von einem ganz anderen Verkauf die Rede ist, sondern Kap. 19, 1 ff. u. 10 ff. Die Weissagung von dem Untergang des Volkes und der Stadt, die Jeremias hier im Thale Hinnom, wo sich Thongruben befanden, veründet und symbolisch dargestellt hat, hat nach des Evangelisten Meinung ihre letzte Erfüllung damit gefunden, daß man den dort befindlichen Töpfersader (oder Thongrube) für Blutgeld erworben und damit den endgültigen Untergang von Volk und Stadt verschuldet hat. Die Zahlung der dreißig Silberlinge aber findet der Evangelist bei Sacharja geweissagt, dessen Worte er zunächst voraussetzt, ohne ihn zu nennen, da die Stelle vermutlich ohnehin in aller Munde war; aber er macht davon in feinsten Weise Gebrauch. Es kam ihm nur auf den Nachweis an, daß der Helfer Israels schon einmal von seinem Volke zu so niedrigem Preise eingeschätzt worden war.

Topik (ἡ τοπικὴ scil. τέχνη oder τὰ τοπικά), eine Hilfsdisziplin bezw. Unterabteilung der antik-klassischen Rhetorik, welche auch in der christlichen Homiletik vielfach Aufnahme und Anwendung gefunden hat, deren Begriff und Wert aber unter den Homiletikern streitig ist. Die Topik der Alten (Aristoteles, Cicero, Quintilian) ist diejenige Theorie, welche Anweisung und Anleitung gibt in betreff der Fundörter (τόποι, loci), aus welchen der Redner den Stoff seiner Rede zu schöpfen hat. Sie gehört also in die Lehre von der Stofffindung (inventio) und will dem Redner die Gesichtspunkte darbieten, unter welchen er zu zweckdienlicher Behandlung seinen Gegenstand zu betrachten hat. Ihre Weisungen lauten verschieden für jede der drei verschiedenen Gattungen antiker Beredsamkeit, die gerichtliche, die beratende, die epideiktische; gemeinsam aber für alle ist die Regel, die zu behandelnde Sache nach den verschiedenen Umständen (περιστασις) zu betrachten, welche in dem bekannten Vers quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando zusammengefaßt sind (die iog. loci ante rom.). Vgl. Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer im Handb. d. klass. Altert.-Wissensch. Bd. 11, S. 471 ff. So-

fern nun hiermit eine Zerlegung des Stoffes nach Kategorien gegeben ist, konnte und mußte die Topik zugleich dazu dienen, für die Einteilung der einzelnen Rede (dispositio) Anweisung zu geben, also neben der materiellen auch die formelle Seite der Rhetorik in ihren Bereich zu ziehen; und in dem Maße als der antiken Rhetorik in ihrer Entartung die Form der Rede vor dem Stoff in den Vordergrund trat, sank die Topik zu einer bloß formalen Disziplin herab. Als solche ist sie dann auch überwiegend da gefaßt worden, wo man sie als Hilfsdisziplin der Homiletik für die Predigt fruchtbar zu machen gesucht hat. Man sah ihre Aufgabe darin, dem Prediger für die Einteilung der Predigt Anleitung zu geben, so namentlich in der stark formalistisch gerichteten Homiletik des 17. Jahrh., welcher gegenüber die pietistische Reaktion die Topik überhaupt als unfruchtbar beiseite stellte. Es hat jedoch nicht an Versuchen gefehlt, diese Disziplin durch Zurückführung auf das Gebiet der Stofffindung wieder zu Ehren zu bringen. Vgl. Kästner, „Zur Ehrenrettung der Topik“ (in Tschirnners *Memorabilien* 1812) und „Topik als Erfindungswissenschaft“ (1816). Insbesondere hat in neuerer Zeit Steinmeyer in seiner geistvollen kleinen Schrift „Die Topik im Dienste der Predigt“ (1874) dieselbe als unentbehrlich zu erweisen sich bemüht, indem er ihr die Aufgabe zuweist, den Stoff für die Predigt sowohl im allgemeinen als im einzelnen zu bestimmen und damit zugleich der auf die Form gerichteten homiletischen Kunstlehre das rechte Fundament zu geben. Alles nun, was St. hier ausführt, insbesondere auch über die drei Gattungen der Predigt und die für jede derselben in Betracht zu ziehenden Kategorien, ist höchst beachtenswert und u. E. im wesentlichen nur zu acceptieren. Es ist ja auch selbstverständlich die Anleitung, sowohl woher der Predigtstoff zu nehmen als wie er zu disponieren sei, für den Prediger durchaus unentbehrlich. Aber dies alles gehört u. E. in die Homiletik selbst hinein, nämlich teils in die materielle, teils in die formelle Homiletik. Und es dürfte sich nicht empfehlen, diese Bestandteile der Homiletik unter der Bezeichnung „Topik“ als relativ selbständige Disziplin aus dem Ganzen herauszunehmen.

Topladh, 1. August, ein im Dienste der Gräfin Huntingdon (s. d.) stehender Prediger, welcher im Gegenlag zu Wesley den calvinistischen Methodismus vertrat. — 2. August Montague, Dichter des von starkem Glaubensgeist erfüllten Liebes „Zels der Geister, schenke mir Zuflucht in der Luft bei dir“, an welches sich Prinz Albert von England im Sterben hielt, nachdem er im Leben in der Regel in Bishoppes „Stunden der Andacht“ Erbauung gesucht (vgl. Knapp⁴, Nr. 2883); geboren 1741, in demselben Jahre, in welchem sein Vater, ein Major, vor Cartagena fiel, nachmals in Irland durch einen Laienprediger erweckt, 1762 zum Geistlichen der anglikanischen Kirche ordiniert, als welcher er viel mit den

Methodisten zu Felde lag, gestorben 1778 in London.

Torah, s. Thora.

Torelli, Gräfin, f. Angeliken.

Torgauer Artikel, f. Augsburgerische Konfession, Bd. I S. 241 a.

Torgauer (torgjiches) Buch, f. Konfordinformel, Bd. IV S. 60 b.

Torgauer Bündnis. Die nach Beendigung des Bauernkrieges sich allenthalben mächtig erhebende katholische Reaktion veranlaßte die beiden dem Evangelium immer treuer sich anschließenden Fürsten Philipp von Hessen und Kurfürst Johann von Sachsen zunächst am 8. November 1525 zu einer Vereinbarung auf dem Jagdschloß Friedewald am Sülzinger Wald des Inhalts, daß man von den gleichgesinnten Fürsten, Grafen und Städten soviel als möglich an sich ziehen und sich alsdann gemeinschaftlich gegen die Ausbrüche des kaiserlichen Ausschreibens eines Reichstages nach Augsburg erklären, die dem Worte Gottes nachteilig seien, und überhaupt in betreff des Evangeliums für Einen Mann stehen wolle. Indessen kam es in Augsburg noch zu keinem entscheidenden Schritt der katholischen Majorität und der Reichstag mußte wegen schlechten Besuchs auf das nächste Jahr nach Speier vertagt werden. Wohl aber rüsteten sich für diesen Zeitpunkt geistliche und weltliche Fürsten zu einem entscheidenden Schlag gegen die neue Lehre, und so kam der schon in Friedewald in Aussicht genommene Bund wirklich zu stande. Am 27. Februar 1526 schlossen Hessen und Sachsen in Gotha eine enge Verbrüderung, die am 4. Mai zu Torgau von seiten Sachsens förmlich ratifiziert, deshalb das Torgauer Bündnis genannt und am 12. Juni in Magdeburg durch den Beitritt der Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Heinrich von Mecklenburg, Fürst Wolfgang von Anhalt, Graf Albrecht von Mansfeld wie auch der Stadt Magdeburg selbst erweitert wurde. In Speier trat dann dies Bündnis, das lediglich defensiven Charakter trug, zum erstenmal in Wirksamkeit.

Torgauer Konferenz, f. Joh. Agricola.

Tortel Knutson, f. Thorfel Knutson.

Torquemada, 1. f. Zurcremata. — 2. Grobinquistor, f. Inquisition, Bd. III S. 455 a.

Tortur (Folter, Marter, peinliche Befragung, harte oder peinliche Frage) nennt man die Maßregeln, die früher zur Erzwingung eines Geständnisses durch Erregung von Leibesqualen angewandt wurden. Diese Maßregeln erklärten sich aus dem Wunsch, die Beweisführung besonders im Kriminalprozeß vereinfachen und das Zeugenverhör u. s. w. ersparen zu können.

Bei den Juden ist die Tortur, die der Thora völlig fremd ist, erst in späterer Zeit zur Erzwingung der Beobachtung religiöser und sonstiger Vorschriften in Anwendung gekommen.

Die Gerichtspraxis des römischen Reiches kannte die Tortur anfänglich nur gegen Sklaven, später unter den Kaisern auch gegen Freie bei Majestätsverbrechen.

Bei den alten Germanen kam die Tortur im allgemeinen nur gegen Unfreie zur Anwendung, so bei den Goten, Burgundern, Franken, Bayern, gegen Freie nur bei den Westgoten. Im 6. Jahrhundert war die Tortur wohl auch gelegentlich den fränkischen Königen und Grafen erlaubt. Zuweilen ersetzte bei den Franken die Prügelstrafe die Stelle der Tortur, die bei Juden, außer bei den königlichen Schutzjuden, in Anwendung gebracht wurde. Im 14. Jahrhundert ersetzte die Tortur die sogenannte „Ubersiebnung“. Die Carolina (CCC) Karls V. vom Jahre 1532 oder die peinliche Halsgerichtsordnung (PHGO) genannt, hatte die Tortur, hat aber gewisse Beschränkungen angeordnet. Den traurigen Ruhm, die Tortur aus schreckliche ausgebildet und angewendet zu haben, hat die Kirche der Inquisition, die Kirche Roms, die sie in Deutschland, Frankreich, Italien und besonders in Spanien eingeführt hat. Die Folterkammern, die jetzt noch gezeigt werden, liefern den furchtbaren Beleg dazu. Bereits Geiler von Kaisersberg ist gegen die Folter aufgetreten, wenn auch ohne Erfolg. Erst im 18. Jahrhundert ist es den Bemühungen eines Christian Thomafius (s. d.), Marchese Beccaria († 1783), Voltaire, Freiherrn von Sonnenfels († 1817; s. Werk: Über die Abschaffung der Tortur, Zürich 1775), Justus Möser (s. d.) u. a. m. gelungen, hier Wandel zu schaffen. Infolgedessen ist die Tortur abgeschafft worden in Preußen 1740, in Sachsen und Dänemark 1770, in Österreich 1776, in Frankreich 1789, in Rußland 1801, in Bayern und Württemberg 1809, in Hannover 1822, in Gotha 1828. Jetzt sind auch die letzten Reste einer Tortur verschwunden.

S. Brunner, Zeugnis und Inquis.-Beweis 2, 401. 403. 409. 413 ff. und Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte, insbesondere zur Geschichte des deutschen Strafrechts, Tübingen 1845.

Tosephita (= Nachtrag, Zusatz, Ergänzung) ist ein rabbinisches Sammelwerk aus 60 Traktaten und 452 Abschnitten, um 400 entstanden, das ähnlich wie die palästinische und babylonische Gemara (s. Talmud 7 und 8) auf Ergänzung der Mischna bedacht, speziell den von ihr differierenden Stoff halachischer und haggadischer Natur (s. Halaba, Haggada und Talmud 9) berücksichtigt und so sich als Berichtigung der Mischna ausgab. Ausgaben der Tosephita bezogen Zudermanbel 1880 und Friedländer 1889 ff.

Toskana, jetzt Provinz des geeinten Königreiches Italien, war bis 1860 ein selbständiges Großherzogtum, bestehend aus den Provinzen Arezzo, Grosseto, Florenz, Livorno, Lucca, Pisa und Siena, zu denen nach der Eingliederung in das Königreich Italien noch die Provinz Massa e Carrara gekommen ist. Die Einwohnerzahl beträgt nahezu 2½ Millionen.

Im Altertum Etrurien oder Tuscanien genannt, hatte Toskana eine gemischte Bevölkerung, wurde 280 v. Chr. von den Römern unterworfen und seine Geschichte ist mit der der römischen Republik und des Kaiserreiches verknüpft. Die Völkerwanderung brachte es erst unter die Herrschaft

Odoakers, dann der Ostgoten und von 568 an unter die der Longobarden, bis es 774 an Karl den Großen kam und von den Karolingern bis 951 als Bestandteil des Königreiches Italien durch Markgrafen verwaltet wurde. Unter den sächsischen und salischen Herrschern beschränkte sich das Abhängigkeitsverhältnis auf Subjugation und Heeresfolge; erst das Testament der kinderlosen Markgräfin von Tuscanien, Mathilde (s. d.), führte zum Streite zwischen Kaiserthum und Papstthum, der fast 200 Jahre währte, mit dem Kampfe der Ghibellinen und Welfen zusammenfiel und die republikanische Selbständigkeit der großen Städte, von denen vor allen Florenz (s. d.) einen großen Aufschwung nahm, ermöglichte. Die Herrschaft der Medici (s. d.), von denen Cosimo I. im Jahre 1569 durch Papst Pius V. (s. d. und Carnevali) zum Großherzog erhoben wurde, ist die Blüthezeit Toskanas gewesen, auf die vom Ende des 17. Jahrhunderts an eine Zeit des Verfalles und so großer Unbedeutendheit folgte, daß die fremden Mächte ohne Rücksicht auf Fürst und Bewohner über das Land verfügten und im Jahre 1737 Franz I. aus dem Hause Habsburg-Lothringen, den Gemahl der Maria Theresia, als Großherzog einsetzten, der die zerstückelten Finanzen des Landes zu ordnen suchte und Toskana zur österreichischen Sekundogenitur machte. Sein Sohn Leopold I. nochmals Kaiser Leopold II. (s. d. und Josephinismus) ist durch seine kirchlichen Reformen, die er unter der Mithilfe des Scipione de Ricci (s. d. und Pistoja) unternahm, bekannt. Leopolds I. Sohn, Ferdinand III., wurde, obwohl er, den 1793 die Engländer zum notgedrungenen Beitritt zur Koalition gegen die französische Republik veranlaßt hatten, bereits 1795 einen Neutralitätsvertrag mit letzterer schloß, gezwungen auf Toskana zu verzichten, das als Königreich Etrurien erst an den Bourbonen Ludwig von Parma, dann 1803 an dessen Wittve und 1807 an Frankreich kam. Der Wiener Kongreß jedoch sprach es dem bereits 1814 zurückgekehrten Ferdinand III. wieder zu. Sein Sohn und Nachfolger Leopold II. (1824–59) regierte im Anfang freisinnig, konnte aber die Volksbewegung von 1847 dadurch nicht aufhalten und sah sich im Januar 1848 genötigt, dem Lande eine Verfassung zu geben, in der u. a. die Glaubens- und Kultusfreiheit der Evangelischen garantiert, auch die Emanzipation der Juden proklamiert aber schlecht gehalten wurde. Toskanische Unterthanen, die am evangelischen Gottesdienste in der preussischen Gesandtschaftskapelle zu Florenz 1851 teilgenommen hatten, wurden mit Zwangsarbeit von einem halben Jahre bestraft; das ungezügelte Vorgehen gegen das evangelische Ehepaar Francesco und Rosa Madiai (s. d.) führte bekanntlich sogar zum diplomatischen Einschreiten von England. Die vorläufige Aufhebung der Konstitution im Jahre 1850, ihre definitive im Jahre 1852, das Konkordat mit Rom 1851, und schließlich 1859 die Ablehnung eines Bündnisses mit Sardinien brachten eine gewaltige Völkerverbitterung hervor, die zu Leopolds II. Sturze führte, den die Einlegung

eines liberalen Ministeriums, sowie der nachträgliche Verzicht auf den Thron zu gunsten Ferdinands IV. nicht aufhalten, bzw. rückgängig machen konnte. Die Volksabstimmung vom 12. März 1860 entschied mit überwältigender Mehrheit für den Anschluß an Italien, der im Jahre 1861 endgültig vollzogen wurde und noch besteht trotz des Protestes, den Ferdinand IV. am 26. März 1860 von Dresden aus erließ. Die entthronte großherzogliche Familie lebte von der Zeit an zumeist in Österreich.

Den weitaus größten Teil der Bevölkerung in Toskana bilden die Katholiken. Der Erzbischof von Lucca und der Bischof von Arezzo stehen unmittelbar unter der Oberaufsicht des päpstlichen Stuhles. Im übrigen sind zu erwähnen die Metropolitane zu Florenz (Suffraganate: Borgo S. Sepolcro, Colle, Fiesole, S. Miniato, Modigliana, Pistoja-Prato), zu Pisa (Suffraganate: Livorno, Peseia, Pontremoli, Volterra), und zu Siena (Suffraganate: Chiusi-Pienza, Grosseto, Massa Maritima, Sovana-Pitigliano), während Massa Carrara Suffraganat von Modena ist.

Die Waldenser haben Gemeinden, bez. Stationen in Florenz, Livorno, Lucca, Pisa, woselbst sich auch Elementarschulen von ihnen befinden. Nach Florenz ist auch ihre im Jahre 1855 in Torre Pellice gegründete „Theologische Schule“ (Ausbildungsanstalt für Geistliche) 1862 verlegt worden.

Von der „Freien italienischen Kirche“, die seit 1860 besteht (s. Italien), sind Gemeinden bezw. Elementarschulen in Florenz, Livorno und Pisa gegründet worden, von der „Freien christlichen Kirche“ eine Gemeinde in Florenz. Die amerikanischen (Episkopal-) Methodisten arbeiten in Arezzo und Florenz, die englischen Baptisten im Livorno.

An evangelischen Wohltätigkeitsanstalten sind zu nennen: das Waisenhaus und die Knabenrettungsanstalt in Florenz, Judenmission wird in Livorno betrieben. In Florenz besteht ein Jünglingsverein; ebenfalls findet sich die Tipografia Claudina, die Buchdruckerei und der Verlag der englisch-italienischen Traktatgesellschaft. Bibelverlagen haben Florenz und Livorno.

Schließlich seien noch die deutsch-evangelischen Gemeinden erwähnt in Livorno und Florenz, welche letztere auch ein Krankenhaus unterhält. In den genannten Städten besteht auch je eine höhere Knabenschule und in Florenz eine höhere Mädterschule mit Alumnat, die von Diakonissen der Kaiserin-Katharina-Anstalt geleitet wird.

S. Poggi *Memorie Storiche del governo etc.*, Pisa 1871, 3 Bde.; Neumont, *Geschichte Toskanas u. s. w.*, Götta 1876–77, 2 Bde.

Toskanus (Toussain), 1. D. Daniel, Sohn von 3., geb. 1541 in Wömpelgard, 1562–69 und dann wieder von 1571–72 Prediger in Orleans, von wo er vor den blutigen Verfolgungen der Hugenotten flüchtete. Er ward 1573 Hosprediger Friedrichs III. in Heidelberg, dann, nachdem er unter dem lutherisch gesinnten Ludwig VI. vertrieben, zeitweilig an der refor-

mierten Hochschule zu Neustadt thätig gewesen, wieder Hosprediger in Heidelberg, später Kirchenrat, 1586 Nachfolger des Grynaus an der Universität und starb 1602. Er erwarb sich einen Namen als Ereget (Kommentare über das ganze N. T.), als Patriistiker (Synopsis de patribus) und als Polemiker wider Jesuiten (besonders Petrus Thyraus) und Kaspar Schwenkfeldt. — 2. D. Paul, Sohn des Vorigen, geb. 1572 zu Montargis, wo sein Vater bei der Herzogin Renata von Ferrara einen Vergungsort gefunden, studierte auf verschiedenen Universitäten, zuletzt in Oxford und Cambridge, ward 1600 Pfarrer in Frankenthal, 1608 Kirchenrat, 1613 zugleich Professor der Dogmatik in Heidelberg, nach der Zerstörung dieser Stadt durch Tilly 1622 Pfarrer in Hanau, wo er 1629 starb, ein entschiedener Vertreter der Prädestinationslehre auf der Synode zu Dortrecht. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben die lateinisch geschriebene Biographie seines Vaters (1603) und Luthers deutsche Bibel mit Anmerkungen, Heidelberg 1617 u. s. — 3. Peter, Reformator der Grafenschaft Wömpelgard, geb. 1499 in St. Laurent (Lothringen), erklärte sich als Eborher zu Metz für die Reformation, flüchtete nach Basel, kehrte bald mutig zurück, wurde wiederholt eingekerkert, war eine Zeitlang Prediger der Margarethe von Alençon, wurde 1535 nach Wömpelgard zur Befestigung der von Farel begonnenen Reformation berufen, 1539 zum Superintendenten des Landes ernannt, mußte aber wiederholt weichen, da er mit den lutherisch gesinnten Landesherren, den Herzögen von Württemberg, und deren Glaubensgenossen in Konflikt gerieth. Zuletzt unterschrieb er die Konkordienformel, starb aber bald nachher 1573. Von ihm eine Kultusordnung unter dem Titel: *L'ordre que l'on tient en l'Eglise de Montbéliard* 1559.

Tote Hand (manus mortua), siehe „Amortisation“ und „Kirchengut“.

Totem, Totemismus. Das Wort Totem ist den Rothhäuten Nordamerikas entlehnt und bezeichnet hier das die Namensunterschrift vertretende Handzeichen der Häuptlinge, in einem rohen Bild des Thieres bestehend, von dem der betreffende Stamm Namen und Kennzeichen trug (Wolf, Taube, Bär, Schlange u.). Dies Tier wurde dann als der erste Vorfahr des Geschlechts betrachtet, mit Ehrfurcht behandelt und geschont, wogegen es als Freund und Helfer des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder galt. Personen desselben Totem durften nicht untereinander heiraten, die Verwandtschaft und Zugehörigkeit zum Totemstamm wurde aber nur durch die Frauen vermittelt (Matriardat). Somit bezeichnet Totemismus die religiöse Verehrung eines bestimmten Thieres als Stammvater oder Stammutter, eine Erscheinung, die man auch bei den Australiern und vielen anderen Menschenrassen und neuerdings sogar in dem Stammbaum der alten Kraber und der normannischen Israeliten nachweisen wollte (Robertson Smith, Stade, Meinhold).

Totenamt, Totenmesse, siehe „requiem“, auch „oblationes“.

Totenbeschwörung, Nekromantie, eine in der alten Heidenwelt weitverbreitete Zauberei, mittels gewisser Formeln oder Opfer die Seelen Verstorbener aus der Unterwelt zurückzurufen, um von ihnen Aufschlüsse über verborgene Dinge zu erlangen. Sie findet sich bei Griechen und Römern, Ägyptern und den Völkern des Orients. 5 Moj. 18, 9–12 wird sie als einer von den Greueln der kanaanitischen Völker bezeichnet, um deren willen der Herr dieselben austrotten will, unter ernster Verwarnung Israels, sich solcher Sünde theilhaftig zu machen. 3 Moj. 20, 27 wird dieselbe mit Todesstrafe bedroht. Die Könige Saul (1 Sam. 28, 3 und 9) und Josias (2 Kön. 23, 24) verbannten die Totenbeschwörer samt den Wahrsagern und Zeichendeutern aus dem Lande; es blieben doch heimlich solche zurück, so die Heze zu Endor (1 Sam. 28, 7 ff.), durch welche Saul trotz seines eigenen Verbotes den Geist Samuels beschwören läßt. Aus letzter Stelle läßt sich nicht sicher feststellen, auf welche Weise die Beschwörung geschah. Nach Jes. 8, 19; 29, 4 geschah es durch eine „Stimme aus der Erde“. Die LXX überlegen das hebräische Wort, welches zunächst Schlauch bedeutet, mit *εγχαυρομυθος* „Bauchredner“, und auch *ζοφεβος* (Antiqu. VI, 14, 2) bezeichnet die Heze zu Endor als Bauchrednerin.

Totenbestattung i. Beerdigung Bd. I, S. 335; Begraben und Begräbnis bei den Hebräern Bd. I, S. 337 f.) Die Totenbestattung in der christlichen Kirche schloß sich anfangs der jüdischen an. Dem Toten wurden Augen und Mund zugebrüht, der ganze Körper gewaschen, zuweilen auch einbalsamiert, mit einem Leichentuche bedeckt und in einen Sarg gelegt. Die Toten wurden zuerst nur in der Nähe der Kirchen, später auch in denselben begraben (seit dem 6. Jahrhundert). Nur zur Zeit der Christenverfolgung geschah dies bei Nacht im Stillen, sonst bei Tage mit Gesang. Der Sarg wurde in der Kirche bei dem Altar niedergelegt und ein Gottesdienst gehalten, wenn am Morgen, mit Abendmahl. Die Sitte, den Toten zu küßen, wurde von mehreren Konzilien verboten. Beim Begräbnis wurden Almosen ausgeteilt, was bei der jährlichen Totenfeier wiederholt wurde. Ausgeschlossen von einem ehrlichen Begräbnis waren Selbstmörder, hingerichtete Verbrecher, im Zweikampf Gefallene und im Kirchenbann Verstorbene. Das unehrliche Begräbnis geschieht in der Stille, ohne kirchliche Zeremonie, wohl auch an einem abgesonderten Orte. Wo letzteres noch üblich ist, wird es nur bei gewissen Selbstmördern angewendet. — In den verschiedenen christlichen Kirchen hat sich im Laufe der Zeit die Totenbestattung verschieden gehalten. In der griechischen Kirche wird bei einem Todesfall vom Priester geräuchert, gebetet und gesungen. Am Begräbnistage wird der bei den Griechen offene Sarg, von Verwandten und Nachbarn begleitet, unter Vorantritt des Priesters und Diakons erst in die Vorhalle der Kirche und dann auf den Begräbnisplatz getragen. Außer Gebet, Gesang, Vorlesung gehört zur Begräbnis-

liturgie auch die dem Toten erteilte Absolution. Am Abend der Bestattung wird in manchen Gegenden Griechenlands die Mafaria gehalten, d. h. eine Trauermahlzeit, bei welcher die Leidtragenden durch fromme Erzählungen getröstet werden. Dreimal im Jahre, am Karfreitag und an den beiden Freitagen vor Advent und Pfingsten, wird das Andenken der Verstorbenen gefeiert. Die Krüßen haben noch am 3., 9. und 40. Tage Totendienst, auch am Sterbe- und Begräbnistage des Toten.

In der römisch-katholischen Kirche wird neben den Sarg eine brennende Kerze gestellt und dem Leichnam ein kleines Kreuz zwischen die auf der Brust gestalteten Hände gesteckt. Am Tage der Beerdigung besprengt der mit schwarzer Stola bekleidete Priester den Sarg mit Weihwasser und spricht die vorgeschriebenen Gebete. Mit Glöckengeläut, Gesang und brennenden Kerzen wird der Sarg zum Grabe geleitet, und dieses ebenfalls mit Weihwasser besprengt und gesegnet. Auf den Sarg schüttet der Priester dreimal mit der Schaufel etwas Erde und berührt denselben an drei Stellen mit dem Kreuze. Gebet und mehrere Vaterunser schließen die Feier, zuweilen wird am Grabe eine Leichenrede gehalten. In der Kirche wird, wenn das Begräbnis am Vormittag stattfindet, Seelenmesse gehalten, sonst am nächsten Morgen. Beim Begräbnis von Kindern ist die liturgische Farbe weiß. Ungetaufte Kinder werden ohne kirchliche Einsegnung bestattet.

In der protestantischen Kirche sind die Gebräuche nach den einzelnen Landeskirchen und Gegenden sehr verschieden; namentlich unterscheidet man in den Städten je nach der größeren Feierlichkeit und den höheren Gebühren viele Arten oder Klassen des öffentlichen Begräbnisses. Dem Sarge voraus wird das Kreuzfahnen getragen, dem der Sängerkhor und die Geistlichen folgen, während die Leidtragenden und andere Teilnehmende hinter dem Sarge gehen. Wie die Art, so ist auch die Zeit des Begräbnisses sehr verschieden. Das früher übliche Begraben in den Kirchen ist nicht mehr gestattet; auch sind die Trauerfeierlichkeiten, die früher, namentlich auf dem Lande, größtenteils in der Kirche gehalten wurden, meist an das Grab verlegt worden. Bei Beerdigung eines Kirchenpatrons oder eines Geistlichen wird der Sarg vor dem Altar in der Kirche aufgestellt und hier die Feierlichkeit, wenigstens zum Teil, gehalten. Offiziere und Unteroffiziere werden mit militärischen Ehren begraben, wozu, wenn der Verstorbene einen Feldzug mitgemacht hat, das Abschießen von drei Ehrensalven über das Grab gehört. Die früher übliche Einladung zum Begräbnis und Leichnensein ist, wie letzteres überhaupt, fast allgemein in Wegfall gekommen, ebenso die Krüßen auf dem Lande übliche Sitte, daß die Nachbarn des Verstorbenen ihm das Grab machen: es geschieht dies jetzt durch angestellte Totengräber (Totenbettmeister). Soll eine Leiche zur Bestattung an einen anderen Ort gebracht werden, so bedarf es eines Leichen-

paßes. — Über Feuerbestattung siehe „Leichenverbrennung“ Bd. IV, S. 222 ff.

Totenbund nannte man in der mittelalterlichen Kirche eine Vereinigung, die zwischen zwei Vertragsschließenden abgeschlossen wurde zum Zwecke einer geistlichen Versicherung auf den Todesfall, indem jeder Vertragsschließende dem andern für den Fall von dessen Sterben eine bestimmte, und gewöhnlich eine ziemlich große Anzahl von Seelenmessen, Psalmen, Gebeten u. s. w. zusicherte. Zumeist wurde der Totenbund zwischen geistlichen Körperschaften, deren Vorstehern geschlossen, doch war auch die Teilnahme von Fürstlichkeiten und Edelleuten nachgelassen. Zuerst traten solche Totenbünde zwischen den englischen Klöstern, bez. englischen Bischöfen auf, die mit Bonifacius in Verbindung standen. Noch als Bonifacius in Thüringen missionierte, schloß ein englischer König für sich und seine Klöster mit ihm einen solchen Bund, wie auch Bonifacius mit den Mönchen von Monte Cassino in solchem Bundesverhältnis stand. In der fränkischen Kirche ist eins der ersten Beispiele für einen solchen Bund der, den die Mitglieder der Synode von Attigny 762 (765) schlossen; in Bayerns Kirche fand die Sitte bald danach Eingang, und die Synode von Frankfurt im Jahre 798 folgte ihr, indem ihre Teilnehmer und der auf Wunsch Karls des Großen mit aufgenommene Alcuin ebenfalls einen Totenbund abschlossen, ebenso wie bald danach die Klöster St. Gallen und Reichenau.

§. Libri confraternitatum S. Galli etc. ed. Piper 1884.

Totenfest. Schon Tertullian und Origenes bezeugen als eine hergebrachte kirchliche Sitte: *memoriam defunctorum celebrare*, das Andenken der Verstorbenen zu feiern. Das geschah nicht bloß alsbald nach dem Tode derselben, indem die Angehörigen für ihre Toten und in deren Namen im Gemeindegottesdienst Oblationen (s. d.) darbrachten und alsdann im Gemeindegebet die defuncti namentlich erwähnt wurden, sondern man beging auch im engeren Kreise der Familie, der Freunde und Verwandten die Jahrestage ihres Hinscheidens (*annuae dies dormitionis*) feierlich durch Gebete und Gaben („*pro mortuis*“ *oblationes annuae*). Wie sich dann aus den Oblationen des Gemeindegottesdienstes überhaupt das Messopfer (s. d.) entwickelte, so wurden, besonders mit der Ausbildung der Festeuerehre, aus den oblationes *pro mortuis* die Seelenmessen (s. d. und „*Mequiem*“). Im letzteren erhielten die anfangs unklaren, mehr gefühlsmäßigen Anschauungen über Sinn und Wirkung des Betens mit den Toten und für die Toten eine massivere, greifbare, aber um so unevangelischere Gestalt. Wenn aber die Verstorbenen für ihr Seelenheil der Seelenmessen bedürfen, so war es nur ein Akt der Liebe und ausgleichenden Gerechtigkeit, daß die Kirche sie auch jenen Abgeschiedenen zuwandte, um die sich sonst niemand kümmerte und für welche niemandes Pietät eine Messe lesen läßt, und einen Gedächtnistag mit Gebeten und Opfern für alle Toten einrichtete,

welche im Laufe des Jahres verstorben, das auf Anregen des Abtes Odo von Clugny entstandene Allerseelenfest (s. d.). In diesem hat die römische Kirche ihr Totenfest. Die griechische Kirche kennt keine Seelenmessen, wohl aber eine Gedächtnisfeier für die Entschlafenen (*μνήμη τῶν κοιμημένων*) am Sonnabend vor Pfingsten und am Sonnabend vor dem letzten Sonntag des griechischen Kirchenjahres. Man zieht in feierlicher Prozession zum Kirchhof, wo unter Räuchern und Beprengungen nach den vier Himmelsgegenden in Gesängen und Gebeten der Friede Gottes auf die Gräber herabgesiebt wird.

Es verstand sich von selber, daß die evangelische Kirche eine solche in Fürbitten und Messen für die Toten bestehende Art des Gedächtnisses ihrer Entschlafenen verwerfen mußte. Doch weiß auch sie sich mit der triumphierenden Kirche eng verbunden, denkt des Abscheidens ihrer Glieder zwar nicht fürbittend, aber dankend im Gemeindegottesdienst und bekennt über ihren Gräbern bei der Bestattung die Hoffnung des ewigen Lebens, welche sie in Christo hat. Dabei hätte man es auch bewenden lassen sollen. Statt dessen hat moderne Sentimentalität im Bunde mit unklaren dogmatischen und liturgischen Anschauungen auch hier ein eigenes Totenfest eingerichtet und auf den letzten Sonntag nach Trinitatis verlegt, bei welchem aller im verstorbenen Kirchenjahr Verstorbenen gedacht werden soll. Die preussische Landeskirche ging damit voran (Verordnung vom 25. November 1816), und ihr sind andere protestantische Landeskirchen (auch konfessionell-lutherische wie die des Königreichs Sachsen) gefolgt, ohne daß man sich klar machte, daß kirchliche Feste eine Heilsthät Gottes voraussetzen, welche man feiert, und daß das natürlich-menschliche Gefühl pietätvoller Erinnerung an die Verstorbenen sich nicht zum Gegenstand einer kirchlichen Feier eignet, wenn man mit jenen nicht dogmatische Anschauungen verbindet, die sich mit dem Evangelium nicht vertragen. Um den über das Hinscheiden geliebter Angehörigen Trauernden den Trost der Christenoffnung zu bieten oder die Gemeinde an Tod und Gericht zu erinnern, bedarf es doch keines besonderen Totenfestes, um so weniger, als ohnehin die letzten Sonntage nach Trinitatis den Blick ganz besonders auf die letzten Dinge richten und nicht bloß das Osterfest, sondern auch zahlreiche Sonntage mit ihren Perikopen die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens zum Ausdruck bringen. Der Beifall, den dies moderne Totenfest gerade bei der großen Menge gefunden hat, die sich sonst um die Kirche und ihre Feste wenig kümmert, ist nicht sowohl ein Beweis für seine Berechtigung, als vielmehr ein Zeugnis, daß man mit demselben den festen Boden klarer und korrekter kirchlicher Grundsätze verlassen hat und jener Anschauung Vorschub leistet, welche die Bedeutung kirchlicher Handlungen wesentlich in der religiösen Weihe sieht, welche die Kirche den Ereignissen des natürlichen Menschenlebens und

den Empfindungen des natürlichen Menschenherzens geben soll, und dieselben zu einer Decoration des Natürlichen herabwürdigt. — Die Brüdergemeinde hat eine Gedächtnisfeier für die Entschlafenen in der auf den Kirchhöfen bei Sonnenaufgang gehaltenen liturgischen Festandacht des Ostermorgens („Litanei am Ostermorgen“), welche wesentlich in einem dem Liturgien, dem Chor und der Gemeinde abwechselnd in den Mund gelegten erweiterten Glaubensbekenntnis besteht. Unmittelbar an die Glaubensartikel der allgemeinen Christenheit schließt sich da das dem donatistischen Selbstbewußtsein der Herrnhutergemeinde als einer „Gesellschaft von wahren Kindern Gottes“ entsprechende „speziell herrnhutische Credo“: „Ich glaube, daß unsere Brüder M. N. und Schwestern M. N. — hier werden die Namen der seit dem letzten Osterfest verstorbenen Gemeindeglieder eingeschaltet — zur oberen Gemeinde gefahren und eingegangen sind in ihres Herrn Freude. Der Leib ist hier begraben.“

Totengräber. 1. In der alten Kirche gehörten die Totengräber (*κοινοτάι*, *copiatæ*, *fossarii* = *fossores*) zu den kirchlichen Beamten, die sich im Laufe der Zeit besonders in den großen Städten nötig machten, da man die Bestattung der Toten, die zuerst und sonst ein Werk der christlichen Bruderliebe war (s. Cypr. liber de immort.), einer besonderen Klasse von Leuten, die in den Kirchendienst traten, übertrug (s. Hieronymus ep. 17. ad Innocentium). Wegen des Anwachsens ihrer Zahl und die daraus für den Staat drohende Gefahr, da sie ein gefügiges Werkzeug für die Ausführung bischöflicher Ansprüche waren, nimmt ein kaiserliches Gesetz unter Theodosius II. im Jahre 418 Stellung, durch das die Zahl der Kopten, die übrigens im Cod. Theod. I. XIII, Tit. I, 1 und XVI, Tit. II, 15, als Kleriker bezeichnet werden, für Konstantinopel auf 950 festgesetzt wurde (s. Cod. Just. I, 2, 4).

2. In der evangelischen Kirche ist das Amt der Totengräber bereits in den Generalartikeln von 1580 erwähnt, nach Art. XV sind sie von der Obrigkeit anzunehmen. Jetzt werden z. B. im Königreich Sachsen die Totengräber, sofern keine andere Oberbanz vorliegt, von der weltlichen Obrigkeit angestellt und verpflichtet, rechnen nicht zu den niederen Kirchenbeamten, unterstehen in Bezug auf das Leichenwesen in sanitärer Hinsicht der Medizinalbehörde, in Bezug auf die Handhabung der Ordnung bei Begräbnissen, auf dem Gottesacker, Anweisung von Gräbern u. s. w. der Aufsicht der Kircheninspektion und des Kirchenvorstandes, wie sie bereits mittels Rezek vom 1. September 1785 nur hinsichtlich dieser Seiten ihres Amtes dem Forum consistorii unterstellt waren.

Totentänze sagt Luther Hei. 24, 17, während er dasselbe Wort sonst Klage, Leid, Trauer überlegt; s. Trauer bei den Hebräern.

Totenkommunion nennt man den bis ins 7. Jahrhundert vorkommenden, abergläubischen Mißbrauch des heiligen Abendmahles, den bereits bewußtlos gewordenen Sterbenden oder

den Gestorbenen, die das Sakrament nicht mehr empfangen konnten, die geweihte Hostie in den Mund zu legen, bez. etwas vom Sakramentswein einzufüllen. Gegen diesen Mißbrauch schritten verschiedene Synoden ein, so zu Hippo 393, can. 4; zu Karthago 397; zu Augerre 580, can. 12; zu Konstantinopel 692.

Totenleuchte, s. Arme-Seelenlicht.

Totentmesse, s. die Art. Messe und Oblationen.

Totentänze. 1) Ursprung. a) Die That- sache des Todes drängt sich uns auf von der Wiege bis zum Grabe, in Natur- und Lebens- erfahrung. Die Rätsel des Todes suchten von jeher Philosophie und Religion zu lösen; vom Untergange reden die Hoffnungslosen, vom Übergange die Hoffnungsvollen; Unverböhten erschien er als schredendes Skelett, als Gerichtsdienner einer verborgenen Allmacht, Verböhten als Friedensengel und Erlöser vom Erdenleid. Der Pessimismus aller Zeiten stimmte gegenüber dem alles gleichmachenden Tode ein in die resignierten Sprüche des Predigers Salomo 1, 2; 2, 11. 16; 3, 20; 4, 2 f.; 7, 9; 8, 17; 9, 2. 9 ff.; 12, 8. Sittlich strenge Pietät urtheilte vom Tode wie der biblisch-puritanisch denkende Milton (2. und 10. Buch des verlorenen Paradieses): Tod ist der Sünde Sohn und Lohn, erzeugt vom Satan und dessen Tochter (der Sünde). Malerei und Plastik bildeten den Tod bei den „Alten“ als Jüngling, der eine erdwärts gesenkte Fadel erlöschend läßt, als „Bruder des Schlafes“, und so als mildes „rührendes Bild“ (Goethe); die christliche Kunst hält Röm. 6, 23; 5, 12; 1 Moj. 2, 17 fest, ihr ist das Todesgerippe Sinnbild für den „letzten Feind“, „den König der Schreden“, nur selten wird er zum „erlöschenden“ Führer in das bessere Jenseits d. h. zum Engel.

b) Die mittelalterlichen „Todesreigen“ und „Totentänze“ entsprangen aus der tiefpessimistischen Grundstimmung jener Jahrhunderte (10. ff.). Von 1000 n. Chr. erwarteten die Völker „das Ende der Welt“; die Chronisten schildern die trüben Zeichen der „letzten“ Zeiten (Zwietracht zwischen Fürsten und Basallen, kirchlichen und weltlichen Machthabern; Raubzüge der heidnischen Normannen und Hunnen; sittliche Verkommenheit des irdischen „Babel“; Schändung der göttlichen und menschlichen Rechte); die Kreuzzüge sollten inmitten der zerfallenden Reiche den Weltflüchtigen einen Pfaz sichern im Himmelreiche; nur mönchische Askese halte das Weltgericht noch auf; der Antichrist sei da (in Friedrich II.); der unnatürliche Bund zwischen Päpsten und Sultanen, die oft wiederkehrenden Krankheiten (Pest, schwarzer Tod, Lujscheuche), die sozialen Kämpfe (der „Bauern“ gegen Städte, der Kirche gegen „Käser“) ängsteten die Gemüter; der Geißler (Flagellant) Bußübungen (oft Springen und Tanzen) sind Ausdruck der zwischen Bußernst und ausgelassenstem Humor verworren schwankenden Volksstimmung, die Savonarolas erschütternde Bußpredigt zu klären und zu regulieren suchte. An der „Wende der Zeiten“ (1000—1500) war die Ahnung vom Untergange des Bestehenden (Tod) überall da; dies iras

dies illa (von Thomas v. Celano um 1250) klang wieder in Lied und Predigt, sprach aus Gemälden und Skulpturen („jüngstes Gericht“, „Tod“).

2) Zeiten und Orte der „Totentanzdarstellungen“. Auf der Bühne (in Dramen, Szenen, Moralitäten) und im Bilde (gemalt, gemeißelt) ward der „Tod“ vorgeführt, besonders seit dem 13. Jahrh. in Frankreich (Paris, Amiens, Dijon, Rouen, La Chaise, Dieu in Auvergne), in England und Italien (Bisa, Clusone bei Bergamo), Schweiz (Basel) und Deutschland: so Holzschnitte Dürers und Holbeins (s. d.); frühe Gemälde und Steinbilder in Kleinbasel (1312 im Kreuzgange des Frauenklosters Klingental), Großbasel (um 1450 Nachahmung des Kleinbaseler Totenreizens, 1568 erneuert und vermehrt durch Holbeins Schüler Hans Hug Kuber); Straßburg (15. Jahrh. in der Predigerkirche); Bern (1514–22 durch Nikolaus Manuel Deutsch im Predigerkloster); Lübeck (Marienkirche); Dresden (1534–37 am Schlosse Georgs des Värtigen, jetzt — seit 1721 — auf dem Neustädter Friedhof, mit Porträts von Leo X., Karl II., Ferdinand I., Georg dem Värtigen und seiner verstorbenen Gattin Barbara); Berlin (Marienkirche 1470–90); aus 16.—18. Jahrh. stammen die „Totentänze“ in Chur, Luzern, Freiburg, Fühn, Konstanz, Erfurt. — Der altfranzösische Name *danses Macabres*, der lateinische *chorea Machabaeorum* erinnert daran, daß 2 Maffab. 6, 7 ff. zur Grundlage dramatischer Aufführungen am Gedenktage der sieben maffabäischen Brüder (Martyrer) gemacht wurde: widerwillig folgten Juden ihren heidnischen Drängern zum Bacchusfeste oder zu des heidn. Tyrannen Ehrenfeier; so folgten widerwillig die Sterblichen dem Tyrannen Tod (la danse Macabre als szenischer Vorgang im 14. Jahrh. im Pariser Kloster „der unschuldigen Kindlein“ und auch gemalt an dieses Klosters Friedhofsmauer). — Eine der malerisch schönsten Darstellungen ist „der Triumph des Todes“ im Campo Santo zu Pisa (um 1350 im Geiste Dantes von einem Schüler Giotto's): als Riesengeißel überhöhet die Todesmacht, die Senfe schwingend, das Erdreich, Glende schonend und Glückliche mordend. — Aus neuester Zeit ragt hervor des Luthermalers Gust. Spangenberg 1876 vollendeter „Zug des Todes“ (im Berliner Museum).

3) Art der Bildnisse. a) Der Name „Todesreigen“ oder „Totentänze“ deutet darauf, daß ursprünglich der Tod als Führer eines Reizens oder Chores (paarweise oder lose folgender Personen) gedacht ist und daß nicht nur der Tod, sondern oft auch die von ihm Gerufenen („springen, tanzen“). Der verzeiueste Humor des Mittelalters ließ die Büßer (Geißler) tanzen, er verband Buß- und Todesgedanken mit der ausgelassensten Lust. Des Todes „Springen, Tanzen“ ist Hohn, mephistophelischer Spott über alles Entstehende, das vergehen muß, weil es in seiner Geburt schon des Aufsteigers Tod Zeichen und Handgeld empfing. Die allerältesten szenischen Vorführungen mißverden das Thema von

des Todes Allgewalt, sofern noch nicht der Tod selbst, sondern Verstorbene (nach Art der nächtlichen Schwarzsälen) ihre Verwandten hinüberlockten in das geheimnisvolle Jenseits. Der eigentliche „Todesreigen“ läßt gewöhnlich eine Todesgestalt pfeifend vor dem Zuge von (meist 24) nach Rang und Alter geordneten Personen einherpringen; oft aber tritt zu den paarweise folgenden noch je eine besondere Todesgestalt, zur Andeutung der vielen Todesarten. Im „Totentanze“ tritt der Tod (so in den Baseler und in Holbeins Bildern) tanzend zu dem Vertreter eines einzelnen Standes, Geschlechtes, Alters (Papst, Kaiser, König, Cardinal, Kaiserin, Königin) und zwingt sie zur Nachfolge. Manche originelle Bilderwerke (so das steinerne Dresdener, das 3 Todes- und 24 lebensgroße Menschengestalten zeigt) verzichten auf „Tanz und Reigen“ (auch Spangenberg hat keine „Paare“ und „Tanzende“). — Holbein hält in Blatt 6–47 den „Tanz“ fest, hat aber vorher und nachher (1.–5. 48.–53. Blatt) Darstellungen „der Schöpfung, des Sündenfalles, des Triumphes der zahllosen Todesarten, des jüngsten Gerichtes, des Todeswappens“; Holbein nannte sein (1526 begonnenes, 1538 erstmalig gedrucktes Werk) *imagines mortis, icones mortis, simulacres et faces de la mort*; er erweiterte die ihm überlieferten, von ihm zum Teil nachgeahmten (Baseler) „Totentänze“ zu „Todesbildern“; letztere schließen jene in sich. — Die 24 Initialbuchstaben waren oft Todesbilder.

b) Fast gleichzeitig mit Holbein († 1543) gab Dürer († 1528) Todesbilder: in seinen 16 Holzschnitten zur Offenbarung Johannis (1498), besonders in den apokalyptischen Reitern, in den die Großen der Erde zerimeternden Racheengeln, im Weltgerichte; in den drei Rittern, die im engen felsigen Thale von Gerippen überfallen werden (1503); im Kriegsmann (1512 für die frommen Landsknechte), dem ein Skelett das Stundenglas entgegenhält; besonders in „Ritter, Tod, Teufel“ (1513), wo den geradeaus auf dem Wege der Pflicht und im ruhigen Gottvertrauen dahinziehenden Ritter ohne Furcht und Tadel vergebens die Unholde Tod und Teufel zu schrecken versuchen.

Holbein betont minder die Allgemeinheit des Todes, als dessen jähes urplötzliches Hineinspringen in die Lebenskreise der Sorglosen und Ahnungslosen. Die Todesgestalten h.3 haben, mit Ausnahme der wenigen vom „Baseler Tod“ entlehnten Vorbilder z. B. „Marrenbekleidung“ des die Königin (Frankreichs) aus ihrer Lust wegziehenden Todes, kein verhillendes Grabtuch und keine Spuren von Fleisch oder Blut; das ganz nackte, jeder Schönheit und jeder menschlichen Gefühlserregung bare Gerippe, mit eigenem Griffe jeden Widerstand brechend, soll die Todeschrecken nur wecken, nicht mildern. Holbein kannte sie: aus seiner Zeit und aus seinem Leben (oft sich infolge jugendlicher Ausschweifungen, starb er an der Pest in London). Zeittracht und Zeitgenossen (Leo X.; Maximilian I. und Franz I. samt ihren Gattinnen; Holbein und Frau), auch Zeitfinnbilder (Ablassbriefe bei Papst

und Kardinal, Dreschflegel bei dem im Bauernkriege erschlagenen Ritter), sowie patriotische Urtheile Maximilian I. stirbt als gerechter Richter, Kaiserin auf dem Wege zum Dom, doch Franz I. trinkt beim üppigen Mahle des Mundschinken Tod Verder und herbe Kritik bevorzugter Stände. (von 10 Klerikern sterben nur 2 felig; Fürsten und Juristen erscheinen selbstüchtig, bestechlich) lassen im allgemeinen „Totentanze“ das besondere „Weltgericht“ über das einzelne Jahrhundert ahnen. — Der Holzschnitt ist zwar farblos; aber durch scharfe Umrisse hebt er die Grundgedanken nachdrücklich hervor, regt zur poetischen Ergänzung an, ist leicht und billig zu verbreiten. — 1 Kor. 15, 56; Job 18, 13, 14; Jes. 14 tritt bei Holstein hervor, 1 Kor. 15, 56, 57, 22 zurück.

Totentaufer war nach 1 Kor. 15, 29 eine in der korinthischen Gemeinde bekannte und geübte Sitte, deren der Apostel als eines deutlichen Zeugnißes vom Auferstehungsglauben Erwähnung thut, über deren Bedeutung aber unter den Erregten große Meinungsverschiedenheit besteht. Von der Thatsache aus, daß der Apostel diese Sitte ohne jeglichen Tadel erwähnt, hat schon Epiphanius die Totentaufe von der Taufe der Katechumenen auf dem Todebette verstanden und Calvin, Flaciuss, Estius, Bengel u. a. pflichteten ihm bei. Chrysostomus, Theophylakt, Melancthon u. a. denken an die toten Körper, für die die Taufe das Unterpfand der Auferstehung sei, während Luther mit anderen annimmt, daß die Christen in Korinth sich zum Ausdruck ihres Auferstehungsglaubens „über den Toten“ d. h. auf ihren Gräbern, taufen ließen, was nach Origenes wenigstens eine Sitte späterer Zeit war; man liebte besonders die Taufe über den Gräbern der Märtyrer. Auch hat man in dem Sinn an eine Taufe für die (zum besten der) Toten gedacht, daß eine gewisse Zahl von Gläubigen und Getauften nötig sei, um die Parusie und Auferstehung der Toten eintreten lassen zu können (Alshausen), oder man erinnerte an die von den damaligen Judenchristen noch beobachtete Beprenzung bei Berührung eines Toten (Sir. 34, 30) in dem Sinn, daß man nicht durch Hoffnungslosigkeit verunreinigt bleiben wollte. Ganz anderer Art ist die Auffassung derjenigen Erregten, die hier an eine Sitte denken, die sich mißbräuchlich in der Gemeinde eingeschlichen hatte und vom Apostel nur deshalb hier nicht gerügt wird, weil es ihm für seine Beweisführung darauf ankam, die in jener Sitte sich ausdrückende Lebshaftigkeit des Auferstehungsglaubens zu verwerten, und zwar bestand die Sitte darin, daß man sich zum besten (*πρός*) ungetauft, aber schon gläubig Verstorbenen noch einmal taufen ließ in der Meinung, dies werde denselben als eigene Taufe angerechnet und sie deshalb auch bei der Parusie und Auferstehung der Toten in keiner Weise benachteiligt werden. So Ambrosiaster, Anselm, Erasmus, Scaliger, Callist, Grotius, Wiener, Rüderi, de Wette, Neander, Holzmann, Heinrich, der den Ursprung dieser Sitte auf Apollon zurückführt, Schneibermann u. a. Jedenfalls

sand sich dieser Brauch bei manchen Häretikern der alten Kirche, wie bei den Montanisten, Kerinthianern, Marcioniten, und auch der altkirchliche Brauch, den Toten die Eucharistie als Wegzehrung bei der Bestattung mitzugeben, läßt auf ähnliche Vorstellungen schließen.

Totes Meer, s. Meer, totes.

Totnan (Donatus) s. Kilian.

Toulouse (Tolosä), früher Hauptstadt einer politisch selbständigen Grafschaft, die 1271 Frankreich einverleibt wurde, jetzt eine Stadt mit 150 000 Einwohnern. — Der erste Bischof von Toulouse soll Saturninus (s. d. 2.), ein Italiener des 3. Jahrhunderts, gewesen sein. Im Jahre 1317 erhob Johann XXII. das Bistum zum Erzbistum und ernannte Johann Raymond von Comminges zum ersten Erzbischof. Unter Erzbischof Johann II. (1502 bis 33) regte sich in der Erzbischofskirche der Protestantismus und fand an Margarete von Navarra, wie auch nachmals an ihrer Tochter Jeanne d'Albret kräftigen Schutz. Der Nachfolger Johann's, Odet von Chatillon Coligny, trat zum Protestantismus über, verheiratete sich und behauptete sich, obwohl gebannt, gegen den Gegenbischof Ségur. Aber unter dem folgenden Erzbischof, Kardinal George d'Armagnac (seit 1562), kam es zum offenen Kampf, und die Protestanten unterlagen. In der Nacht vom 16. zum 17. Mai 1562 wurden gegen 4000 Hugenotten ermordet. Unter den späteren Erzbischofen ist Petrus von Marca, der wissenschaftliche Begründer des Gallikanismus, hervorzuhellen (1652–62). — Synoden wurden zu Toulouse 12 gehalten. Die von 1056 trat gegen die Simonie auf und für den Colibat ein, setzte für den Diakon das 25., für den Presbyter das 30. Lebensjahr als Bedingung für den Empfang der ordines fest und beehrte den Bistum mit Regenten und Exkommunizierten mit dem Bann; die von 1129 ordnete die in jedem Jahr einmalige Beichte beim Parochus an. Im Jahre 1167 unter dem Bischof Gerald de la Barthe (1164–72) sah die Stadt ein unter großer Frequenz abgehaltenes Katharer-Konzil. Die Synode von 1229 vollendete die Einführung der Inquisition und verbot den Laien streng den Besitz von Bibelübersetzungen; die von 1590 trat zur Einführung der Dekrete des Tridentinums zusammen und beschloß die konditionelle Taufe konvertierter Protestanten; die letzte, im Jahre 1850 gehalten, beschäftigte sich mit den geistlichen Strömungen der Neuzeit, Rationalismus, Pantheismus, Indifferentismus und Sozialismus nach Art des späteren Syllabus und anathematisierte sie. — Seit Anfang des 13. Jahrhunderts besitzt T. eine Universität, neuerdings auch eine freie katholische Universität; auch ein reformiertes Konfitorium befindet sich daselbst. Unter den Kirchen der Stadt zeichnet sich die des h. Saturnin durch große Pracht aus, in der seit 1860 umgebauten Kathedrale liegt Thomas von Aquino begraben.

Toulouse, Grafen Raymond von, s. Bd. V S. 520 f.

Tournèly, J. Honoré, ein Gegner der

Jansenisten, von geringer Herkunft, am 28. Aug. 1668 zu Antibes in der Provence geboren, gelangte bereits 1686 zur Würde eines Doktors der Sorbonne, erhielt zwei Jahre später eine Professur in Douai, die er 1692 mit der Stellung eines Lehrers an der Sorbonne vertauschte. Seine Lehrtätigkeit beendete er 1716, um von da an sich der Herausgabe seiner Werke zu widmen. In seinen letzten Lebensjahren erblindete er und am 26. Dezember 1729 starb er zu Paris als Titularabt und Kanonikus der Schloßkapelle. Von seinen Werken sind zu nennen: *Cursus theologiae* 16 Bde; *praelectiones theologiae ad usum seminariorum* 1726 ff.; *de mysterio trinitatis, de sacramentis*. Der beste Auszug aus seinen Werken stammt von Peter Collet 1744. — 2. Léonor François de, ein Jesuit (gest. 1797) ist der Stifter der Congregation des Pères du sacré coeur, einer Spielart der von den Jesuiten zur Hebung des Herz-Jesukultus gegründeten Orden. Tournely beabsichtigte auch einen ähnlichen Frauenorden zu gründen, der sich außerdem mit der katbolischen Erziehung der weiblichen Jugend befassen sollte. Doch kam dieser Orden infolge seines Todes und des gleichzeitigen Rücktritts der die Sache beginnigenden Augsburger vornehmen Damen nicht zu stande. S. Ferdinand Speil, *Beg von Tournely u. f. w.*, Breslau 1874 und *Notice sur le révérend père L. Fr. de Tournely et sur son oeuvre la congregation du sacré coeur*, Wien 1886.

Tours, die alte Hauptstadt der Turonen, nach ihrer Eroberung durch Cäsar im Kriege gegen Vercingetorix *Cäsarodunum* genannt, spätere Hauptstadt einer nach vorübergehender Zugehörigkeit zu England im 13. Jahrhundert wieder mit der französischen Krone vereinigten Grafschaft, jetzt des Departements Indre-Loire mit 63 267 Einwohnern und Sitz eines Erzbischofs. Als erster Bischof gilt Gaius († 304). Unter seinen Nachfolgern waren Martin von T. und Gregor von T. die berühmtesten; Laudran (816—836) nannte sich zuerst Erzbischof. Ferner sind hervorzuheden Hildebert von T., Jakob de Rastignac (1723—50), der Stifter des großen Hospitals, und Jos. de Deo Raimond von Boisgelin von Cécé († 1805), Kardinal, Akademiker und ausgezeichnete Kanzleibedner, auch Verfasser einer Palmen-überlegung. Zahllos waren die Synoden, welche in T. gehalten wurden. Die erste trat 375 bei der Weihe Martins zusammen. Die zahlreichsten sah das 9. Jahrhundert, sie beschäftigten sich gewöhnlich mit Kirchendisziplin. Die von 1054 unter Vorsitz des Kardinals Hildebrand, des nachmaligen Gregor VII., anathematisierte Berengar und seine Lehre. Auf dem feierlichen Konzil von 1163 belegte Alexander III. unter den Gefinnungsgegnen Varbarosias auch Rainald von Dassel (s. d.) mit dem Bann. Die Synode von 1236 wendete sich gegen die Ausschreitungen der Kreuzfahrer und ordnete die kirchliche Rechtspflege. Mehrere Synoden des 16. Jahrhunderts wehren sich gegen den Protestantismus, nachdem die Stadt 1562 von den Hugue-

notten erobert und geplündert und der Leichnam des h. Martin bis auf geringe Überreste verbrannt worden war. Die Reformierten nahmen aber derart zu, daß nach Aufhebung des Edikts von Nantes die Einwohnerzahl binnen 5 Jahren um ca. 25 000 Personen zurückging. In der Revolutionszeit wurde der Metropolitanbezirk wesentlich beschränkt; jetzt sind von Suffraganbistümern nur noch Le Mans, Nantes, Angers und Sabal übrig. — Unter den Kirchen der Stadt ist die 1175—1527 in gotischem Stil erbaute Kathedrale St. Gatten mit ihren prachtvollen Türmen und einem seltenen Uhrwerk hervorzuheben. Von der Basilika des h. Martin sind nur noch zwei romanische Türme übrig.

Toussaint, s. Toffianus.

Towiansky, Andreas, geb. 1. Jan. 1799 in Antoszwiniac in Litauen, 1818—26 Advokat in Wilna, wurde 1835 in Paris mit dem Saint-Simonismus (s. Saint Simon) bekannt. 1840 ließ er sich in Paris nieder und begann am 27. Sept. 1841 mythische, religiös-sozialistische Vorträge zu halten, um die sozialen Zustände durch Begeisterung umzugestalten. Er hielt sich für die Metempsychose des heil. Petrus, seine Frau für die heil. Philomela. 1841 ließ er sich in Notre-Dame für den Messias erklären; 1842 wurde er aus Frankreich ausgewiesen, ebenso nochmal 1848. Er starb in Zürich am 13. Mai 1878. Der Dichter Mickiewicz, den er für seine Ideen gewann, schrieb 1842: *L'église officielle et le Messianisme*; außerdem vgl. Selemko, *Towianski et sa doctrine*, Paris 1850.

Tozer, Bischof der Universitätsmission, s. Steere und Universities Mission.

Trabant, s. Käufer 1.

Träber, s. Johannisbrotbaum.

Trachonitis, eine Landschaft, die nach Luk. 3, 1 zur Tetrarchie des Philippus gehörte. Da diese nach Josephus viel größer war, (s. Philippus 4), als die beiden kleinen rauen Landstriche am Haurangebirge, die bei den Alten Trachon hießen, so muß der Evangelist, wie Josephus und andere gelegentlich auch gethan haben, fast das ganze Stück des Ostjordanlandes darunter verstanden haben, das etwa dem alten Bajan entspricht.

Tractus heißt der in langgezogenen Tönen vorgetragene Gesang, welcher in der römischen Messe zwischen Epistel und Evangelium eingefügt wird, wenn das Halleluja und der „Versus in Halleluja“ cessirt, nämlich von Septuagesimä bis Oitern in allen Fests-, Botiv- und Sonntagsmessen, von Achtermittwoch an auch Montag, Mittwoch und Freitag, in der Messe der Pfingstvigilie, den Seelenmessen und etlichen anderen. Aus etlichen Schriftversen ohne Halleluja bestehend, eignet ihm fast stets der Charakter heiliger Trauer. Des Durandus Nachricht, daß bereits Papst Telesphorus († 139) den tractus eingeführt habe, ist schon um deswillen unglaubwürdig, weil noch zu Augustins Zeiten der Hallelujagesang allein zwischen Oitern und Pfingsten üblich war, der tractus aber, zweifelsohne ein Ersatz des an bestimmten Tagen ausfallenden Hallelujagesanges, die

Ausdehnung des Gebrauchs über das ganze Jahr zur Voraussetzung hat. Die Einschaltung des tractus rührt aber nicht bloß von dem Bedürfnis her, die sonst entstehende Pause angemessen auszufüllen, sondern befindet die als notwendig empfundene Wechselwirkung zwischen dem amtierenden Geistlichen und der gläubigen Gemeinde.

traditio symboli, siehe „Katechumenat“ Bb. III. 726 a.

Tradition. Mit Recht sagt Thiersch einmal, es gebe nicht leicht in der Dogmatik einen Begriff von solcher Proteusnatur wie den Begriff der Tradition. Wollen wir also eine Definition voranstellen, so läßt sich schwerlich mehr sagen als dies: Tradition bezeichnet im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch vorwiegend den Inbegriff alles dessen, was neben und außer der Heil. Schrift der Kirche für ihre Selbstbethätigung in Lehre, Leben, Kultus, Verfassung als Norm und Erkenntnisquelle dienen kann. „Schrift (Kanon) und Tradition“ sind Korrelatbegriffe; und es handelt sich vornehmlich um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden, in welchem Punkte bekanntlich ein Fundamentalgeseß zwischen der evangelischen und der römischen Kirche besteht.

Ein Analogon der christlich-kirchlichen Tradition bildet im Bereiche des Judentums die *παράδοσις* („der Ältesten Aussage“), von welcher Matth. 15, 2 ff.; Mark. 7, 3 ff. vgl. Gal. 1, 14 die Rede ist (im nachbibl. Hebräisch *massora* von *massar* = *παράδιδναι*, überliefern, oder häufiger *kab bala* von *kibbel* = *παράλαβναι*, überliefert erhalten vgl. 1 Kor. 15, 3). Sie umfaßt die gesamte, in nachchristlicher Zeit aus dem Wirken der „Schriftgelehrten“ („Weisen“) erwachsene, anfangs mündlich fortgepflanzte, später im Talmud und den Midraschim schriftlich niedergelegte Überlieferung, welche teils als „Haggada“ den geschichtlich-propheetischen Stoff des alttestamentlichen Kanons ausdeutet und legendarisch erweitert, ganz vornehmlich aber als „Halacha“ bestimmt ist, daß mosaische Gesetz mit einem „Zaun“ von Einzelvorschriften zu umgeben und dessen Anwendung im Leben bis ins kleinste kasuistisch zu regeln. Auch im Judentum galt es nun, das Verhältnis dieser Tradition zum Kanon hinsichtlich des Ursprungs und des Wertes zu bestimmen, und auch hier begegnen sehr verschiedenen Theorien, sofern diese „ungeordnete“ Gesetz dem Ursprung nach entweder aus dem geschriebenen abgeleitet oder unabhängig von demselben auf Moses zurückgeführt und dem Werte nach dem Kanon entweder untergeordnet oder nebengeordnet oder sogar übergeordnet wird. Wie die Praxis entschieden auf Überordnung gerichtet war, zeigt z. B. die angeführte evangelische Stelle und die Geschichte des Pharisaismus. Vgl. überhaupt Weber, Nid. Theologie auf Grund des Talmud x. 2. Aufl. (1897).

Was nun die Tradition auf christlichem Gebiete betrifft, so bezeichnet im R. L. der Ausdruck *παράδοσις*, *παράδιδναι*, wesentlich

synonym mit *διδάσκειν*, die Mitteilung sowohl von Thatsachen der Heilsgeschichte (1 Kor. 11, 23; 15, 3; Luk. 1, 2) als von Sittenvorschriften (1 Kor. 11, 2 vgl. Apg. 16, 4), überhaupt die Unterweisung in dem Heilswege, in der Heilswahrheit (Röm. 6, 17; 2 Petr. 2, 21; Jud. 3), bezw. die mitgeteilte Heilswahrheit selbst, sei es als einheitliche (*παράδοσις*-Sagung 2 Thess. 3, 6) oder nach der Vielheit ihrer Bestandteile (*παράδοσις* 2 Thess. 2, 15). Die letztgenannte Stelle zeigt, daß auch schriftlich vermittelte Unterweisung mit unter *παράδοσις* befaßt werden kann, und so steht an sich nichts dem entgegen, auch die Gesamtheit der neutestamentlichen Schriften bezw. ihren Inhalt als „apostolische Überlieferung“ zu bezeichnen, wie es thatsächlich im Sprachgebrauch nicht selten geschehen ist und geschieht. Aber allerdings läßt der Ausdruck *παράδιδναι* zunächst an unmittelbare, also mündliche Belehrung denken; und da die Christengemeinden der Anfangszeit die apostolische Lehre zunächst und überwiegend nicht auf schriftlichem, sondern auf mündlichem Wege empfangen hatten, und auch in nachapostolischer Zeit, sofern die schriftliche Hinterlassenschaft der App. doch nur allmählich zu allgemeiner Verbreitung und Geltung gelangte, die Christenheit noch länger mehr oder weniger sich auf dasjenige angewiesen sah, was als mündlich von den Aposteln gepredigt unter ihr fortgepflanzt wurde, so ist *ἡ παράδοσις τῶν ἀποστόλων* oder einfach *ἡ παράδοσις*, *traditio*, im eigentlichen und engeren Sinne der feststehende Ausdruck geworden eben für diese mündliche Überlieferung im Unterschied von *ἡ γραφή*. Selbstverständlich konnte diese mündliche Unterweisung der App. bei ihrer ebenfalls überwiegend mündlichen Fortpflanzung auf nachfolgende Geschlechter nicht in extenso bewahrt bleiben, sondern nur in kurzer Zusammenfassung ihrer Grundzüge und Hauptmomente. In solcher Gestalt aber sie in ihrer vollen Echtheit zu besitzen, war die alte Kirche von vornherein, auch abgesehen von der Schrift, fest überzeugt. Es galt so als echte Tradition in erster Linie der kurze Inbegriff der Heilswahrheiten, wie er mit geringen örtlichen Veränderungen in dem Taufbekenntnis bezw. der Glaubensregel vorliegt und später im Symbol. apost. fixiert ist. Wie aber ja auch die Apostel schon thatsächlich nicht bloß die prinzipiellen Normen des Christenwandels gelehrt hatten, sondern auch zur Auffstellung von Vorschriften für das äußere Leben der Gemeinschaft vorgeritten waren, so war man überzeugt, auch die Grundzüge der Sitte, der Verfassung und des gottesdienstlichen Lebens von den Aposteln übernommen zu haben.

Hiernach ist begrifflich, daß die Stellung der Kirche dem Kanon gegenüber von vornherein nicht ohne Unsicherheit gewesen ist. Die Tradition hatte im Verhältnis zum Kanon im allgemeinen i. z. f. den Vorteil der Priorität und der Gewohnheit. Die Tradition bildete in gewissem Maße die Norm, an welcher sich der Kanon erst zu bewähren hatte,

um zur Anerkennung zu gelangen. Zur Abwehr der Häresie war es einfacher, auf die kurz und bestimmt formulierte Tradition zu rekurrieren. So entschieden daher die Kirche den Kanon als inspiriert und als autoritative Norm anerkannte, so ging doch die Richtung dahin, nicht nur die Tradition als gleichwertige Autorität zu behaupten, sondern auch wenigstens in der Praxis sie zu bevorzugen. Dabei verfiel die Kirche dem Irrtum, als ob die Tradition, ebenso wie (im wesentlichen) der Kanon, eine konstante, unveränderliche Größe sei, während sie in Wirklichkeit der steten Veränderung ausgesetzt war. Schon das, was im 2. Jahrhundert als apostolische Tradition galt, war mit dieser doch nicht mehr schlechthin identisch, sofern auch die Glaubensregel, wenigleich der apostolischen Verkündigung durchaus gemäß, doch eine irgendwie systematisierte Fassung derselben war. Und eben diese Glaubensregel unterlag nun fortgehender Näherbestimmung, Erweiterung, Formulierung. Ebenso und in noch höherem Maße war das kirchliche Leben in Sitte, Kultus und Verfassung Veränderungen unterworfen, welche zum Teil auch gegenüber dem Früheren Neuerungen, Abweichungen, Entstellungen waren. Die Kirche aber verschloß immer mehr die Augen gegen diesen allmählichen tatsächlichen Umwandlungsprozeß und verfestigte sich in der Vorstellung, daß das im Laufe der Zeit geschichtlich Gewordene und zur Herrschaft Gelangte, ob auch dessen Ursprünge nicht weit zurücklagen, mit in der apostolischen Tradition beschlossen gewesen sein müsse.

Allerdings hat es von Anfang nicht an solchen Geseßten, welche der Tradition kritisch gegenüberstanden. Es sei nur erinnert an Aussprüche wie: Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit (Terullian) und: Consuetudo sine veritate vetustas erroris est (Cyprian). Im allgemeinen wird auch im Prinzip und in der Theorie nicht geleugnet, daß die Heil. Schrift die letztentscheidende Instanz sei, vor welcher alles sich ausweisen müsse, was mit dem Anspruch auf Geltung in der Kirche auftritt. Allein wenn es sich nun darum handelte, im Streit der Meinungen den Sinn der Heil. Schrift festzustellen, so schien angesichts der Verschiedenheit der sich schroff entgegenstehenden Auslegungen doch schließlich nichts übrig zu bleiben, als die in der Kirche bisher schon überwiegend rezipierte Auffassung maßgebend zu machen, womit denn tatsächlich doch die Tradition, oder was dafür galt, als letztentscheidende Instanz aufgerichtet war.

Was in der Praxis schon längst überwiegend befolgt worden war, unternahm als erster Vincentius von Lerinum (s. d.) in seinem *Commonitorium theoretisch* zu fixieren. Wahrscheinlich in dem Interesse, den augustinischen Prädestinarianismus als Häresie und den Semipelagianismus als Orthodoxie zu erweisen, stellt er die Norm auf, nach welcher alle Lehre zu beurteilen ist. Die Heil. Schrift, an sich vollkommen und zureichend, wird

doch verschieden ausgelegt. Daher necesse est, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur, womit in Wirklichkeit die Heil. Schrift als unbrauchbar beiseite gestellt, und die Tradition unter der Form der Schriftauslegung als letztentscheidende Lehrnorm proklamiert ist. Wo ist nun die Tradition zu finden? Tradition ist, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Eine Lehre, von welcher nachgewiesen werden kann, daß sie von Anfang der Kirche an in allen Gebieten der Christenheit von der Gesamtheit ihrer Glieder anerkannt worden ist, kann als apostolisch und katholisch gelten. Aber gibt es denn eine solche Tradition? Vincentius verheißt sich selbst nicht, daß das, was anfänglich als apostolische Tradition galt, der im Taufbekenntnis bezw. der Glaubensregel befaßte noch unentwickelte Inbegriff der Glaubenslehre, im Laufe der Zeit genauer bestimmt und entwickelt worden ist: wer bürgt nun dafür, daß diese Lehrentwicklung keine Veränderung oder Abweichung bedeutet? Vincentius muß auch selbst zugeben, daß zeitweise weite Gebiete der Christenheit von der Häresie (z. B. dem Arianismus) beherrscht worden sind, daß auch sonst als rechtläubig geltende Kirchenlehrer in einzelnen Punkten geirrt haben. Also eine semper, ubique et ab omnibus geglaubte Tradition läßt sich nur unter den größten Einschränkungen behaupten. Und jedenfalls läßt sie sich nur mit der größten Schwierigkeit nachweisen. So bedarf es denn also einer Instanz, welche jederzeit in der Lage ist, zu deklarieren, was Tradition ist. Und diese Instanz ist ihm die in den allgemeinen Konzilien vertretene ecclesia universalis, bei deren Dekreten der rechte Katholik sich zu beruhigen hat. Damit ist denn nun im Grunde auch die Tradition als unbrauchbar beiseite gestellt und die jeweilige Lehrentscheidung der Kirche auf den Konzilien als höchste Norm hingestellt. Dabei aber wird doch in thesi die Fiktion festgehalten, daß diese Konzilsbeschlüsse lediglich das semper, ubique et ab omnibus Geglaubte, d. h. das von den Aposteln mündlich Überlieferte ausdrücken.

Die hier aufgestellte Theorie ist im Mittelalter auch in der abendländischen Kirche herrschend und wesentlich unverändert geblieben. Die tatsächliche Entwicklung der Dinge aber drängte schon nach zwei Seiten darüber hinaus. Einerseits brachte die mittelalterliche Kirche zunächst in Sitte und Kultus, dann auch in der Lehre und dogmatischen Theorie zahllose Erscheinungen hervor, welche der geschichtlichen Vergangenheit gegenüber offenbar Neubildungen waren, dabei aber durch Gewöhnung oder von autoritativer Seite als kirchlich legitimiert wurden, so daß man sich an den Gedanken gewöhnte, daß die Kirche Macht habe, nicht bloß die Tradition zu bewahren, sondern auch Neues zu schaffen. Andererseits erhob sich innerhalb der Gesamtkirche die römische Kirche, d. h. der päpstliche Stuhl, allmählich zu einer solchen

Höhe des Ansehens, daß die den Konzilien als Vertretung der Kirche zustehende Autorität letzter Entscheidung auf den Papst überzugeben begann. Dieser Entwicklung aber hat die Reformation vorläufig Einhalt geboten.

Die Reformation freilich, wenigstens die lutherische, hat keineswegs damit begonnen, die Frage nach der Norm kirchlicher Lehre zu unteruchen und dem Traditionsprinzip der mittelalterlichen Kirche das Schriftprinzip entgegenzustellen. Sondern nachdem Luther, aus der Schrift schöpfend, die Wahrheit des Evangeliums in ihrem Mittelpunkt wieder erfährt hatte, ist er im Kampfe gegen die herrschenden Irrtümer allerdings bald genug, aber doch nur Schritt vor Schritt dahin geübt worden, die über alle Tradition erhabene Autorität der Heil. Schrift zu erkennen. Luther hat auch bei aller Entsidiedenheit, mit welcher er diese dann verttrat, doch stets in weitgehendem Maße die relative Berechtigung und Bedeutung der Tradition gelten lassen. Weit schroffer ist nicht nur im Bereich der schweizerischen Reformation, sondern auch schon von vorreformatorischen Oppositionsparteien, wie namentlich von Wiclif, die Heil. Schrift in Gegensatz zur Tradition gestellt worden. Trotzdem haben diese früheren Bewegungen nicht vermocht, die Herrschaft der Tradition tiefer zu erschüttern, weil sie in materialer Hinsicht, namentlich im Punkte der Heilsaneignung, zu tief in die herrschenden Irrtümer verflochten blieben. Dagegen die ev. Reformation, indem sie die fundamentale Heilswahrheit in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit unwiderstehlich siegreicher Gewalt zur Geltung brachte, hat auch vermocht, nicht nur in weitem Gebiet der Christenheit das rechte Verhältnis von Schrift und Tradition in Theorie und Praxis herzustellen, sondern auch die sich absondernde römische Kirche selbst zu vorläufiger Ermäßigung des Traditionsprinzips zu nötigen. Das Tridentinische Konzil hat sich in Rücksicht auf den Protestantismus außer Stande gesehen, die vorher schon in siegreicher Durchsetzung begriffenen Konsequenzen symbolisch festzulegen, und hat sich auf ganz allgemeine, unbestimmte Erklärungen zurückgezogen.

Das betreffende Dekret des Konzils (sess. IV) teilt sich de canonicis scripturis, als gäbe es nur diese eine Quelle der Wahrheit. Allerdings wird dann sofort erklärt, daß es neben derselben eine zweite gibt, nämlich die ungeschriebenen Traditionen, welche parietatis affectu et reverentia anzunehmen sind, und daß demjenigen, welcher sie verehrt, gleicherweise wie den, welcher den Kanon nicht annimmt, das Anathema trifft. Aber nachdrücklich wird dabei behauptet, daß es sich dabei nur um solche Lehren handelt, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt. Von einer Vollmacht der Kirche, Neues zu produzieren, ist nicht die Rede; die Aufgabe der Kirche erscheint darauf beschränkt, daß vom Herrn und den Aposteln Überkommene

gedächtnismäßig zu bewahren. Die Geltung der Tradition wird anscheinend nur auf dasselbe Moment basiert, auf welchem auch die Geltung der Heil. Schrift beruht, nämlich darauf, daß sie vom Herrn und den Aposteln stammt. Acceptiert wird, so scheint es, die protestantische These von einer für alle späteren Zeiten der Kirche normgebenden kanonischen Epoche, nur daß behauptet wird, der Ertrag dieser Epoche liege nicht in der Schrift allein vor, sondern daneben in einer ungeschriebenen Tradition, von welcher angenommen wird, daß sie im Gedächtnis der Kirche treu konserviert geblieben ist.

Hiermit nun hat die röm. Kirche einen schlechthin unhaltbaren Standpunkt eingenommen, und die weitere Entwicklung derselben bis auf die Gegenwart hat nichts anderes zum Inhalt und Ergebnis gehabt, als diese Theorie allmählich aufzulösen und als Illusion bzw. Fiktion zu erweisen. Es herrscht über diesen Punkt in der röm. Theologie große Unsicherheit und Unklarheit, so daß es schwer ist, darüber in Kürze zu referieren. Doch müssen die Hauptmomente dargelegt werden.

Das Trid. Dekret redet nur von solchen Traditionen, welche entweder vom Herrn selbst herrühren (meist trad. divinae genannt) oder von den Aposteln (trad. apostolicae), wie ja denn der ursprüngliche Begriff der Tradition einen solchen Ursprung notwendig involviert. Aber aus dem Ml hatte man zahlreiche Sagen und Gebräuche übernommen, welche in der Praxis für gleich verbindlich galten und ebenfalls unter dem Namen traditiones gingen, für welche aber bisher nicht der Anspruch auf apost. Ursprung erhoben war. So sehr nun auch das Bemühen der Theologen dahin ging, auch diesen solchen Ursprung zu vindizieren, so konnte dies doch bei weitem nicht bei allen gelingen, sondern man mußte bei vielen anerkennen, daß sie erst in späterer Zeit der Kirche entstanden seien. So traten den beiden, übrigens mehr nur formal unterchiedenen tr. divinae und tr. apostolicae als dritte Klasse die tr. ecclesiasticae zur Seite, und diese bildeten gegenüber den verhältnismäßig wenigen anderen die große Masse. Es sind nach der Definition des Natalis Alexander antiqui ecclesiae mores, qui tacito episcoporum et plebis christianae consensu vim legis obtinuerunt. Daraus entstand nun die Frage, um welche sich die Theologie abmühte, welcher Wert dieser dritten Klasse im Vergleich mit jenen zukomme, ob sie denselben gleichzustellen sei oder nicht. Nicht ohne weiteres wagte man zur Gleichstellung zu schreiten, sondern suchte irgendwie einen Unterschied festzubalten. Diesem Zwecke dienen eine Reihe von Distinktionen, indem man entweder die tr. apostolicae wiederum teilte in divinae und humanae, oder die tr. ecclesiasticae teilte in universales (perpetuae, necessariae) und particulares (temporariae, liberae). Allein all dies Bemühen orientierte an dem kirchlichen Bedürfnis. Zu den tr. ecclesiasticae gehörten gerade solche, welche man dem Protestantismus gegenüber als schlechthin

notwendige festhalten zu müssen glaubte wie z. B. die Ablässe. Und überhaupt drängte der Gegensatz gegen den Protestantismus dahin, die Machtbeugnis der Kirche vor jeder Schwächung zu bewahren. So hat denn auch die Theorie mehr und mehr die Wertunterseidung fahren lassen, und es ist üblich geworden, die *traditio ecclesiastica* hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit der tr. apost. und damit schließlich auch der tr. divina gleichzustellen.

Damit ist die in der Praxis längst vollzogene Umwandlung des Traditionsbegriffes anerkannt und besiegelt: Tradition ist nicht bloß das, was als aus dem Munde des Herrn und der Apostel gekommen in der Kirche sich fortgepflanzt hat, sondern „Tradition“ — und zwar dem Kanon an Normativität wesentlich gleichstehend — ist auch alles das, was innerhalb der kirchlichen Entwicklung als ein Neues zur Geltung gelangt. Und da nun die Tradition in letzterem Sinne nach Umfang und aktueller Bedeutung weit überwiegt, so tritt jene in den Hintergrund. „Tradition“ wird mehr und mehr nur der Ausdruck für die Macht der Kirche, Neues zu schaffen. Es bedarf gar nicht des Nachweises apostolischen Ursprunges oder auch nur älteren Herkommens. Das Moment des von früher her Überliefertheits ist unwesentlich geworden — damit also der Begriff Tradition überhaupt im Grunde abgethan.

Die Anfänge dieses Umwandlungsprozesses sind schon im Verlaufe des Trident. Konzils erkennbar. Während man sich zuerst noch verpflichtet hielt, für das zu Dekretierende, so gut es gehen wollte, den apost. Ursprung nachzuweisen oder wenigstens zu behaupten, so glaubte man sich je länger je mehr dessen überhoben achten zu dürfen. Mehrfach muß zur Begründung schon der Nachweis oder die Behauptung älteren Herkommens genügen. In einem Falle, nämlich in der wichtigen Frage des Laienlehns, hat das Konzil offen erklärt, daß die Kirche die Macht habe, Änderungen und neue Ordnungen zu treffen. Damit ist im Prinzip das gesetzt, was die neuere römische Dogmatik einmüthig und nachdrücklich lehrt, daß die Tradition etwas Schöpferisches ist, nämlich die Macht der Kirche, jederzeit Neues zu setzen. Wenn man diese Macht unter Mißbrauch des Wortes „Tradition“ nennt, so ist das eine schlechte Verhüllung des thatsächlichen völligen Abfalls von der alten Kirche.

Gleichzeitig mit diesem Umwandlungsprozeß vollzog sich die Entwicklung, durch welche die in dem Wort „Tradition“ versteckte Macht der Kirche von den allgemeinen Konzilien auf den Papst endgültig übertragen worden ist. Das Trident. Konzil, in welchem anscheinend noch einmal der Episkopalismus der früheren Zeit triumphierte, hat selbst dazu beigetragen ihn zu beseitigen, vornehmlich damit, daß es zuletzt beschloß, seine Beschlüsse dem Papste zur Bestätigung vorzulegen. Seitdem hat der Jesuitismus rastlos und mit Erfolg dahin gearbeitet, den Kuralismus zum Siege zu

führen. Als Mittel mußte ihm der ursprüngliche Traditionsbegriff dienen. Denn wenn Tradition das ist, was als von den Aposteln mündlich überkommen in der Kirche fortgepflanzt ist, und eine solche Fortpflanzung nur da gesichert ist, wo von den Aposteln her eine ununterbrochene Succession der Bischöfe besteht, eine solche aber nur in Rom besteht, so ist also die einzig legitime Bewahrerin der Tradition — die römische Kirche d. h. der Papst, der daraufhin in der Lage war, im Vatikanum 1870 sich selbst für den Träger und Inhaber des Universalepiskopates und des unfehlbaren Lehramtes zu erklären. Nachdem er dies Ziel mit Hilfe der Tradition erreicht hatte, hat er dann die Tradition annulliert, indem er erklärte: „Die Tradition bin ich.“

Versuchen wir nun, dem gegenüber die evang. Auffassung von der Tradition zu skizzieren, so enthalten bekanntlich die älteren Symbole der luth. Kirche keine ausdrückliche Erklärung darüber, wie sich im Punkte der Lehrenormierung Kanon und Tradition zu einander verhalten. Die Augustana und Apologie, da wo sie de traditionibus handeln (Art. XV, XXVI, XXVIII, ebenso Art. Smalc. P. III, art. XV) haben es lediglich mit den auf Sitte und Kultus bezüglichen kirchlichen Satzungen zu thun und bekämpfen vornehmlich den Wahn, als ob die dadurch geregelten kirchlichen Verordnungen genuthuende, sündensühnende Bedeutung hätten. Indem sie aber zugleich gegen die Anschauung protestieren, als ob die Übertretung dieser traditiones humanas an sich Sünde sei, womit dieselben den göttlichen Geboten gleichgestellt würden, tritt mit aller Bestimmtheit das Prinzip hervor, welches ja unverkennbar allen Lehraussführungen der Bekenntnisse als selbstverständliche Voraussetzung zu Grunde liegt, daß keinerlei Menschenwort dem in der Heil. Schrift gegebenen Gotteswort an normativer Autorität für Lehre und Leben der Kirche gleichzustellen ist. Wenn dies nicht zur expressen Bekenntnisaussage geworden ist, so dürfte sich dies daraus erklären, daß in diesem Punkte damals zwischen den Evangelischen und ihren Gegnern wenigstens in der Theorie im allgemeinen ein weitgehendes Einverständnis bestand. Denn das hatte eben die Reformation bewirkt, daß die Gegner zunächst nicht wagten, das Schriftprinzip geradezu zu bestreiten. Auch die Konfutation der Augustana stellt sich auf den Standpunkt, daß es gelte, die Lehre der Evangelischen ex scripturis zu widerlegen. Und andererseits war man auf evang. Seite durchaus gewillt, der Tradition, d. h. dem Gemeinglauben der Kirche in weitgehendem Maße Anspruch auf Berücksichtigung zuzugestehen.

Dagegen enthalten die Bekenntnisse der reformierten Kirchen fast durchweg, meist an der Spitze, eine mehr oder weniger ausführliche Erklärung über das Formalprinzip (vgl. schon Helvet. prior. art. I–IV; Gallic. art. II–V; Helvet. poster. cap. I, II). Ohne Zweifel hängt dies damit zusammen, daß auf reformierter Seite der Gegensatz gegen die Tra-

dition von vornherein schärfer war. Innerhalb der luth. Kirche haben dann die Streitigkeiten, welche zur Abfassung der Konfessionsformel führten, veranlaßt, daß diese letzte symbolische Schrift eine Erklärung de compendiaris doctrinae forma, fundamento, norma atque regula vorausschickt, in welcher ausgesprochen wird, wie sich die in den Symbolen niedergelegte kirchliche Lehrtradition zu der Heil. Schrift verhält.

Die evangelische Kirche, indem sie die Heil. Schrift als einzige Norm und Quelle für die Erkenntnis der Heilswahrheit bekennt, leugnet selbstverständlich nicht die Thatsache, daß neben und vor der Entstehung der neuestamentlichen kanonischen Schriften mit der gleichen, auf Inspiration beruhenden Autorität eine mündliche apostolische *παράδοσις* bestand, welche für die apostolische Christenheit in Lehre und Leben grundlegend geworden und in demselben Maße normierend geblieben ist, als die Ausbreitung und Anerkennung des Kanons noch rückständig war. Aber sie behauptet nicht nur, was auch die römische Kirche im Prinzip anerkennt, daß diese mündliche Tradition nichts könne enthalten haben, was dem Zeugnis der kanon. Schriften widerspricht, sondern auch, daß, was etwa diese Tradition enthalten habe, mit Sicherheit nur aus dem Kanon selbst erlesen werden könne, da dieser die einzige der Nachwelt gebliebene Urkunde ist. Eine apost. *παράδοσις* als selbstständige Erkenntnisquelle gibt es für uns nicht. Es bleibt daher das evang. Glaubenspostulat, daß die Heil. Schrift für sich allein zu reichende Norm und Quelle für die Kirche ist (*sufficiens*). Weiter leugnen wir selbstverständlich die Thatsache nicht, daß im Anschluß zuerst an die mündliche, dann an die schriftliche apost. Überlieferung die Kirche, vom Heil. Geist geleitet, in Lehre, Sitte, Kultus und Verfassung sich relativ selbständig entwickelt hat und noch entwickelt und im Laufe dieser Entwicklung stetig relativ neue Erkenntnisse gewinnt oder Einrichtungen und Bräuche produziert, welche auch die Bedeutung relativer Normativität gewinnen können. Die Gesamtheit der als bleibend wertvoll anzuerkennenden Ergebnisse dieser Entwicklung ist etwa das, was wir jetzt unter „Tradition“ verstehen. Insbesondere auf dem Gebiete der Lehre erkennen wir mit freudigem Danke, daß der Herr seiner Kirche durch Erleuchtung des Heil. Geistes gegeben hat, in planvollem Fortschritt von Stufe zu Stufe sich der *adiaphanen* Erriangung der Heilswahrheit zu nähern, so zwar, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Seiten der letzteren zu bewundernder Aneignung gelangt sind, in der alten Kirche vornehmlich die Theologie und die Christologie, in der Reformationszeit die Soteriologie. Die Erkenntnisse, in welchen solche relativ neue Wahrheitserfassung ihren Ausdruck gefunden hat, die Symbole, erkennen wir als solche, welche im wesentlichen unüberhörliche Errungenschaften der Kirche darstellen und daher in gewissem Maße an der Normativität des Kanons partizipieren. Aber wie wir überzeugt sind, daß alle diese Erkenntnisse im letzten

Grunde nur aus der Heil. Schrift als ihrer Quelle geflossen sind, so hängt auch ihre normative Bedeutung ganz an ihrer Übereinstimmung mit der Heil. Schrift. Es gilt daher für die Kirche, sich immer von neuem dieser Übereinstimmung zu versichern, wobei eben die Heil. Schrift auch den Symbolen gegenüber *iudex, regula, norma* ist. Daher die Heil. Schrift — *norma normans*, die Symbole — *norma normata*. Mit Vorstehendem dürfte etwa das wiedergegeben sein, was man sonst häufig durch die weniger zutreffende Unterscheidung zwischen *traditio historica* und *dogmatica* hat ausdrücken wollen. Unter Umständen nun kann es das Bedürfnis der Kirchenleitung rechtfertigen, daß gegenüber einem vermeintlich auf die *norma normans* gegriindeten Widerspruch gegen die *norma normata* die letztere als entscheidende Instanz geltend gemacht wird. Aber hiervon abgesehen, im allgemeinen, halten wir für unerwünschlich den Grundsatz, daß die Symbole fort und fort der Kritik nach Norm der Heil. Schrift unterliegen. Es bleibt die höchste Aufgabe der Kirche, in unablässiger Schriftforschung aus der Heil. Schrift selbst die Wahrheit zu schöpfen, wobei wir zwar überzeugt sind, daß die Tradition im wesentlichen nur immer klarer bestätigt erfunden werden wird, zugleich aber mit der Möglichkeit rechnen, daß sie einerseits in minder wesentlichen Punkten Berichtigung, andererseits in nicht unwesentlichen Punkten Ergänzung finden mag.

Gegen diesen Grundsatz, daß die Tradition fortdauernd der Kritik nach Norm der Heil. Schrift unterliege, und daher der Schriftforschung in der Kirche soweit als irgend möglich die Freiheit, sich geltend zu machen, zu belassen sei, ist von jeher eingewendet worden, daß die Heil. Schrift erfahrungsgemäß sehr verschieden ausgelegt und gedeutet werde, und noch jede Häresie gemeint habe, sich auf die recht verstehende Schrift berufen zu können. Es bedürfe daher einer Norm für die Schriftauslegung, welche dann nur irgendwo in der Vergangenheit d. h. in der Tradition gefunden werden könne (*tr. interpretativa*). Das ist die Form, unter welcher auch das Trident. Konzil, nachdem es zunächst die Tradition dem Kanon nur als gleichwertig zur Seite gestellt hat, sie d. h. im Grunde die Autorität der Kirche oder was dafür gilt, hinterher der Schrift übergeordnet hat (*sess. IV de decr. de editione et usu sacrorum librorum*). Dem stellt die evang. Kirche als Glaubenspostulat die *perspicuitas* der Heil. Schrift entgegen und den Satz: *Scr. s. ipsa sui interpret.* in welchem das Vertrauen beichlossen ist, welches wir auch im großen und ganzen durch den Entwicklungsang der Kirche gerechtfertigt finden, daß möglichst ungehemmte Schriftforschung am sichersten die Kirche ihrem Ziel entgegenführt. Selbstverständlich ist für die Schriftauslegung das bisher schon von der Kirche gewonnene Schriftverständnis, welches seinen kongentrierten Ausdruck eben in den Symbolen gefunden hat, höchster Beachtung

wert. Wenn aber zuzeiten in der luth. Kirche die Forderung, die Schrift secundum analogiam fidei zu interpretieren, dahin verstanden worden ist, daß es das im voraus feststehende Ziel der Schriftforschung sei, die Symbollehre als schriftgemäß zu erweitern, so liegt darin eine unevangelische Überordnung der Tradition beßloffen.

Schließlich erhebt sich die Frage, inwieweit der Kanon selbst hinsichtlich seiner Geltung in der Kirche von der Tradition abhängig ist. Denn es ist ja offenbar, daß der Kanon als solcher jeder späteren Generation durch die vorausgegangene überliefert, tradiert wird. Das erste Glied dieser Kette ist die apost. Christenheit, welche als erste Empfängerin der apost. Schriften in erster Linie als Zeugin für den Kanon zu gelten hat; und dies Zeugnis der Urkirche ist von den nachfolgenden Geschlechtern. aufgenommen, bestätigt und so weiter gegeben worden (tr. testificatoria). Nicht anders als in Verbindung mit diesem Zeugnis kommt die Heil. Schrift an den einzelnen Christen wie an die Gesamtheit heran, und die bezeugende Kirche ist es, welche dem einzelnen den Zugang wie zur Kenntnis und zum Verständnis der Heil. Schrift, so auch zur Anerkennung ihrer kanonischen Autorität vermittelt. Aber dies doch nur so, wie überhaupt der Zugang zum Glauben an Christum durch die Kirche vermittelt wird, wobei das Ziel ist, zu einem unmittelbaren, in sich selbst gewissen Verhältnis zu Christo zu führen. Alle wirkliche Überzeugung von der Kanonizität der Heil. Schrift beruht im letzten Grunde nicht auf der Tradition, dem Zeugnis der Kirche, sondern auf der Hl. Schrift: sie selbst ist es, welche sich, wie schon der ersten Christenheit, so auch allen folgenden Geschlechtern als kanonisch legitimiert. Daraus folgt, daß die Kirche die Arbeit der Selbstbergewisserung von der Kanonizität der Schrift stetig von neuem vollziehen muß (Kritik des Kanons); und als oberstes Kriterium hält die evang. Kirche mit Recht das testimonium Spiritus sancti (s. d.) fest. Die Verkennung dieser Wahrheit liegt schon dem vielberufenen Ausspruch Augustins: *ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas* (contra op. Manich. c. 5) zu Grunde. Hält man sie fest, so ist damit das falsche römische Traditionsprinzip entwürzelt. —

Die Wichtigkeit der Frage nach dem Verhältnis von Kanon und Tradition (vgl. Chemnitz: *hoc est caput controversiae inter nos et pontificios*) macht es ersichtlich, daß die Verhandlungen darüber zu keiner Zeit in der evang. Kirche geruht haben, und die Schwierigkeit der Frage läßt begreiflich er scheinen, daß es auch auf evang. Seite an vielfachen Schwankungen nicht gefehlt hat. Wir können hier nicht näher darauf eingehen und verweisen vornehmlich auf die Artt. Calixt (bezw. Synkretismus), „Lessing“, „Grundriß“. An neueren Monographien über diesen Gegenstand nennen wir: Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und Hl. Schrift in ihrer Entwicklung

dargestellt. Bb. I, 1847; Holzmann, Kanon und Tradition, 1859. Dieckhoff, Schrift und Tradition, 1870. Den geschichtlichen Stoff bieten die Lehrbücher der Dogmengeschichte und der Symbolik. Besonders eingehend handeln davon Marheineke und Köllner.

traditores, siehe „lapsi“.
tradux animae, peccati, s. Traduzianismus.

Traduzianismus (von tradux Absenker, Weinranke, welche zur Erzeugung eines neuen Stockes verwandt wird) diejenige Anschauung, nach welcher der Mensch nach Leib und Seele per traducem fortgepflanzt wird, die Seele des Kindes also ein Absenker, tradux animae der Eltern, aber auch die angeborene Sünde ein tradux peccati jener ist, von Tertullian zuerst mit Nachdruck aber in etwas massiver Weise aufgestellt. Siehe „Generatianismus“.

Tragaltar (altare gestatorium, portatile, mobile, motorium, propitiatorium, lapis-portabilis) oder Reisealtar (altare itinerarium, viaticum, tabula itineraria) nennt man einen kleinen tragbaren Altar, der auf Reisen, bei Feldgottesdiensten, Krankenkommunionen und ähnlichen Gelegenheiten benutzt wurde und wird. In seiner einfachsten Gestalt bestand er aus einem in Holz oder Metall gefaßten Stein, in dem nur Raum für eine Hostie und einen kleinen Kelch war. Dieser Stein war gewöhnlich ein edler (litium honestissimum): Onyx, Achat, Verde antico, Amethyst; doch kommt auch Porphyrr und Serpentin vor. Im Laufe der Zeiten hat die kirchliche Kunst diese Tragaltäre reicher ausgestaltet, zuerst, indem der Stein eine Fassung von Kupfer oder Gold, die mit Emailleverzierungen ausgestattet war, erhielt; ferner fügte man zumeist eine mit Ornamenten geschmückte Holzunterlage, die man später auch auf Füße oder auf ein Gitter stellte, hinzu. Weiterhin erhielten die Tragaltäre Aufsätze in Form von Flügeln oder Klappen mit Eisenbein- oder Wallroßzahnarbeiten; deshalb finden sich am häufigsten Diptychen, doch kommen auch Triptychen und Altäre in Schiffsform vor. Auch der Stein selbst wurde mit Figuren der Engel, Apostel, Evangelisten und Heiligen verziert und mit entsprechenden Inschriften versehen. Das wichtigste für einen Tragaltar war das Vorhandensein einer oder mehrerer Reliquien, die entweder unter dem Stein, oder in den Ecken der Umrahmung, oder im Stein selbst zumeist rechtstig, zuweilen rundgefaßt, eingelassen waren.

Seine Entstehung verdankt der Tragaltar den Christenverfolgungen, wofür verschiedene Belegstellen vorhanden sind. Im 7. Jahrhundert wurde durch päpstliche Privilegien den Königen, Fürstlichkeiten, höheren Geistlichen, Äbten und einigen Mönchsorden die Führung solcher Tragaltäre erlaubt. Während nun Karl d. Gr. auf seinen Feldzügen noch einen hölzernen Tragaltar mit sich führte, wird 829 und 888 wiederholt eingeschärft, daß die Tragaltäre aus Stein sein mußten. Im Laufe der Zeiten sind

besonders zwei Formen zu unterscheiden: Tafelportatile, d. i. ein Stein mit Rahmen meist von Metall (s. in Regensburg 1180. München, Lützingen und Sargportatile, Kastenform (Münchener-Grabbad). Im 15. Jahrhunderte erhielten die Tragaltäre den Namen Bestieine und waren in so großer Anzahl vorhanden, daß eine Verminderung dringender geboten war und verordnet wurde; infolgedessen sind auch gotische Tragaltäre — meist tafelförmig, zuweilen mit Altarschrein versehen — viel erhalten, solche im Renaissancestile dagegen ganz wenig. Jetzt werden Tragaltäre von den Priestern bei Eriteilung der Sterbesakramente, von den Bischöfen bei Einweihung von Kirchen gebraucht.

Der älteste uns erhaltene Tragaltar ist der vom König Arnulph der Kirche St. Emmeran in Regensburg geschenkte, der sich jetzt in der Münchner „Reichen Kapelle“ befindet. An charakteristischen Tragaltären sind zu nennen die in Darmstadt, Raderborn, Siegburg, Merseburg, Köln, Bamberg, Osnabrück, Hannover, Friburg, Klosterjahn, Kunstgewerbemuseum in Berlin, Trier (Reisealtar Willibrords), Kanten, Nürnberg, Halberstadt, Eltville, ohne daß diese Aufzählung erschöpfend ist.

Trahm, s. Thram.

Trajanus, Marcus Ulpius, ein Spanier, von Kaiser Nerva adoptiert, selbst Kaiser von 98 bis 117. Staatsflug, thatkräftig, human, eröffnete er mit seiner Regierung das goldene Zeitalter der römischen Kaiserzeit. Unter ihm erlangte das römische Reich durch die Eroberung Daciens und des petrischen Arabien seine größte Ausdehnung; in der inneren Verwaltung war er umsichtig, streng in der Wahrung der Staatshoheit, aber auch gerecht und mild. Den gleichen Charakter zeigt sein Verfahren gegen die Christen (siehe Christenverfolgungen). Auf ein Jahrhundert hinaus hat er dadurch das Verhalten des römischen Staats gegen die junge Kirche grundlegend geregelt.

Traaktarianismus (Anglo = Katholizismus, Pusehismus, Ritualismus). In den dreißiger Jahren unseres Jahrh. ging ein starker Zug römisch katholischer Reaktion durch die westlichen Länder unseres Kontinents, welcher sich dann auch in England bemerklich machte. Manderlei Umstände begünstigten ihn hier. Zunächst war es die Eigenart der anglikanischen Kirche selber mit ihrer mehr äußerlichen Verbindung als innerlichen Durchdringung reformatorischer und mittelalterlich-katholischer Elemente. Die Lehre der 39 Artikel schwebt zwischen Luther und Calvin, das ganze Kirchentum aber in Kultus und Verfassung ist stark katholisch bestimmt (s. „Anglikanische Kirche“). Nachdem im 18. Jahrh. der an den Namen des Erzbischofs Laud (s. d.) geknüpfte Aufschwung der anglik. Kirche zurückgegangen und eine allgemeine Stagnation eingetreten war, hatte im Methodismus das reformierte Element in der Kirche reagiert, der Methodismus als solcher war zwar hinausgedrängt, es begann aber dann doch um die Wende des Jahrh. neues Leben auch in die Staatskirche einzu-

dringen. Die sich bildende „evangelical. low-church party“, welche in Cambridge ihren Mittelpunkt hatte, drang vor allem auf praktisches Christentum, setzte das Bekenntnis an die Seite und verwischte dadurch die Grenzen zwischen Kirche und Dissenters. Ein neuer Glaubensgeist war allerdings in die englische Kirche gekommen, es fragte sich nun aber, ob damit notwendig Gleichgültigkeit gegen Lehre und Verfassung der Kirche gegeben sei. So trat denn mit innerer Notwendigkeit eine Reaktion gegen diese „evangelische Partei“ ein, indem von demselben Geiste des Glaubens aus die objektiven Faktoren der Kirche in Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin betont wurden. Trat demnach bei den Evangelischen das methodistisch-reformierte Element hervor, so bei der Gegenseite, der high-church party, das katholischierende. Dazu kam noch eins. Wie die Evangelischen, so vertrat auch der Staat, wenn auch aus anderen Gründen und in anderer Richtung, des Toleranzprinzip und hob 1829 die Testakte auf, durch welche Dissenters und Katholiken, für alle Konfessionen bisher vom Parlament ausgeschlossen gewesen waren. Damit hörte aber im Prinzip die englische Kirche auf, Staatskirche zu sein, sie wurde nur zu einer vom Staate besonders bevorzugten Kirche. Die Herrschaft, welche der König, erst unter Heinrich VIII. unbedingt, dann gemildert seit Elisabeth, unter Konkurrenz des Parlamentes in der Kirche ausgeübt hatte, war erträglich gewesen, solange das Parlament nur durch Glieder der Staatskirche gebildet wurde, ward aber widersinnig, als das Parlament seit 1829 zu einer prinzipiell konfessionslosen Körperschaft wurde. Und dies Parlament legte nun 1833 durch die irische Kirchengut = Akte Hand an den Organismus der Kirche selbst, indem es, ohne auf den Protest der Bischöfe zu achten, die Hälfte der irischen Bistümer aufhob.

Gerade durch diese irische Kirchen = Bill wurden die den Begriff der Kirche betonenden Männer in England zu einem engeren Zusammenschluß gedrängt, und so innerhalb der hochkirchlichen Partei die traaktarianische, Oxfordische, Pusehische, ipäter ritua = listische Richtung veranlaßt. Es waren Mitglieder der Universität Oxford, welche zur Verteidigung der Kirche sowohl gegen die dogmatische Lageheit der Evangelischen wie gegen die Übergriffe der staatlichen Gewalten sich verbanden. Das Driel College in Oxford, früher durch Thomas Arnold im liberal-wissenschaftlichen, breittkirchlichen Geiste bestimmt, wurde jetzt der Mittelpunkt entschieden hochkirchlicher Bestrebungen, seit Männer wie John Keble, Pusey, Newman und Froude (s. die betr. Artt.) ihm als Fellows angehörten, denen sich von auswärts besonders Perceval anschloß. Die Seele der Bewegung war zuerst der junggefordene, geniale Froude. Bei ihm war das ganze System des Traaktarianismus schon vorgebildet, namentlich in seinem unbedingten Rückgang auf die primitive Kirche und auf den Kanon des Vincentius Lirinensis (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus

creditum est; j. Tradition Bd. VI, S. 724). Von ihm stammt das bekannte Wort: „Die Reformation ist ein schlecht eingerichteter Weinbruch; das Wein muß noch einmal gebrochen werden, damit man es besser einrichte“. Im Juli 1833 berieten die genannten Freunde in einer Konferenz zu Hadleigh, wie der Kirche zu helfen sei. Zwei Hauptgesichtspunkte stellten sie hier für ihr Handeln fest: 1. „Die feste und praktische Aufrechterhaltung der Lehre von der apostol. Succession, die durch die irische Kirchenakte so schwer verletzt worden sei; 2. die Bewahrung der im Prayer-Book enthaltenen christlichen Lehre in ihrer Integrität mit der Absicht, den Socinianismus zu vertreiben fern zu halten, von dem dasselbe durch die vom Parlament beabsichtigten Änderungen angesteckt werden würde.“ Was in Hadleigh besprochen war, stellte noch im selben Jahre Reble punktweise zusammen als das Programm der Partei: „In Anbetracht, daß 1. der einzige Weg zur Seligkeit der Genuß des Leibes und Blutes unseres geopferten Erlösers und 2. das von ihm für diesen Zweck ausdrücklich verordnete Mittel das hl. Sacrament des Eucharistie ist, 3. daß die von ihm nicht minder autorisierte Garantie für den Fortbestand und die rechte Verwaltung dieses Sacramentes die apost. Bevollmächtigung der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche ist, 4. daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen für die Kirche von England besondere Gefahr besteht, daß diese Dinge gering geschätzt werden —, so wollen wir uns verpflichten: a) jede Gelegenheit wahrzunehmen, um allen unserer Obhut Anvertrauten das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit unserem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen und sie zu dem Entschluß zu bringen, dasselbe unverfehrt ihren Nachkommen zu überliefern; b) Bücher und Traktate zu schreiben, um die Leute mit der Idee einer apost. Vollmacht vertraut zu machen, ihnen den Einfluß dieser Lehre auf das Gefühl und die Grundsätze in den ältesten und reinsten Kirchen vorzuhalten und insbesondere auf die Früchte derselben hinzuweisen, wie sie sich in dem Leben der ersten Christen in ihrer Gemeinschaft unter einander bei aller äußerlichen Entfernung und in ihrem Mute im Leiden um der Wahrheit willen geöffnet haben; c) zu thun, soviel an uns liegt, um unter den Kirchengenossen täglichen Gebetsgottesdienst und fleißigen Abendmahls-genuß anzuregen; d) jedem Versuch entgegenzutreten, die Liturgie auf ungenügende Autorität hin, d. h. ohne das freie und wohlwollene Urteil der Kirche zu ändern; e) alle mit den Punkten in unserer Disziplin und Gottesdienstordnung bekannt zu machen, welche am meisten mißverstanden und unterschätzt werden, und solchen Rat zu geben, der am besten zur Aufrechterhaltung derselben führt.“

Um die in diesem Programm aufgestellten Grundsätze zu verbreiten, gaben die Freunde von 1833—1841 die *tracts for the Times* heraus, nach welchen die ganze Partei ihren Namen „Traktarianer“ erhalten hat. Der erste Traktat enthält die eigentliche Bekenntnis-

schrift der Partei: „the Churchman's Manual“; Pusey schrieb den 18. über das Fasten, den 40. und 67. über die Taufe; mehrere Traktate waren dogmengeschichtlicher Art und brachten *catenae patrum* zu den Lehren von den Sacramenten, von der Succession und von der Kirche. Am berühmtesten wurde der 90. Traktat, in welchem Newman den Versuch machte, die 39 Artikel von 1571, welche ja gerade eine Schutzwehr gegen die römische Kirche sein sollten, in römisch-katholischem Sinne umzudeuten. Er wollte das Gewissen derer beruhigen, welche bedenklich waren, ob sie die Artikel noch unterzeichnen könnten, und behauptete deshalb, sie richteten sich nicht gegen die alte genuine katholische Kirche, sondern nur gegen einzelne Irrtümer der römischen Kirche von 1571. Infolge des Anstoßes, welchen dieser 90. Traktat erregte, untersagte der Bischof von Oxford die Fortsetzung der Abhandlungen, und Newman unterwarf sich, jedoch die *tracts* mit 1841 zu erscheinen aufhörten.

Doch um dieselbe Zeit hatte gerade Newman in seiner Schrift „*Vita media*“ aller Welt gezeigt, wie sehr er nach Rom neige. Er empfahl zwar die anglikanische Kirche als den rechten Mittelweg zwischen dem reformierten und dem römischen Irrtum, aber es war nur zu klar, daß sein „Mittelweg“ der Substanz nach kein anderer als eben der römische sei. Mochten aber auch der Feinde viel sein, mochten in dem Streit wegen Bestellung Hampdens zum Professor der Theologie in Oxford zunächst die Universitätsbehörden wider sie sich erklären, so hielten diese Männer doch stand und gewannen durch ihr ernstes und geheiligtes Wesen immer weitere Sympathien. Waren sie doch auch Männer von fiedlenlosem Rufe und auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft ihren Gegnern sicher überlegen. Als Dogmatiker und noch mehr als Dogmenhistoriker haben sie Anerkennenswertes geleistet, die seit 1838 herausgegebene „Bibliothek der Kirchenväter“ genießt ehrenvollen Ruf, und Pusey war ein bedeutender Orientalist. Um Lehre und Gestalt der primitiven Kirche zu erkennen, nahm man umfassende Studien vor, ohne begreiflicherweise ein objektiv feststehendes Resultat zu erzielen. Denn ist überhaupt eine einheitliche Lehre der Väter herzustellen und unterliegen die Aussprüche der Väter nicht mindestens ebenso sehr verschiedener Auslegung wie die Lehre der Schrift? Auf diesen schwachen Punkt im System machten die Römischen schon in den vierziger Jahren aufmerksam, und Dr. Wiseman (i. d.) sprach seine Überzeugung dahin aus, die Traktarianer würden auf der Schwelle der römischen Kirche nicht stehen bleiben können, sie würden den Halt, den ihnen die primitive Kirche nicht bieten könne, schließlich doch beim Papste suchen müssen. In der That beginnen nun auch mit 1841 in immer steigendem Maße die Übertritte zur römischen Kirche. Eine Reihe jüngerer Theologen und angesehener Gemeindeglieder machte den Anfang, und am 8. Oktober 1845 trat auch Newman über, ein Ereignis, von

welchem Claiborne geurteilt hat, „der Kirchenhistoriker werde dereinst vielleicht das Urteil fällen, daß Newmans Austritt ein viel wichtigeres Ereignis war, als selbst die teilweise Abkehr von John Wesley, dessen Verlust für die englische Kirche der einzige sei, der sich an Größe mit dem Verluste von Newman überhaupt vergleichen lasse“. Diese Austritte bedeuteten übrigens zugleich fortgehende Wühlplitterungen von der bisher einheitlichen Partei, damit aber auch einen Heilungsprozeß für die Kirche Englands selbst. Denn es ist nicht zu vergeßen, daß die traktarianische Richtung der niederkirchlichen gegenüber ihre Berechtigung hatte, welche mit der Zeit um so viel mehr in das Licht treten konnte, als die extremen Elemente sich lösten und nach Nom übertraten. Obgleich nun bis 1846 nicht weniger als 150 Geistliche und angesehene Laien übergetreten waren, so daß die Evangelicals, von Schottland her, durch Dr. Chalmers angeregt, in der im August 1846 zuerst zusammentretenden evangelischen Allianz eine Schutzmauer zu bauen suchten, so steigerte sich die Bewegung doch noch in der Folgezeit und zwar zunächst besonders durch den Gorcham'schen Streit (s. d.). Diesem trat alsbald 1851 der Denison'sche Abendmahlsstreit an die Seite. Denison hatte, allerdings im Widerspruch mit den 39 Artikeln, nicht bloß die Realpräsenz im Abendmahl, sondern vor allem auch die *manducatio infidelium* gelehrt und war deshalb von dem der low-churchparty angehörigen Ditcher als Irrlehrer verklagt worden. Der Prozeß zog sich bis 1855 hin und endete damit, daß Denison zwar aus formellen Gründen persönlich freigesprochen wurde, daß aber gerichtlich, im Gegensatz zu dem Gorcham-Erkenntnis, das Prinzip aufgestellt wurde, es entscheide bei Lehrrreitigkeiten nur der Wortlaut der Artikel, und es komme nicht in Frage, ob eine Lehre sich etwa durch die Bibel oder durch die Aussprüche früherer engl. Theologen stützen lasse. Es war also in den beiden Lehrprozessen zu Ungunsten der Traktarianer mit zweierlei Maß gemessen. Unter der sehr großen Zahl des Konvertiten aus den Jahren 1846—55 ragt vor allem hervor Henry Edward Manning (s. d.), der 1851 übertrat, wogegen Pusey bekanntlich in der angl. Kirche geblieben ist. Manning war der eigentliche Führer der sog. Protestpartei im Gorcham-Streit gewesen. In diese Zeit der Konversionen fiel übrigens noch ein für die ganze Bewegung äußerst wichtiges Ereignis, nämlich die 1850 erfolgende Wiedereinrichtung der röm.-kath. Hierarchien in England. Der bisherige apostolische Bischof Williams wurde zum Kardinal und zugleich zum Erzbischof von Westminster durch den Papst ernannt und ganz England in 12 kath. Bisthofsiprenzen eingeteilt. Die Regierung konnte trotz der Ecclesiastical-Titles-Bill das Gesehene nicht wieder ungegesehen machen, aber die Empörung im Lande über die Anmaßung des Papstes war doch eine allgemeine. Die extremen Traktarianer fanden nun natürlich den römischen Hafen nur um so viel leichter, aber

im wesentlichen nahmen doch die römischen Sympathien ab, und wer nicht übertreten wollte, mußte sich größere Reserve auferlegen als bisher.

Die erste Periode der anglo-katholischen Bewegung, der Traktarianismus im engeren Sinne, reicht bis in die Mitte der fünfziger Jahre. Der Trakt, ist wesentlich ein dogmatisch-kirchliches System mit ganz bestimmten Lehrsätzen. Das durch Jesus Christus erworbene und vorhandene Heil wird nicht durch die Predigt, sondern durch die Sakramente mitgeteilt, diese sind nicht neben dem Worte, sondern sie sind allein Heilmittel: nur die Taufe ist es, welche wiedergebirt, nur der Genuß von Leib und Blut Christi im Abendmahl ist es, wodurch dem Wiedergeborenen fort und fort die Kräfte des ewigen Lebens zugeführt werden. Damit nun aber solche Sakramente allezeit recht und heilskräftig verwaltet werden können, hat der Herr selbst die Apostel als die ersten Bischöfe mit seinem Geiste begabt und sie zur Verwaltung des Sakramentes bevollmächtigt, damit sie zugleich solche Vollmacht mittels der eigens zu diesem Zwecke verordneten Handauflegung fortpflanzten. Nicht durch mündlichen Auftrag, sondern durch Handauflegung überträgt gleichsam in physischer Weise ein Bischof dem andern diese Vollmacht, welche sich auch darauf erstreckt, Presbyter als Verwalter der Sakramente zu weihen. Liegt demnach alles an der apostolischen Succession, so fällt dem Traktarianismus die Last des Beweises zu, daß von der jetzigen Kirche Englands eine ununterbrochene Kette ordnender Bischöfe bis auf die Apostel hinabgeht, ein Beweis, den historisch zu erbringen diese Theologen sich zwar alle Mühe gegeben, bei dem sie aber zuletzt doch nur mit Wahrscheinlichkeitsannahmen und Postulaten sich zu helfen gesucht haben. — Den Begriff der Kirche definiert der Traktarianismus folgendermaßen: „Kirche ist die von Christus selbst gegründete und durch die apostolische Succession forterhaltene Heiligsanstalt und als solche alleinige Vermittlerin des Heils in Christus, sofern sie die alleinige Spenderin der Gnadenmittel, die alleinige Bewahrerin und Zeugin der Wahrheit und somit die höchste Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens ist; als Vermittlerin der Heilsgüter begründet sie die Gemeinschaft der Heiligen.“ Die Kirche hat diese höchste Wahrheit von Gott, und das Depositorium des Willens und Bundes unsres himmlischen Vaters ist allerdings die heil. Schrift, der Sinn der heil. Schrift aber ist von denen zu entnehmen, denen derselbe ursprünglich erklärt wurde, nämlich den Apostelschülern, oder von deren ersten Nachfolgern, nämlich den Lehrern der primitiven Kirche. Weil somit die primitive Kirche die Garantie und normative Auslegerin der Schriftwahrheit ist, so hat die Kirche aller Zeiten den Zusammenhang mit ihr zu bewahren und sich an ihrer Wahrheitsbekenntnis zu orientieren. Kirche ist überhaupt nur da, wo apostolische Succession ist; die reformatorischen Kirchen, nur etwa mit Ausnahme der lutherischen und schwedischen, sind lediglich „Knoten“ und bieten keine Gewähr für die wirkliche Gegen-

wart Christi in ihren Sakramenten. Aber auch die legitime, aus der primitiven Kirche in unabgerissener Kette der Bischöfe fortgepflanzte Kirche ist in ihren einzelnen geschichtlichen Bildungen der Möglichkeit der Verderbnis ausgesetzt: es gibt gesunde und kranke Zweige am Baume der Kirche. Die röm. Kirche ist zwar an der Gemeinschaft, aber nicht an der Lehre der Apostel geblieben, sie ist ein durch mancherlei Irrtum verunreinigter Zweig. Reiner und gesünder schon sind die vom Papste freien, orientalischen Kirchen, der vollkommenste Zweig aber ist die durch alle englisch sprechenden Länder verbreitete angl. Kirche. Somit wird man zusammenfassend sagen können: der Traktarianismus steht an die Stelle des reformatorischen Materialprinzipes die alleinige Nachfertigung durch die Sakramente, und an die Stelle unsres Formalprinzipes die alleinige Autorität der Kirche, und mit beidem tritt er prinzipiell auf den Boden der römischen Kirche. Doch da es nicht jedermanns Sache ist, immer auch die Konsequenzen seiner Lehre zu ziehen, so ist auch nur eine gewisse Zahl von Traktarianern zur römischen Kirche übergetreten, im übrigen aber hat der Traktarianismus wie ein Sauerteig die angl. Kirche durchdrungen und hat sich namentlich nach zwei Seiten hin von Bedeutung erwiesen: 1. er hat in die früher theologisch recht ungeschulte angl. Geistlichkeit ein regeres theolog.-wissenschaftliches Leben, namentlich dogmengeschichtlicher Art, gebracht; 2. er hat der ganzen Kirche einen neuen pastoralen Eifer in Kultus und Leben eingeplant.

Diese letztere Seite trat seit Mitte der fünfziger Jahre lebendiger hervor, und man spricht daher seitdem weniger von Traktarianismus als von Ritualismus. Hier handelte es sich in erster Linie um das durchgehends altkirchliche, mit dem calvinischen Elemente im Anglikanismus nicht harmonisierende liturgische Stüde enthaltende Common prayer book (s. d.). Wie der Trakt. die calvinisch gedachten 39 Artikel ins Katholische umgedeutet hat, so sah der Ritualismus das ganze P. B. durch eine katholisch gefärbte Brille an, ohne darauf zu reflektieren, daß diese von dem Unionstheologen Bucer verfaßte Gottesdienstordnung im Zweifelsfalle immer eher calvinisch als römisch-katholisch zu interpretieren ist. Als Grundlage für seine Bestrebungen hat der Ritual. die sogenannte erste Rubrik im P. B. genommen, in welcher es heißt, daß für die Ausrüstung und Schmückung der Kirchen und für die priesterlichen Gewänder (ornaments of the Church and of the Priests) das zweite Jahr Eduards VI. das Normaljahr sein solle. In einem uns vorliegenden Traktat „Reasons for Ritual“ wird nun so argumentiert: die Reformation machte keine neue Kirche, daher sind all solche alten Zeremonien, welche nicht nach Uberglauben schmieden, einfach beizubehalten. Manche von diesen Zeremonien nennt das P. B. allerdings nicht ausdrücklich, aber man muß im Auge behalten, daß das P. B. mit der Ornamenten-Rubrik in die Hände solcher Männer gelegt wurde, welche an diese Zeremonien ge-

wöhnt waren und welche daher, wo sie ihnen nicht ausdrücklich verboten wurden, dieselben als selbstverständlich weiter gebraucht haben werden. Als besonders in Frage kommende Riten werden genannt: Altargewänder und Priesterkleidung, ungeäuertes Brod, der mit Wasser gemischte Kelch, Weihrauch, Lichter, der Gesang des Benedictus und des Agnus Dei. Dazu kam noch die Prozession der Geistlichkeit von und nach der Sakristei, die Kniebeugung vorm Altar beim Betreten und Verlassen des Sanctuariums, die Wendung nach Osten bei den Altargebeten und beim Konfektieren des Abendmahls und das Schlagen des Kreuzes beim Anrufen der Heil. Dreieinigkeit zu Anfang der Predigt. Es wurde also behauptet: die englische Kirche ist nach der Reformation in Lehre, Ritus und Verfassung dieselbe geblieben, wie sie im Mittelalter gewesen ist; nur gewisse Mißbräuche sind durch ausdrückliche kirchengesetzliche Bestimmungen abgeschafft worden; was aber nicht ausdrücklich abgeschafft ist, ist als rechtlich noch bestehend und gültig anzusehen. In allem ist auf das zweite Jahr Eduards VI. zurückzugehen: was durch eingehende antiquarische Forschung als in diesem Jahre bestehend nachzuweisen ist, ist auch heute noch rechtmächtig und ist, wenn es außer Übung gekommen ist, mit allen Kräften wieder zu erstreben. Daß die ritualistische Bewegung in sehr großer Gefahr stand, sich in Auserlichkeiten und Kleinlichkeiten zu verlieren, liegt auf der Hand. Selbst bei Männern wie Pusey fehlen oft die großen Gesichtspunkte, und es ist wohl begreiflich, wenn ein Gegner wie Kingsley (Life and Letters I. 158. Tauchn.) über den Ritual. urteilt: „Es ist ein Stüd Narrheit darin, ein eitles, lungernes, schwindstüchtiges und weibisches Wesen, welches sich fälschlich für Keimtheit und Freiheit ausgibt, und ich muß gestehen, daß ich mich gleichetdings nicht damit vertragen kann, so anziehend es immerhin für eine weibische und üppige Aristokratie sein mag.“ Selbst Pusey konnte in seinen letzten Lebensjahren nicht umhin, öffentlich auszusprechen, daß vieles am Treiben der Ritualisten durchaus verwerflich sei. Anderseits aber bleibt auch bestehen, was selbst ein so prinzipieller Gegner wie Kingsley anerkannt hat, „daß sehr viel Edles und Gutes in dieser Schule zu finden ist, denn sie hat die Herzen wieder auf ein gut Teil in Vergessenheit geratener, wahrhaft katholischer und apostolischer Wahrheiten zurückgeleitet. Auch den seelsorgerlichen Ernst darf man nicht vergessen, mit dem eine große Zahl dieser Männer in ihren Gemeinden arbeiteten, und zwar nicht bloß, wie ihnen Kingsley vorwirft, unter einer verweichtlichen, nach Rom hinschielenden Aristokratie, sondern recht eigentlich unter den Hefen des großstädtischen Pöbels, in den höchsten Schums von London, wo bisher alle Arbeit der Kirche vergeblich zu sein schien.“

Der Kampf der beiden Richtungen in der englischen Kirche wird bis auf den heutigen Tag sehr leidenschaftlich geführt. Es kam oft zu wüstem Pöbelslärm in den Gotteshäusern, so

namentlich 1859 in St. Georges-in-the-East, London, wo Bryan-King das anstößige Ritual eingeführt hatte. 1860 bildete sich eine Vereinigung zum Schutze wider derartige Vorkommnisse und zur Verteidigung der protestantischen Grundsätze in Lehre und Kultus, die English Church Union. Dieser trat 1865 die Church Association gegenüber, und diese beiden Vereine suchten seitdem, namentlich gerichtlich, ihr Recht zu vertreten. Nach der Public Worship Regulation Act von 1874, genügt es, wenn drei Gemeindeglieder an irgend etwas Anstoß nehmen. Dann urtheilt der Bischof, untermißt sich aber der Verurtheilte nicht, so nimmt der Prozeß seinen schleppenden und kostspieligen Gang vor den weltlichen Gerichten. Die meist verurtheilten Ritualisten aber pflegen sich an die gerichtlichen Erkenntnisse nicht zu kehren, ja selbst wenn sie suspendiert wurden, haben sie weiter amtiert, und es ist oft nichts anderes übrig geblieben, als sie zu verhaften, was sie dann in den Augen ihrer Anhänger zu Märtyrern stempelte.

Litterarisch wird der Ritualismus vertreten durch die Church Union Gazette, die Church Times und die Church Review. Besondere Vereinigungen sind die Confraternity of the Blessed Sacrament, die Society of the Holy Cross und die Society of St. John the Evangelist. Klosterlicher Art ist die English Order of St. Augustin. Großartig ist das von dieser Partei gegründete und unterhaltene Diakonissenwesen, welches aber durch seinen mehr klosterlichen Zuschnitt unserm deutschen ziemlich unähnlich ist. Vgl. Anglikanische Kirche.

Traktatgesellschaften, s. Schriftenvereine.

Trandberg aus Bornholm, f. Bornholmer.

Trankebar Tranquebar, wegen seiner Lage am Meer von den Tamulen ursprünglich Tarangambadi = Wellenstadt genannt), einst ein ärmliches Fischerdorf an der Koromandelküste in Ostindien, durch die Dänen aber 1620 in Besitz genommen, die die kleine Festung Dansborg erbauten und einen regen Handelsverkehr mit der Heimat eröffneten, erhielt von da an zwar eine christliche (Zions-) Kirche und Prediger, aber nur für die Dänen selbst und wurde erst unter Friedrich IV. von Dänemark durch die Landung Riegenbalgs und Plütschaus am 9. Juli 1706 zu einer Missionsstation, ja zum gesegneten Ausgangspunkt der „dänisch-halleischen Mission“, die von da aus durch schriftliches und mündliches Zeugnis das Licht des Evangeliums in die Finsternis des Heidentums trug. Nachdem aber der Rationalismus die Quellen der heimatlichen Missionsliebe verschüttet und den Verfall der Mission eingeleitet hatte, blieb 1820 von allen Gemeinden und Kapellen der dänisch-halleischen Mission nur noch Trankebar und mit dem Tode Cämmerers (s. d.) 1837 waren die lutherischen Missionare daselbst ausgeschieden. Doch trat nun wieder die dänische Kaiserin Königin i. d. an der Zionskirche in Trankebar in den Miß, indem er sich nach Erlernung des Tamulischen der eingeborenen Christen annahm, sondern die 1836 gegründete Dresdener evangelisch-lutherische Mis-

sionsgesellschaft (s. Bd. IV S. 622 ff.) sandte nun auch den Missionar Cordes (s. d.) nach Trankebar, der 1841 dort eintraf. Als dann Trankebar 1845 von den Dänen an die Engländer verkauft wurde, übergab der König von Dänemark 1847 die dortige Mission mit allen dazu gehörigen Grundstücken und Gebäuden an die lutherische Missionsgesellschaft, und Trankebar wurde nun aufs neue Ausgangs- und Mittelpunkt einer gesegneten lutherischen Mission in Südindien. Freilich die Stadt selbst ist unter der englischen Herrschaft, die den Gerichtshof und sonstige Behörden nach größeren Städten verlegte, immermehr heruntergekommen, zumal da sie auch weder eine Eisenbahn noch einen Hafen und darum auch keinen Handelsverkehr mehr hat. Es wurde deshalb auch 1896 die Zentralschule der Leipziger Mission von dort nach Schiala verlegt. Doch ist dafür das Lehrer- und Predigerseminar von Poreiar nach Trankebar gekommen und nach wie vor befindet sich dort der Sitz des Kirchenrats und eine Druckerei. Die Gemeinde von Trankebar, die ihren gottesdienstlichen Mittelpunkt in der altherwürdigen von Riegenbalg erbauten Jerusalemskirche hat, während die Zionskirche den englischen Christen gehört, leidet unter der wachsenden Verödung der Stadt durch Wegzug vieler Glieder, dem fast kein Zuwachs aus den Heiden gegenübersteht. Ihre Seelenzahl geht stetig abwärts und ist jetzt (inkl. 4 zugehörige Orte) auf 565 gesunken, darunter 311 Abendmahlsberechtigte und 693 Kommunitanten. Außer dem Seminar befinden sich dort noch 2 niedere und 2 höhere Volksschulen. Seit 1890 hat sie das längst erstrebte Ziel ihrer Selbständigmachung erreicht und ist von der Missionskasse unabhängig geworden. Neben der Jerusalems- und Zionskirche gibt es in Trankebar auch noch eine alte katholische, dazu eine mohamedanische Moschee und 5 heidnische Pagoden.

Trantopfer, eine zu Ehren der Gottheit ausgegossene und weggeschüttete Weinspende, erscheint sowohl bei Israel als vorgeleglicher Brauch, 1 Mos. 35, 14, wie als Bestandteil heidnischer Gözopfer, Jer. 7, 18 u. ö. Die Darbringung des Wassers, das unter Lebensgefahr beschafft war, 2 Sam. 23, 16, stellt sich wie ein Trantopfer dar, ist aber kein Beweis dafür, daß Wasser sonst auch dazu verwendet wurde. Dasselbe gilt von dem Entfangungsopfer 1 Sam. 7, 6. Was das Trantopfer beim Opfert kultus (s. d.) der Israeliten anlangt, so lassen sich die ausführlichen Bestimmungen darüber 2 Mos. 29, (40f.), 3 Mos. 23, 18; 4 Mos. 6, 17; 15, 5 ff., 28, 7 ff., aus denen eine besondere Bedeutung für die Heilsgeschichte nicht zu erkennen ist, dahin zusammen fassen, daß das Trantopfer immer mit dem Speiseopfer zusammengeht, aber nur dann, wenn das letztere nicht selbständig ist, sondern sich mit einem Tieropfer verbindet.

Transept oder **Transsept** s. Basilika Bd. I. S. 307 b.

Transeunte Eigenschaften Gottes, siehe

Bd. II, S. 321. Transeunte Glaubensobjekte, s. d. Art. „Trant“, Bd. II, S. 593. Transfiguration, s. Erklärung Christi.

Transitus in der Predigt s. d. Art. Proömium.

Translation oder Translokation ist die kirchenrechtliche Bezeichnung für (freiwillige oder unfreiwillige) Veretzung eines Geistlichen in ein anderes Amt.

1. Nach römischem Kirchenrecht wurde ursprünglich die Veretzung eines Bischofs durch die Provinzialsynode beschlossen, deren Beschlüsse seit dem 9. Jahrhundert an die päpstliche Zustimmung hinsichtlich ihrer Rechtsgültigkeit gebunden waren. Vom 12. Jahrhundert an waren die in diesen Angelegenheiten geltenden Grundsätze: die Voraussetzung des Wunsches seitens des Bischofs, der Forderung seitens des Domkapitels und der Dispensation seitens des Papstes. Im Laufe der Zeit beanspruchten die Päpste das Veretzungsrecht der Bischöfe ausschließlich für sich, und nur infolge der Opposition auf den Konzilien zu Konstanz und Basel gestanden sie das Versprechen zu, die Veretzung ausschließlich in den dringendsten Fällen und nur unter dem Beirat des Kardinalkollegiums vorzunehmen. Den niederen Klerus zu veretzen, ist das, wenn auch nach bestimmten Seiten — abgesehen von eigenem Verschulden des Geistlichen — eingeschränkte Recht der Bischöfe.

2. Im evangelischen Kirchenrechte finden sich dieselben Grundsätze mit kleineren oder größeren Abweichungen. Die Strafveretzung in eine niedriger dotierte Stelle (Pönitenspfarrer) ist in Mecklenburg nie gebräuchlich gewesen und seit dem 30. September 1763 im königlich Sachsen abgeschafft, da gegen diese Strafsart große Bedenken sich erhoben. Nur das heftigste Dist.-Gezetz vom 26. November 1883, § 5 kennt sie noch. Ausnahmeweise, Geistliche ohne ihre Einwilligung, in eine Stelle gleichen Einkommens veretzen zu dürfen, ist das Recht der Kirchenregimente von Baden (R.-G. 1886), Hessen (1879) Bayern rechtsrh. (1891) und von Hannover (luther. Kirche). Das Recht, Geistliche ohne vorgängige Wahl durch die kirchliche Gemeindevertretung, die in diesem Falle nur das votum negativum hat, in eine — und zwar allermeist besser dotierte — Stelle einzusetzen zu können, ist das Recht der Kirchenregimente Anhalts, Weimars und des königlich Sachsen.

Transcendenz, Überweltlichkeit Gottes (von transcendere = überschreiten, hinübergehen) bezeichnet das Verhältnis Gottes zur Welt, insofern derselbe nicht an die Welt gebunden, sondern von ihr schlechthin frei und über sie schlechthin erhaben ist. Die Transcendenz Gottes ist ein Ausfluß seiner Aboluthet und hängt zusammen mit der Aseitität, der Vollkommenheit und der Unbegreiflichkeit Gottes. Gott als das höchste Wesen bedarf keines andern außer sich, also auch nicht der Welt; er ist der aus sich selbst und durch sich selbst Seiende, sich selbst Genugsame, der vor aller Welt und

darum über alle Welt ist und weder von der Erde noch von dem Himmel eingeschlossen oder begriffen werden kann. Die Grundstelle für die Transcendenz Gottes ist das Wort Salomos bei der Tempelweihe. (1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 6, 18 vgl. 5 Mos. 10, 14; Jer. 66, 1; Matth. 5, 34; Apg. 7, 49f. und 17, 24f. Hiob 11, 8—10 u. i. w.). Daß die Leugnung der Transcendenz Gottes konsequenterweise zur Auflösung des christlichen Gottesbegriffes führt, zeigt die Geschichte des Pantheismus, der unter Ablehnung jeder Transcendenz in übertriebener Weise die Immanenz (s. d.), das innerweltliche Wirken Gottes betont. Ein an die Welt gebundener, außerhalb der Welt nicht existierender, durch die Welt, besonders durch den Menschengeist erst zum Selbstbewußtsein sich entwickelnder Gott hat nichts gemein mit dem Gotte der Offenbarung. Gefährdet erscheint auch die Transcendenz Gottes in vielen neueren Systemen mit subjektivistischer Grundlage, in welchen das objektive Dasein Gottes zurücktritt hinter den Erregungen, Vorstellungen und Postulaten des frommen Gemüths oder Gefühls. So ist gerade die Transcendenz Gottes in unserer Zeit zu einem Schibboleth der positiven Theologie geworden, welche, unbeirrt von allen Einwürfen der negativen und der Vermittlungstheologie, das objektive, über die Welt und über den Menschen erhabene Dasein und Wesen Gottes zum Grunde aller wissenschaftlichen Aussagen über ihn macht. Allerdings darf die Transcendenz Gottes nicht so gefaßt werden, daß sie in Widerspruch tritt mit dem innerweltlichen Sein und Wirken Gottes. Eine Transcendenz Gottes, wie sie der Deismus (s. d.) behauptet, nach welchem Gott draußen vor der Welt sitzt als Zuschauer, Richter und Belohner der Thaten der Menschen, verträgt sich ebenfalls nicht mit unserm christlichen Gottesbegriff. Transcendenz und Immanenz Gottes verhalten sich zu einander wie zwei Seiten derselben Sache. Denn eben weil Gott, der schlechthin Transcendente, Überweltliche ist, darum kann es keine Welt neben ihm geben als die von ihm gesetzte und lebendig von ihm erfüllte und regierte. Gott als der Transcendente ist nicht bloß weltfrei, sondern auch der Welt schlechthin mächtig. Die Welt ist keine Sphäre für Gott, sondern ein von ihm geschaffener Boden seiner freien Thätigkeit. So fordert die richtig verstandene Transcendenz Gottes seine Immanenz. Transcendenz und Immanenz in der richtigen Verbindung zeigt das Wort Gottes: Jer. 23, 23.

Transsubstantiation ist die von allen protestantischen Kirchengemeinschaften als schriftwidrig verworfene, zuerst am vierten Laterankonzil (1215), dann abschließend durch das Tridentinum als Dogma sanktionierte römisch-katholische Lehre, laut welcher der zelebrierende Priester durch die Konsekration die Verwandlung der Abendmahls Elemente in Leib und Blut Christi bewirkt, so daß die Substanz der ersten danach nur dem Scheine nach verbleibt, thatsächlich aber, wenn auch nicht wahrnehmbar für die Sinne, nur die Substanz von Leib und Blut Christi wirklich vor-

handen ist, so zwar, daß unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig ist.

Nachdem die Bezeichnung „transsubstantiatio“ vielleicht schon vorher üblich geworden, findet sie sich zuerst für die vermeintliche Verwandlung (conversio) der Abendmahls Elemente bei Hilbert von Tours oder von Savardin (s. d.) bezw. dessen Zeitgenossen Alger von Lüttich (s. d.) zu Anfang des zwölften Jahrhunderts. Die kirchliche Definition des vierten Laterankonzils lautet dann Sess. III cap. 4: „Verum Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem“. Die offizielle Sanction des theologischen terminus technicus aber erfolgte auf dem Konzil von Trident Sess. XIII, c. IV: Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia Transsubstantiatio est appellata. Wenn auch das Tridentinum bezüglich des Transsubstantiationsdogmas nicht ausdrücklich den Anspruch erhebt, daß dasselbe von Anfang an Lehre der Kirche gewesen, so liegt derselbe doch in der c. V angeführten vermeintlichen Thatsache, daß, wie über allen Zweifel erhaben sei, die Christgläubigen jederzeit dem Sanctissimum denselben cultus laetiae erwiesen, welcher dem wahren Gott gebühre. Derselbige sei ja gegenwärtig, von welchem der Vater bei der Einführung in die Welt gesagt: „Es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten“, derselbe, den die Weisen aus dem Morgenlande, den die Jünger in Galiläa angebetet. Den Vorurteilsfreien und Kundigen wird indes der Versuch nicht bestechen, die Anbetung des erhöhten Herrn, der aber durch seine Gnademittel wirkt und gegenwärtig ist, zu einer Adoration des Sanctissimum umzuwandeln. Ebenso wenig Beweiskraft hat es, wenn römische Gelehrte die alte Kirche schon deshalb zur Eideshelferin der Transsubstantiationslehre machen zu können glauben, weil von jeher die Gläubigen ängstlich gewesen seien, von den geweihten Elementen etwas fallen zu lassen oder dieselben mit unreinen Händen zu berühren. Auch wird die alte Kirche nicht dadurch zur Befeknerin der Verwandlungslehre, daß es ihr oft bezeugtes Bekenntnis ist: „Die Eucharistie ist Leib und Blut Christi“. Im Gegentheil steht einer recht kleinen Anzahl Stellen, die Ansätze zur Bildung der spätern Verwandlungslehre enthalten, eine übergroße Anzahl solcher Stellen gegenüber, welche dies spätere Dogma geradezu ablehnen. Auch ist aus der Schrift wohl darthun, daß sie eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und die Darreichung dieser himmlischen Substanzen mittels der Abendmahls Elemente

lehre, so konnte doch unschwer die Behauptung widerlegt werden, daß damit schon die Transsubstantiationslehre als schriftgemäß erwiesen sei. Um so mehr haben die römischen Theologen sich bemüht, dafür den consensus patrum beizubringen. (Vgl. bes. Antoine Arnault und Pierre Nicole (s. d.), in seiner *Perpetuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*. Paris, zuerst schon 1664, dann in größerem Umfang 1669–76 erschienen, und Renaudot (s. d.).

Als festes Resultat der Forschungen im 16. u. 17., mehr noch im 19. Jahrh. aber darf gelten: Die alte Kirche in vorchristlicher wie in nachchristlicher Zeit glaubte und lehrte eine wahre Gegenwart von Leib und Blut Christi im Sakrament, ohne jedoch über die Einigung der sichtbaren Elemente und des unsichtbaren Gnadenguts eine feste Lehrform aufzustellen (s. d. Art. Abendmahlsfreitigkeiten). Die unabwiesbaren Aufgaben zur Herstellung fester Lehrnormen waren der Kirche auf ganz andern Gebieten gewiesen. Soviel steht aber jedenfalls bezüglich des Ignatius, des ältesten Zeugen, fest, daß seine Worte den Gedanken an eine Verwandlung ausschließen; sie sagen nur, daß im Abendmahl Brot und Wein die Medien einer göttlichen Lebensmitteilung sind. Nach Justinus d. M. verbleiben wohl die Abendmahls Elemente Brot und Wein, aber durch das Wort werden sie gleichwohl Leib und Blut Christi. Hat der Logos sich aus Fleisch und Blut einen Leib bereitet, so kann er auch Brot und Wein durch das vom heil. Geist gegebene und erfüllte Wort zu seinem Leib und Blut erheben. Auch Irenäus hält das Irdische und Himmlische im Sakrament deutlich auseinander, nicht minder Clemens Alexandrinus, freilich von anderen Voraussetzungen ausgehend. Für ihn sind die Elemente zunächst mythische Symbole, doch gewinnen sie durch die Konsekration für die Gläubigen die Qualität als Medien der Geistesmitteilung. Deutlich wird aber unterschieden das Blut, durch dessen Vergießung Christus uns erlöst, und das eucharistische Blut. Origenes geht auf diesem Wege symbolischer Anschauung noch weiter. Die Kraft liegt in dem, was die Abendmahls Elemente bedeuten. Das Wort ist die eigentliche Substanz, heilbringend für den im Glauben Empfangenden. Die Elemente selbst bleiben materielle Accidenzien. So scharf wird Wort und Zeichen dualistisch auseinander gehalten, daß das Eingibende und Einnehmende im Sakramente nicht zu rechter Geltung kommt. Wie in der morgenländischen Kirche steht auch im Abendlande der großen Lehren die immbolische Seite der Eucharistie im Vordergrund. So besonders bei Tertullian und Augustin. Für jenen sind die geweihten Elemente in einer Linie Zeichen, aber solche, deren Empfang eine heilzueignende Kraft besitz; sie sind Theilung der Seele aus Gott. Jevidere Wichtigkeit hat die Stellung Augustins. Der heutigen römischen Lehre steht er aber fern. Trotz starker Betonung des Bekenntnisses „Brot ist Leib, Wein ist Blut Christi“ lautet der

Hauptinhalt seiner Darstellung vom Sakramente: Durch die Weihe werden die Elemente zum sichtbaren Wort von Christi Leib und Blut, sakramentales Wort, denn das Abendmahl ist ein sacramentum memoriae. Gläubiger Genuß macht des für und geopfert Leibes Christi theilhaftig, theilhaftig des Segens seines Leidens. Aber die Elemente sind auch Symbole des mystischen Leibes Christi, seiner Gemeinde, und das Abendmahl ist Opfer als Gedächtnis des Opfers Christi, aber auch, sofern in ihrem Haupt die Gemeinde sich Gott opfert.

So haben im Morgen- und Abendlande die Väter der Kirche das Ihre auch zur Erkenntnis des Heilsguts im Sakramente beigelegt. Das Resultat reicher und vielseitiger Arbeit wies aber eine Divergenz zwischen theologischer Erkenntnis und kirchlich praktischer Gemeinanschauung auf. Nach letzterer hatten die Träger des neutestamentlichen Amtes immer mehr eine priesterliche Mittlerstellung gewonnen. Das neue Priestertum aber forderte die Christen ein, dieses nur von ihm zu bringenden Opfers, eines besseren Opfers als das alttestamentlich-levitische war. Dies Streben führte zur völligen Verschiebung der Opferanschauung im heil. Abendmahl (s. Meßopfer). Schon Augustinus redet nicht nur von einem sakramentalen Gedächtnis dieses Opfers, sondern — allerdings stark rhetorisierend — von einer sakramentalen Wiederholung jenes Opfers das Christus einst im Fleisch gebracht. Noch konnte aber von der Billigung einer Verwandlungslehre nicht die Rede sein. Die römischen Theologen berufen sich gern auf Cyrill von Jerusalem, welcher ausdrücklich von einem Verwandeln (*μεταβάλλειν*) redet; aber er denkt dabei nur daran, daß die Elemente, ihrer irdischen Zweckbestimmung entrückt, zwar nicht eine Wesensveränderung, aber eine durch den heil. Geist gewirkte virtuelle Wandlung erfahren. So gebraucht auch Theodoret das Wort (*μεταβάλλειν*), betont aber dabei, daß die mystischen Symbole durch die Weihe keineswegs ihre Natur verlieren. Immerhin ist bedeutsam, daß Theodoret sagt, die geweihten Elemente würden angebetet als das, was sie für den Glauben sind. Auch Zohannes von Damaskus verneint, daß der in den Himmel erhöhte Leib Christi im Sakramente herabkommt, aber für seine in dem Sakramente prärente Gottheit schaffe er sich in gewisser Weise in den Elementen eine Leiblichkeit und wirke so im heil. Geiste eine Wandlung. So fehlte nicht mehr viel zur Annahme einer Wesensverwandlung, die längst in der Anschauung des Volkes feststand. Seit die großen vielfach noch im alten Heidentum befangenen Scharen ihren Einzug in die Kirche gehalten, drängte im Occident wie im Orient die ausfallgebende Masse auf die Herabziehung des Überinnlichen ins Sinnesfällige, bis schließlich die Theologie das zu motivieren und zu rechtfertigen versuchte, was im kirchlichen Leben bereits acceptiert war. Zunächst freilich schloßen sich die Männer, welche dem Abendlande den Ertrag der patristischen Geistesarbeit vermittelten,

wie Isidor von Sevilla und Beda ebenso wie Gelasius I. an Augustinus an, während Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. sich zu metaphorischen Anschauungen bekannten, und es darf deshalb nicht verwunderlich erscheinen, daß die Theologen des karolingischen Zeitalters sich an die symbolische Auffassung des Sakraments hielten. Aber die vollstimmigen Vorstellungen und die allgemein als Normen anerkannten liturgischen Formeln waren zu mächtig, so daß bei allem sonst bestimmenden Einflusse Augustins vornehmlich die Autorität des Ambrosius hier zum Siege der metabolischen Vorstellung führte, ja über dieselbe in der Richtung der römischen Wandlungslehre vorwärts drängte. Diesen weitem Schritt that Paschasius Radbertus (s. d.), indem er lehrte, die Konsekration bewirke eine Verwandlung in den von Maria geborenen Leib Christi, welche die Substanz der Elemente absorbiere, während sein Gegner Ratramnus (s. d.) solches verneinte. War noch am Ausgang des 1. Jahrtausends die Meinung der Kirche darüber geteilt, ob der eucharistische Leib Christi der von der Jungfrau geborene und zum Himmel erhöhte sei, so führten die durch die Lehrauffstellungen des Berengar von Tours (s. d.) veranlaßten Kontroversen zu weitergehender Bestimmung. Für eine durch die Konsekration erfolgte stoffliche Umwandlung der Elemente erzwang Rom schließlich Berengars formelle Unterwerfung. Der durch ihn gegebenen Anregung folgend, stellte Guittmund von Aversa (s. d.) den Satz auf, welcher fortan geltend wurde: daß nicht bloß die Substanz des Leibes, sondern der ganze Leib Christi auch in allen Partikeln der Hostie und an allen Orten gegenwärtig sei und im Sakrament empfangen werde. Alger von Lüttich aber fügte den später von der Scholastik adoptierten Grundsatz als Unterlage hinzu, daß die erhöhte menschliche Natur kraft der schrankenlosen Allmacht, an der sie partizipiere, überall ganz gegenwärtig zu sein vermöge. Die aufkommende Scholastik aber konnte nunmehr die Ausführung aller einzelnen scharfen Bestimmungen in Angriff nehmen. Indem sie jedoch die für sie durch kirchliche Lehrautorität feststehende Transsubstantiation formalistisch und spekulativ zu durchdringen auch syllogistisch zu beweisen versuchte, mußte sie selbst die Unmöglichkeit solchen Beginnens darthun. Denn hatte man ebendam die reale Präsenz des Leibes Christi gerade durch die Annahme der Transsubstantiation zu sichern geglaubt, so zeigten sich der Scholastik nun bei ihr bisher ungeahnte Schwierigkeiten, wie sie besonders Wicliif, der scharfsinnigste Befreier der mittelalterlichen Transsubstantiationslehre, hervorhob. Für die verbleibenden Accidientien der Elemente fehlt das Subjekt, die Substanz. Eine Wandlung, ein Übergang von einer Substanz zu einer anderen soll die Transsubstantiation sein; aber bei einem solchen Vorgange dient die erste Substanz zum Stoff der zweiten, die zuvor nicht vorhanden ist. Hier aber ist die letztere bereits vorhanden; was geschieht, ist also nur

Substitution einer Substanz für eine andere. Darum lehrten Johann von Paris u. a. die „Impanation“ (f. d.), im wesentlichen mit der „Consubstantiation“ (f. d.) der Späteren identisch. Noch andere Fragen führten zu ausführlichen Untersuchungen, besonders die nach der Identität des eucharistischen Leibes Christi mit dem des erhöhten Herrn im Himmel und nach der Art der Gegenwart jener in der Hostie. Vgl. d. Art. „Ubiquität“. Beide Richtungen, Realismus wie Nominalismus, haben sich bemüht, sie zu lösen und die Vollziehbarkeit des Begriffs der Wandlung darzuthun. Aber bereits Duns Scotus gesteht, daß ohne die kirchliche Entscheidung keine Schriftstelle zur Annahme der Transsubstantiation zwingt. Nur das beweise die Richtigkeit der kirchlichen Auslegung, daß derselbe Heil. Geist, welcher die Schrift eingegeben, auch die Väter auf dem Konzil regiert habe. Und Occam, Biel, Petrus von Wilh. erklären offen, daß die Coexistenz der beiden Substanzen im Sakrament die reale Präsenz des Leibes Christi vollauf gewährleiste, der Schrift gerecht werde, begrifflich erfassbar sei und die bei der Transsubstantiation vielfach bestehenden Schwierigkeiten beseitige. So bleibt nach allen scharfsinnigen Untersuchungen der Scholastik zur Sicherheit des Dogmas schließlich nur eine Grundlage für dasselbe übrig: „die kirchliche Autorität, Roma locuta est“. Was dagegen Luther mit einem Schlage das Wirrsal zahlloser begrifflicher Schwierigkeiten löste und ihn davon befreite, war die aus dem schlichten Schriftverständnis erwachsene Erkenntnis: „die Lehre von der praesentia corporis Christi extra usum sacramenti ist gegen die Worte des Herrn“. Trotzdem verhartet die Kirche Roms auch jetzt noch bei dem alten Irrtum und verherrlicht denselben durch die glänzende Feier des Fronleichnamsfestes (f. d.), bei welchem die in den Leib Christi verwandelte Hostie als deus in pyxide zur allgemeinen Anbetung in feierlicher Prozession durch die Straßen getragen wird zur Beschämung der Häretiker und zugleich zur Sühne der Beleidigungen, welche Christo in der Passionszeit auf den öffentlichen Straßen zugefügt werden. Vgl. die das Abendmahl betr. Art., ferner „Messe“, „Messopfer“, „Consubstantiation“, „Impanation“, „Gegenwart Christi“, „Ubiquität“.

Transvaal, Freistaat in Südafrika, seit 1884 wieder mit dem alten Namen: „Südafrikanische Republik“, fast auf allen Seiten von britischen Gebieten und Interessensphären umgeben, 308 560 qkm groß, hat 867 941 Einwohner von denen nach dem neuesten Staatsalmanach von 1897 622 544 zu den Eingeborenen gehörten, während die Zahl der Weißen 245 397 betrug, was gegen die Zählung von 1880 mehr als Verdoppelung bedeutet; und während damals die in Transvaal Geborenen (Buren: 59 334) den Ausländern, die sich aus Afrikanern aus der Kapkolonie (29 384), aus dem Dranjesfreistaat (11 527) oder aus anderen Teilen Südafrikas 4118, wie auch aus Engländern 8 910, Deutschen (1943) und Niederländern (1420) zu-

sammensetzten, an Zahl ziemlich gleichkamen, hat die gewaltige Einwanderung seitdem das Verhältnis zu gunsten der letzteren und namentlich der Engländer sehr wesentlich verschoben. Die Eingeborenen gehören größtenteils dem den Kaffern verwandten Betschuanenvolk und zwar vornehmlich dem nördlichen Zweig der Basuto an, sind ohne politische Rechte und verdienen meist als Knechte der Buren und Arbeiter in den Bergwerken des mit einem riesigen Mineralreichtum gesegneten Landes sich ihren Lebensunterhalt. Die Buren, ursprünglich ein zäher, an seinem reformierten Bekenntnis streng festhaltender, überaus unabhängiger und alle Farbtönen verachtender Typus holländischer Kolonisten im Kapland, waren durch die Maßnahmen der englischen Regierung, namentlich durch die durch Betreiben der Londoner Missionare (f. Philips) 1834 angekündigte und 1838 ausgeführte Befreiung ihrer Hottentottenklaven zur Auswanderung veranlaßt worden und kamen auf diesem großen Auszug („Treff“) schließlich über die Drakenberge oder das Kathlamabergebirge und den Dranjesfluß, wo sie den Dranjesfreistaat, und endlich noch über den Baal, wo sie die „südafrikanische Republik“ (Transvaal) gründeten (1852). Zuerst als solche von den Engländern anerkannt, veranlaßte sie durch innere Wirren und unglückliche Kämpfe mit den Eingeborenen, namentlich aber durch ihre dem Machttreiben Englands im Wege stehende Selbständigkeit dessen Eingreifen und 1877 wurde Transvaal nicht ganz ohne eigene Schuld zur britischen Kolonie gemacht. In dem darauf folgenden Aufstand erlitten die Engländer 1881 empfindliche Niederlagen, und der Vertrag von Pretoria (1881) brachte Transvaal wenigstens für seine inneren Angelegenheiten wieder volle Unabhängigkeit unter der Oberhoheit Englands. Schon 1884 aber verjüngte England auf jede Oberherrschaft, und erst die Entdeckung des ungeheuren Goldreichtums Transvaals (1886), die zahllose Goldjäger meist aus England dahin lockte, ließ es England wieder sehr begehrenswert erscheinen, so daß es mit seinen Anforderungen nicht ruhte, bis es endlich im Oktober 1899 zum definitiven Bruch und einem Kriege kam, in dem die Sympathie fast ganz Europas auf Seiten der Buren steht.

Die missionarische Arbeit, für die freilich die Buren bisher wenig übrig gehabt haben, liegt in Transvaal in den Händen 2 deutscher Missionsgesellschaften, der Hermannsburgers und der Berliner (Berlin D.). Die erlittenen wurden 1857 von einzelnen Buren selbst herbeigerufen, nachdem diese zuvor die von den Londoner Missionaren (Livingstone) missionierten Betschuanenstämme, darunter die Bakwani unter ihrem Fürsten Setschela, grausam unterworfen und ihre Verbindung mit den verhassten Engländern, die sich auch gegen die Buren sehr wenig freundlich stellten, aufgelöst hatten. Durch Vermittelung des Präsidenten der Republik Prätorius, der die Hermannsburgers in Natal mit den Herrnhutern verwechselte, setzte sich Setschela mit jenen in Verbindung, und sie

folgten diesem Rufe mit Freuden. Dauerte auch wegen verschiedener Schwierigkeiten ihre Thätigkeit bei Setschelo nur bis 1862, so fanden sie doch bald an anderen Orten Eingang und haben nach und nach in den 2 Kreisen Mariko und Rustenburg 26 Stationen mit 62 Außenstationen angelegt, darunter Stationen mit 4500 (Saron), 3053 (Ramaliana), 2900 (Bethanie) und über 2000 Seelen. Auf allen zusammen, von denen jedoch einige im Westen der Republik auf britischem Territorium liegen, zählt man jetzt 40 078 Christen, und jedes Jahr bringt einen weiteren Zuwachs von Tausenden.

Die Berliner Mission setzte nach einem verglichenen Versuch bei den Swazi 1860 im Gebiet des Batopa-Häuptlings Maleo, wenige Tagereisen von Lydenburg entfernt, ein und gründete die Station Gerlachshoop. Doch ging mit dessen Herrschaft 1864 auch die Station zu Grunde. 1861—64 gründeten sie im Gebiet des Bapediristen Sefutuni (ca. 100 km weiter nördlich) 3 Stationen, allein 1866 nötigte sie die Verfolgungswut desselben, dessen Bruder und Frau gewonnen worden waren, zum Abzug, und Missionar Merensky (s. d.) gründete die Station Botshabelo, die jetzt allein 3400 Seelen hat. Im ganzen hat jetzt diese Basutomission der Berliner auf 27 Stationen ca. 16000 Christen, und zwar besonders im Synodalfreie Süb-Transvaal, zu dem Botshabelo mit Superintendentur und Lehrerseminar, Johannesburg, die bevölkerste Stadt der Republik (102 714 Einwohner), Pretoria, die Hauptstadt mit 8000 Einwohnern und andere gehören, während in den nördlichen Distrikten Transvaals trotz ihrer stärkeren Bevölkerung erst auf einigen Stationen reichlichere Frucht erzielt wurde. Unter den Bapedikristen im ehemaligen Reich Sefutunis ist es 1890 zu einer Separation, der „freien Nationalkirche“ gekommen. Die Arbeit der holländischen reformierten Kirche in Transvaal ist nicht sehr bedeutend (ca. 2250 Getaufte und 450 Schüler). Die Anglikaner haben zwar seit 1878 ein Bistum in Pretoria, leisten aber für die Mission nur ganz wenig. Dagegen haben die englischen Wesleyaner in 3 Distrikten zahlreiche Stationen und 36 000 Kirchenbesucher, von denen freilich die weiße Bevölkerung den weitaus größeren Teil bildet. Die römische Kirche vertritt ein Bischof in Pretoria, der dort ein Seminar für Mädchen und eine Knabenschule errichtet hat, sonst aber keine Missionsarbeit ausrichten läßt. In Norbtransvaal wirken endlich auch Missionare der schweizerischen Freikirchen, unterhalten seit 1886 auch eine Gehilfenschule und haben im Baldestadtdistrikt etwa 600 Christen.

Transversalgurt = Quergurt, s. d.

Trapezunt (Trebizond, Trabzon), jetzt Hauptstadt eines türkischen Wilajets in Kleinasien mit 45 000 Einwohnern, darunter 18 000 armenischen und griechischen Christen, Sitz eines griechischen Metropolit, eines armenischen Erzbischofs und eines armenisch unierten Bischofs

und Missionsstation des Amerikanischen Board, der seit 1835 hier auch ärztliche Mission betreibt, war ursprünglich eine griechische Kolonie, im 7. Jahrhundert v. Chr. von Sinope gegründet, kam dann unter römische und später byzantinische Herrschaft und wurde, als auf dem 4. Kreuzzug die Kreuzfahrer Konstantinopel 1204 erobert, das Kaiserhaus der Komnenen gestürzt und unter Balduin das lateinische Kaisertum errichtet hatten, durch den Prinzen Alexios aus dem vertriebenen Hause, der bisher Statthalter in Trapezunt war, zum Mittelpunkt eines eigenen von Konstantinopel selbständigen Reiches gemacht, ähnlich dem von Theodor Laskaris gegründeten Kaisertum von Nicaea (s. d.). Auch des Alexios Nachfolger legten sich den Kaiserstitel bei, aber Moammad II., der 1453 Konstantinopel eroberte, machte 9 Jahre später auch diesem Kaiserreich ein Ende; sein letzter Herrscher David Komnenos wurde 1462 grausam ermordet.

Trappe la, Eisterzienarabtei, s. Trappisten.

Trappisten. Der Name dieses durch die unmenische Härte seiner Regel berühmten röm.-katholischen Mönchsordens rührt von der Eisterzienarabtei Notre-Dame de la Maison-Dieu in der Normandie her. Diese wurde wegen des zu ihr führenden engen, durch Felsen sich hindurchwindenden Weges la Trappe d. h. die Fallthüre genannt. Als ihre Zülfassen in tiefe Buchlosigkeit geraten waren, wurde sie 1636 als Pfründe dem 10jährigen Dominico Armand Jean le Bontillier de Rancos gegeben. Dieser, am 9. Januar 1626 als Sohn eines hohen und reichen Staatsbeamten geboren und mit großen Geistesgaben ausgestattet, trat frühzeitig in den geistlichen Stand ein, um die seiner Familie gehörigen geistlichen Pfründen besitzen zu können. 1651 ward er Priester, 1654 sogar Doktor der Theologie. Trotzdem führte er ein höchst lockeres, sittenloses Genußleben, bis Gott ihn um 1660 in sehr ernster Weise an den Tod erinnerte. Nun fiel er in das Extrem, er begann gegen sich unerbittlich hart zu werden und in diesem Sinne auch die Sitten des ihm gehörigen Klosters la Trappe zu reformieren. Nachdem er selbst Mönch und regulierter Abt dieses Klosters geworden war, erhielt er, allerdings nur schwer, die päpstliche Genehmigung seiner Regel (1664 und 1665).

Diese trägt den offiziellen Namen: Constitutions et Règlements de la Trappe, 2 vols., Paris 1701 (bei Holstenius-Brookie, Cod. reg. t. VI p. 602 sequ.). Sie hat den Zweck, die Ordensmitglieder nur an die Buße und den Tod zu erinnern. Nach ihr haben dieselben früh um 2 Uhr das aus einem Strohhacke und einem Strohtopfstücken bestehende, mit einem Teppiche verhebene und auf einem Brette befindliche Nachtlager zu verlassen, 11 Stunden mit Gebetsübungen und Messen, die übrige Zeit aber mit harter Arbeit auf dem Felde zuzubringen, jede wissenschaftliche Beschäftigung zu vermeiden und niemals zu reden. Auch das ihnen an sich erlaubte „Memento mori“ pflegen sie, um dieses Verbot ja nicht zu übertreten, zu unterlassen. Sie machen sich nur durch Zeichen ver-

fründlich. Die Nahrung besteht zu Mittag in den ärmlichsten Fastenspeisen als Wurzeln, Kräutern, Obst, trockenem Brote; nur Kranken werden in besonderen Fällen Fleisch- und Eierspeisen gestattet. Nach dem Abendessen arbeitet der Trappist eine kurze Zeit an seinem Grabe und legt sich im Sommer um 8, im Winter um 7 Uhr schlafen. Die Ordensglieder zerfallen in Laien, Professoren und Frères donnés, d. h. solche, die nur eine Zeitlang sich an den Bußübungen beteiligen. Ordenskleidung: Lange, wollene, grauweiße Kutte mit weiten Ärmeln, schwarzwollene Kapuze mit zwei fußbreiten, bis an die Kniee herabreichenden Streifen, ein breiter, schwarzlederner Gürtel mit Rosenkranz und Messer als den Zeichen der Andacht und Arbeit und Holzschuhe. Im Gorge ist ihre Kleidung dunkelbraun. Rühmendswert ist ihre Wohlthätigkeit und Gaisfreundschaft.

Es ist kein Wunder, daß die unnütze, einen langsamen geistigen wie leiblichen Selbstmord bedeutende Strenge der Klosterregel, namentlich aber das Verbot jeder wissenschaftlichen Arbeit, schweren Anstoß erregte. 1685 bis 1725 herrschte ein langer litterarischer Streit über letzteres. Rayce starb am 12. Okt. 1700, nachdem er fünf Jahre vorher seine Abwürde niedergelegt hatte. Der Orden hat sich im vorigen Jahrhundert nur wenig ausbreitet, so hatte er in Deutschland nur eine Niederlassung bei Tüßeldorf. Auch ist die Demokratie, die seit Beginn der ersten französischen Revolution in Frankreich zur Herrschaft kam, diesem Orden immer feindlich gewesen. 1790 aus Frankreich vertrieben und durch den eifrigen Trappisten de Lestrange in der Schweiz fortgerückt, zog der Orden erst nach der Verbündeten Restauration (1817) in das Stammkloster la Trappe wieder ein, aber 1880 sind wieder 1450 Trappisten aus Frankreich ausgewiesen worden. Er hat dafür in Nordamerika Eingang gefunden und hat nicht nur seit vorigem Jahrhundert einen weiblichen Zweig, sondern auch seit 1851 eine besondere Abteilung, die der röm.-kath. Mission durch die Predigt dient, die Trappistenprediger.

Literatur: E. L. Ritsert, Der Orden der Trapp., Darmstadt 1833; Gaillardin, Les Trappistes. Par. 1844; F. Pjannenschmidt, Illustrierte Geschichte der Tr. u. f. w., Baderborn 1873; Rocholl, Ein Besuch des Trappistenklosters Delmburg im Oberelsaß (Kreuzzeit. 1881, Sonntags-Beil. Nr. 5 und 6). Über den Stifter der Trappisten: Dubois, hist. de l'abbé de Rancé, Par. 1866.).

Traube Copher, f. Copher.

Trauer bei den Hebräern ist bereits in den Artikeln Asche, Bart, Begraben, Fasten, Haar, Klageweiber, Kleider, Platte, Schmutz reichlich beschrieben, so daß wir hier nur hin, zusammenzufassen und wenig zu ergänzen haben. Die Zeichen der Trauer, die in den genannten Artikeln erwähnt werden, sind ursprünglich unwillkürliche Äußerungen des Schmerzes, wie sie der Erregbarkeit und Festigkeit des Morgenländers entsprechen. Aber die meisten von

ihnen waren längst zur Sitte geworden und wurden auch da angewendet, wo die Empfindung dem grell hervortretenden Zeichen gar nicht gemäße war. So konnte das Zerreißen der Kleider und das Anlegen von Säcken geradezu allgemein befohlen werden, 2 Sam. 3, 31. Das Sitzen auf der Erde und das Bestreuen des Hauptes mit Asche und Staub waren Zeichen der erfahrenen Erniedrigung und der deutlich erkennbaren Vergänglichkeit, also von Hause aus weniger der Trauer um einen Toten entsprechend, als dem Schmerz über erlebte Unglücksfälle und Demütigungen oder über begangene Sünde, 2 Sam. 12, 16 u. ö. Dasselbe gilt von dem Schlagen der Brust, Luf. 18, 13, oder der Hüfte, Jer. 31, 19, oder der Lenden, Jes. 21, 17 (12). Doch gingen diese Zeichen auch auf die Trauer um Verstorbene über. Warnungen vor übermäßiger Trauer finden sich schon Sir. 22, 11 u. ö.; das Christentum fordert die durch Glaubenshoffnung gemäßigte und verkürzte Trauer, 1 Theß. 4, 13. Vgl. Schwally, das Leben nach dem Tode. Nach den Vorstellungen des alten Israel. Gießen 1892. Fren, Lob, Seelenglaube und Seelenluft, Leipzig 1898.

Trauerjahr, f. Annus luctus.

Träufen oder Träufeln, von Traufe abgeleitet, also falsch bisweilen Treuen oder Treueßen gedruckt, heißt herabtropfen lassen und steht außer in eigentlicher Bedeutung, wie Jes. 45, 8 und Hes. 46, 14 auch in der bildlichen: Worte träufeln, reichlich fließen lassen, aber nur von prophetischer Rede und zwar, abgesehen von Hes. 20, 46 und 21, 2, nur von dem Wortschwall der falschen Propheten oder in ihrem Sinne, Amos 7, 16; Mich. 2, 6. An der letzteren Stelle hat Luther auch das Hauptwort Träufel gebildet in einem Zusammenhang, der dem Grundtext nicht gerecht wird; doch hat die revid. Bibel seine Übersetzung gelten lassen, nur daß sie an allen genannten Stellen „predigen“ und „Predigt“ sagt.

Traum, Traumdeutung. Der Thatfache entsprechend, daß wir es im Traum, den das Hohelied 5, 2 sehr schön ein Wachen des Herzens nennt, während der Leib schläft, mit einer unbewußten, unwillkürlichen Erzeugung von Vorstellungen zu thun haben, die sich in großer Schnelligkeit abspielen, hebt die Schrift vor allem das Früchtige und Wesenlose der Träume hervor Ps. 73, 20; Hiob 20, 8. Sie sind das Bild des Täuschenden Jes. 29, 7 ff.: wie einem Hungrigen träumt, daß er esse; wenn er aber aufwacht, so ist seine Seele noch leer. Andererseits lehren schwere Sorgen im Traume wieder und ängsten die Seele Pred. 5, 2, weshalb der Psalmist 126, 1 die Erlösung aus Babel mit dem Aufwachen aus einem schweren Traum vergleicht. Auch gelten schreckhafte Träume als Symptome schwerer Krankheitszustände Hiob 7, 14. Doch bleibt die Schrift bei dieser äußeren und natürlichen Seite der Träume nicht stehen. Derselbe Jesus Sirach, der im 34. Kapitel so eindringlich von der Eitelkeit und Vergänglichkeit der Träume redet, die viele Leute betrügen, weiß B. 6

auch von Träumen, die durch Eingebung des Höchsten kommen. Gerade weil die Seele im Traum, wo die äußeren Sinne gebunden sind, von den Zerstreuungen der Außenwelt abgeschnitten wird, eignet er sich zu einer Einwirkung Gottes auf den Menschen, und er bedient sich desselben in mannigfaltiger Weise, um seine Heilswerte zu vernünftlichen. Nicht als ob dann immer jeder Zusammenhang des Geträumten mit dem natürlichen Vorstellungskreis und Empfindungsleben aufhörte. In dem Traume Josephs (1 Mos. 37, 5) spiegelt sich ebenso etwas von seinen eigenen stolzen Gedanken, wie in den Träumen des ägyptischen Hofbäckers und Mundschentz ihre Besorgnisse und Hoffnungen für die Zukunft (1 Mos. 40, 9. 16). Auch Pharaos Traum verrät den Vorstellungskreis des um sein Land besorgten Königs (1 Mos. 41, 1 ff.), und Jakobs Traum (1 Mos. 28, 12 f.) hat man mit Recht eine göttliche Antwort auf die sorgenvollen Gedanken genannt, mit denen er eingeschlafen war. Von Nebuchadnezzar aber bezeugt es Daniel (2, 29) ausdrücklich, daß er mit seinen Zukunftsgedanken zusammenhing. Aber dieser ihr Zusammenhang mit menschlichen Voraussetzungen hebt die göttliche Seite und Bedeutung gewisser Träume nicht auf. Es ist nicht zufällig, daß gerade dies oder das zu dieser oder jener Zeit im Traum vergegenwärtigt wird, sondern es steht dies unter göttlicher Leitung und bildet ein Mittel seiner Vorsehung und Regierung in- und außerhalb des Offenbarungsvolks. Zuweilen tritt Gott selbst oder einer seiner himmlischen Boten mit Trost oder Warnung oder Weisung im Traum an den Menschen heran (1 Mos. 28, 13; 1 Kön. 3, 5; Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; 27, 19 und zwar, wie die letzten Stellen zeigen, nicht bloß bei Gliedern des erwählten Volkes, sondern auch bei Heiden; so auch 1 Mos. 20, 3; 31, 24; aber auch hier im Interesse seiner Heilsgedanken und zur Verwirklichung seiner Heilswerte. Es nähert sich da der Traum oft der Vision, wie denn 4 Mos. 12, 6 beide zusammen als prophetische Mittel angeführt werden. Auch Joel 31 steht der Traum auf einer Linie mit den Weissagungen und Gesichten, und ebenso eng ist die Beziehung zwischen beiden Hiob 33, 15 f. und Dan. 7, 1. Trotzdem steht der Traum in der Schrift nicht auf der vollen Höhe der Gottesoffenbarung, und wenn der Talmud den Traum nur ein Sechzigstel der Weissagung nennt, wie den Sabbat ein Sechzigstel der zukünftigen Welt und das Feuer ein Sechzigstel der Hölle, so ist das ein sinnreicher Ausdruck der Thatfache, daß in der Schrift der Traum die niedrigste Form der Offenbarung darstellt. Schon 4 Mos. 12, 6 erscheint der Traum mit der Vision als ein Geringeres gegenüber der direkten Offenbarungsthe, wie sie ein Mose erfahren; 1 Sam. 28, 6 wird die eigentliche Prophetie von der Traumweissagung deutlich unterschieden. Während im Anfang der Patriarchenzeit die Offenbarungen im wachen Zustand empfangen werden, begegnen uns bei

Jakob zwar Träume, aber auch er sollte dadurch nur vorbereitet werden für höhere Offenbarungen Gottes (vgl. 1 Mos. 28, 12 und 31, 11 einer- und 32, 1 ff. 24; 35, 1. 9 ff.; 46, 2 andererseits). Bei den Propheten haben wir, von Daniel abgesehen, kein sicheres Beispiel von Offenbarungsträumen; vielmehr gilt es als Kennzeichen falscher Propheten, sich auf Träume zu berufen 5 Mos. 13, 1. 3. 5; Jer. 23, 25—28. 32; Sach. 10, 2; siehe auch Jud. 8. Daniel aber wurde ursprünglich nicht zu den eigentlichen Propheten gerechnet. Auch im N. T. findet sich der Traum nur an der Schwelle, um dann ganz zu verschwinden. Der Traum, der im bewußtlosen Zustand von den Menschen, selbst einem ungläubigen, empfangen wird, kann sich auch in der That jenen Offenbarungen nicht zur Seite stellen, die der Prophet mit voller Empfänglichkeit seines Geistes hinnimmt, und darum betont Sacharja ausdrücklich, daß er sein Gesicht zwar bei Nacht geschaut (1, 8), aber mit wacher Seele aufgenommen habe 4, 1.

Die Traumdeutung wurde von den Heiden hochgeschätzt und besonders in Ägypten und Babylonien gepflegt 1 Mos. 41, 8; Dan. 2, 2; 4, 4; f. auch Wahrsager. Sie galt als das Vorrecht geheimer Wissenschaft. Dagegen ist in der Schrift die Deutung der Träume schlechthin Gottes Sache 1 Mos. 40, 8; 41, 16; Dan. 2, 19. 30; sie fällt unter den Begriff der Prophetie, und selbst ein Pharaos kann sich bei Joseph dem Einbruch nicht entziehen, daß Gottes Geist in ihm wirkte 1 Mos. 41, 38.

Traumdeutung, f. Traum.

Traured, siehe Kalualreden.

Trauring, f. Brautring.

Trautmann, Dr. Johann Benjamin, neben Wermelskirch (f. d.) Lehrer an dem 1836 gegründeten Missionsseminar der ev.-luth. Missionsgesellschaft in Dresden, war am 1. Juli 1805 in Breslau geboren, hatte nach Abschluß des Gymnasiums besonders unter Scheibels (f. d.) Anleitung in Breslau Theologie, darauf noch 2 Jahre in Berlin Philosophie, neuere Sprachen und Geschichte studiert und war während der Jahre 1831—39 als Erzieher im Hause des Grafen Hensel von Donnermarf thätig. Hier nahm er zugleich Gelegenheit, seinen bedrängten lutherischen Glaubensgenossen in Schlesien Handreichung zu thun und half namentlich der Gemeinde Hönigern während der Gefangenschaft des Pastors Kellner (f. d.) treulich aus. 1839 erhielt er einen Ruf als Lehrer an das Dresdener Missionsseminar, wo er nun 7 Jahre lang in großer Treue und reichem Segen wirkte, vorübergehend nach dem Weggang Wermelskirchs (1842) auch mit der provisorischen Leitung des Seminars betraut. Von den Unterrichtsgegenständen fielen ihm besonders fremde Sprachen und Geschichte, aber auch Ergeze, Kirchen- und Religionsgeschichte zu. Nachdem er 1846 sein Lehramt niedergelegt hatte, wurde er 1847 Pastor der luth. Gemeinde zu Waldenburg in Schlesien und wirkte auch hier in großem Segen. 1851 gab

er eine „Geschichte der christlichen Kirche für jedermann, insonderheit für die Jugend bearbeitet“, heraus, von der aber durch ihn nur der 1. bis 312 reichende Teil erschien, fortgesetzt von Kluge (1851–54). Am 26. Juli 1851 entschlief er.

Trautson, Joh. Joseph Graf L. von Falkenstein, Erzbischof von Wien, Vorkäufer des Josophinismus, geboren 1704 in Wien, erließ beim Eintritt seines Amtes 1751 einen Hirtenbrief, worin er den Geistlichen empfahl, statt von Heiligen, Ablässen, Rosenkränzen, Bildern und Prozessionen weischweigig zu predigen, statt wider öffentliche Verordnungen und Einrichtungen zu polemiern, statt eitle und gedankenlose Spitzfindigkeiten, kurzweilige oder gar anstößige Dialektikfälle, fähne und abgeschmackte Blümereien auf die Kanzel zu bringen und den Pöbel zu einem lauten Gelächter zu verführen, vielmehr Christum zu predigen, den Heiligen der Heiligen, die Quelle aller Gnaden, die einzige Ursache unserer Rechtfertigung und unseres Heils. Dieser Hirtenbrief erregte, obwohl er sonst viele ganz katholische Erklärungen enthielt, bei den Katholiken vielfach Anstoß, während die Protestanten über die Tendenz desselben geteilter Meinung waren. Die Kaiserin aber erkannte den gelehrten Prälaten 1752 zum Oberstudiendirektor an der Universität Wien und 1754 zum Kurator des Theresianums, und Benedikt XIV., nachdem er auf seinen Antrag die Zahl der Feiertage in der Erzdiözese beschränkt, 1756 zum Kardinal. Derselbe starb indes schon das Jahr nachher. Der in mehrere Sprachen übersetzte Brief Trautsons befindet sich lateinisch und deutsch in Act. hist. ecol. XV. 916.

Trautvetter, Friedr. Wilh. Gustav Arno, evangelischer Theolog, geboren 1842 zu Eisenach als Sohn des dortigen Geheimen Kirchenrats L., nach theologischen Studien in Jena Erzieher des Erbprinzen zu Stolberg, 1867 Pfarrer an Weisa (Weimar), 1868 an der deutsch-evangelischen Gemeinde in Luxemburg, 1872 an der neugegründeten deutschen Gemeinde in Kairo, 1879 Generalsuperintendent und Hofprediger in Rudolstadt, in welcher Stellung er sich um allseitige Hebung des kirchlichen Wesens große Verdienste erwarb; insbesondere war es seinen Bemühungen zu verdanken, daß 1881 ein „Kirchenrat“ errichtet wurde, dessen dem Ministerium beigeordnete geistliche Mitglieder in rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten ein volles und entscheidendes Stimmrecht erhielten. Ein Mann von umfassender theologischer und allgemeiner Bildung, unermüdetlicher Thätigkeit, organisatorischem Talent, unermüdlicher Arbeitskraft, großer Predigt- und Seelsorgergabe, erlag er schon am 14. Juli 1897 einem Herzleiden.

Trauung. Alles was sich auf die Ehe selbst und die Eheschließung bezw. deren Verhältnis zur Trauung und die Bedeutung und Geschichte dieser letzteren bezieht, wolle man nachsehen in den Artikeln „Ehe“, „Eherecht“ (II. die Eheschließungshandlung Bd. II S. 307–309);

ferner ist zu vergleichen der Art. „Aufgebot“. Hier kommt nur die Form der Trauung (Trauungsliturgie) zur Besprechung.

Sofern christliche Eheleute Gott und Christo und seiner Kirche angehören, das von ihnen zu gründende Haus eine Stätte der Gottesgemeinschaft sein und sich der kirchlichen Gemeinschaft eingliedern soll, haben die Ehegatten ihre Eheschließung auch kirchlich zu vollziehen d. h. ihren Ehemillen auch vor der Kirche zu erklären und denselben von ihr als dem Worte Gottes gemäß bestätigen zu lassen. Die kirchliche Vollziehung der Eheschließung geschieht durch die Trauung (Kopulation). — Die Trauung aber ist formell betrachtet die Anwendung der göttlichen Eheschließung auf die einzelne Eheschließung. Nach 1 Tim. 4, 5 wird jede „creatur“ (*creatura*) Gottes geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet. Damit ist gegeben, in welcher Form sich die kirchliche Weihe oder Heiligung der Ehe, die vor allem eine Gottesgabe, Gottesordnung und -stiftung ist, zu vollziehen hat. Gottes Wort und Gebet sind von jeher die unzeräuerlichen Bestandteile des kirchlichen Trauaktes gewesen. Das Objekt dieses Aktes bestimmt die Wahl des darzubietenden Gotteswortes; was in der Heil. Schrift über Stiftung, Wesen, Gebote, Kreuz und Segen der Ehe gesagt ist, muß in jeder Trauung vorkommen und zwar ipsissimis verbis. Es ist deshalb als richtig anzuerkennen, wenn die R.O.D., die im übrigen gerade in Bezug auf die Trauung eine weite liturgische Freiheit zulassen (man vgl. das iuxta receptum unuscuusque provinciae ritum des Tridentinums in Bezug auf die Form der Trauung), hinsichtlich des darzubietenden Gotteswortes auf agendarische Festlegung bringen. Es fehlt nicht an Liturgen — unter ihnen ist besonders Petri in Hannover zu nennen —, die neben den aus der Agende zu verlesenden Schriftworten einen eigenen Text zu einer freien, selbständigen Traurede nicht zulassen wollen, ja die Traurede selbst als eigentlich überflüssig, wenn nicht gar schädlich ansehen. Wenn diese Ansicht damit begründet wird, daß „das viele Reden des Pastors und das Schweigenlassen der Agende das amtliche Handeln als ein persönliches Thun erscheinen lasse, wodurch das Amt in subjektive Willkür und in Verachtung komme“ (Petri, Agende S. 157), so ist dagegen hier unter Hinweis auf die Artikel „Kasualien“, „Kasualpredigten“, „Kasualreden“ nur zu sagen, daß dieser Einwand schließlich gegen jede Kasualrede erhoben werden kann, und abusus non tollit usum. Es bedarf ferner kaum eines Beweises, daß gerade bei der Trauung die durch den einzelnen Fall gebotene persönliche, individuelle Anwendung des göttlichen Wortes von höchster Wichtigkeit und Wirksamkeit ist.

Neben dem Worte Gottes steht als das zweite Stück der kirchlichen Weihe der Ehe das Gebet. Alle Stiftung und Ordnung Gottes hat eine Verheißung; diese wird in der Gestalt des (benedicierenden) Gebotes auf die Eheleute gelegt.

Damit ist in der Kürze gesagt, in welcher liturgischen Form sich der kirchliche Akt der

Trauung zu vollziehen hat; sie beruht nicht auf einem göttlichen Gebot, sondern auf einer heilsamen kirchlichen Ordnung, die sich nach 1 Tim. 4, 5 gebildet hat.

Das bisher Gesagte werden wir bestätigen finden durch diejenige Trauformel, die als muster gültig anzusehen ist und angesehen wird, das ist die aus Luthers Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn, Erl. Ausg. XXIII S. 207 ff., dessen Abfassungszeit ungewiß ist (1524 ?). Der eigentlich kirchliche Akt „für dem Altar“ beschränkt sich auf die Lektion der Schriftstellen 1 Mos. 2, 18, 21 ff.; Eph. 5, 22—29; 1 Mos. 3, 16 f.; 1 Mos. 1, 27 ff.; Spr. 18, 22 und das Segensgebet. Aber damit ist die kirchliche Handlung nicht erschöpft; dieselbe beginnt bereits vor der Kirche, ante portas oder ante valvas ecclesiae, wie es in dem rituale Antissiodorensis aus der Zeit um 1300 heißt: incipit officium in benedictione sponsi et sponsae ante portas ecclesiae. Dieser Teil der Handlung, der „in facie ecclesiae“ vor sich ging, ist der eigentlich ehehelfende (die Kopulation oder Zusammenführung), dem dann die Benediktion in der Kirche folgt. Dem entsprechend heißt es in Luthers Traubüchlein: „für der Kirchen trauen mit solchen Worten“: folgen die Traufragen, Ringwechsel, Zusammenfügung der Hände und dann die Trauformel in folgender Weise: „Was Gott zusammenfüget, soll kein Mensch scheiden. Weil denn Hanns N. und Greta N. einander zur Ehe begehren, und solches hier öffentlich für Gott und der Welt bekennen, darauf sie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, so sprech ich sie ehelich zusammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen.“ Darauf folgt „für dem Altar“ die Benediktion, wie oben angegeben. Es ist hier nicht der Ort, eine „Geschichte“ der Trauformel zu geben und die geschichtliche Entwicklung nachzuweisen, die aus der priesterlichen Einsegnung bei der Trauung eine Trauung des Paares durch den Priester machte (man vgl. die anfangs genannten Artikel); hier genügt es festzustellen, daß in der protestantischen Kirche, welche die kirchliche Trauung in wesentlich unveränderter Form von der katholischen Kirche übernommen hat, die R.D.D. sich fast durchweg hinsichtlich der Trauformel an Luthers Traubüchlein angeschlossen. Doch wurde die Trennung der Handlung (vor und in der Kirche) wahrscheinlich schon bald aufgegeben. Nachdem in der evangelischen Kirche die Brautmesse weggefallen war, konnte die Zusammengebung und die Benediktion füglich nicht mehr getrennt werden.

Luthers Trauformel behauptet noch gegenwärtig in der Trauungs liturgie der evangelischen Kirche ihren Platz, auch da, wo die „Zivilhe“, sei es die fakultative oder obligatorische, eingeführt ist, und zwar mit vollem Recht, da sie die göttliche Zusammenfügung der Eheleute zum Ausdruck bringt. Was die Reihenfolge der verschiedenen Teile der liturgischen Handlung betrifft, so besteht zwischen den verschiedenen

R.D.D. bezw. Agenden keine Übereinstimmung; man ließ eben hierin der Landeslitte und dem Herkommen einen weiten Spielraum, weil ja ein mandatum divinum in Bezug auf die Form der Ehehelfung nicht vorliegt. Die ältere Ordnung, nach der an der Spitze des ganzen Aktes die eigentliche Trauhandlung steht, der dann das Wort als der Segen folgt, ist schon in der Brenzischen R.D. vom Jahre 1526 aufgegeben, indem sie die biblischen Lektionen aus Luthers Traubüchlein der Befragung der Aupsturenten voranschickt; ebenso läßt die Lüneburger R.D. das Wort vorhergehen als den Grund, auf den die Ehe sich gründen soll. Beide Anschauungen sind berechtigt. Gegenwärtig ist folgende liturgische Ordnung bei der Trauung die Regel, wenn auch noch Ausnahmen vorhanden sind: 1. Vortum: Im Namen Gottes zc. 2. Traureden im Anschluß an einen freien Text oder Trauermahnung nach agendarischer Vorchrift. 3. Traufragen in mehr oder weniger engem Anschluß an Luthers Formulare. 4. Wechsel der Trauung und Zusammenfügung der rechten Hände. 5. Trauformel. 6. Biblische Lektionen nach Luthers Traubüchlein, vielfach noch vermehrt durch Matth. 19, 4—6. 7. Gebet (wo für dasjenige Luthers noch immer als unzureichendes Muster zu gelten hat). 8. Aronitischer Segen.

Litteratur: Krieth, Liturg. Abhandlung Bd. 1, 1854. Gremer, die kirchliche Trauung, 1875. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, 1878. Derselbe, Zivilehe und kirchliche Trauung, 1880. Blumstengel, Die Trauung im evang. Deutschland nach Recht und Sitte, 1879. v. Schubert, Die geschichtliche Entwicklung u. Bedeutung der ev. Trauung, 1890.

Travankor, ein noch halb selbständiges Königreich auf der Westküste Sibindiens, von dem Tamilland durch das Gebirge der Westghats getrennt, mit einem Flächeninhalt von 17363 qkm und 2557736 Einwohnern, gehört im wesentlichen zu dem Malajalam Sprachgebiet, hat aber auch über 388000 Tamulen. Auch hier steht Kastenwesen und Brahmanenherrschaft in voller Blüte; ja in keinem anderen Lande haben sich die Brahmanen mit einem solchen Nimbus zu umgeben und ihr Leben so bebaglich zu machen gewußt, als hier. Neben ihnen nehmen auch die Sudras oder Rajer, die sich früher durch kriegerische Tüchtigkeit auszeichneten, jetzt aber ein fleischliches Wohlleben führen und wenig Lust zum Lernen zeigen, noch eine höhere Stellung ein, während die niederen Kasten schon durch ihre bloße Atmosphäre verunreinigen, vor allem die Kasten der Reisflaven (Puleier) und die im Waldesdickicht wie das Vieh lebenden Rajabis. Die Mission begann in Travankor 1806 durch Ringeltaube (s. d.), der von Tinnevel aus unter den tamilisch redenden niederen Kasten im äußersten Süden Eingang und ein gesegnetes Arbeitsfeld fand. Ihm folgte in langem treuen Dienst Missionar Mauld von der Londoner Mission, der das Städtchen Ragertol zum Zentrum ihrer Wirksamkeit machte.

Troz wiederholter heftiger Ausbrüche der Volkswut hatte das Werk von Anfang an einen fröhlichen Fortgang; 1827 wurde die zweite Hauptstation Neijur und 1838 auch in der Hauptstadt Trivandram eine Station gegründet. Jetzt ist ganz Süd-Trabankor mit Kirchen und Schulen (330) besetzt und im ganzen von der Londoner Mission eine Christengemeinschaft von 56 750 Seelen gesammelt, von denen freilich längst nicht alle (nur 7246) getauft sind. Auch gibt es schon 19 ordinierte eingeborene Pastoren und 263 Prediger. In Neijur ist seit 1828 eine ärztliche Mission, seit 1861 auch ein Spital und medizinische Schule. Auch ist der große Einfluß der Mission an der wachsenden Beseitigung des alten Dämonenglaubens zu spüren. Besonders ausgebeutet ist endlich auch die Arbeit der Senanamission, die sich auch der armen Christenfrauen annimmt.

Neben der Londoner Mission arbeitet auch die englische Kirchenmission in Trabankor und zwar veranlaßt durch den Kaplan Buchanan (s. d.), der die Aufmerksamkeit auf die romfreien alten syrischen Christen, die sog. Thomaschristen (s. d.) lenkte, die in Trabankor ihren Sitz haben. Ihre Geistlichen waren sehr ungebildet, die Gemeinden verkommen, die Säulen im Verfall. Durch tüchtige Männer wie Baker und Jenn suchte nun seit 1816 die Church Mission diese Kirche wieder zu beleben, und es gelang manche wichtige Reform. Aber 1836 machte ein neuer reformfeindlicher Metropolit diesen Bestrebungen ein Ende, und nun begannen die englischen Missionare desto energischer die Heidenpredigt, und mit den heidenchristlichen Gemeinden schlossen sich dann auch evangelische Syrer zusammen. Dazu erwachte auch unter den anderen Syrern ein Streben nach Erkenntnis, und eine Synode beschloß 1870 eine bessere Ausbildung der Geistlichen, die Predigt in der Landessprache und die Gründung von Schulen, ja eine Reformpartei hat die Priestersehe eingeführt. Die Heidenmission aber in Nordtrabankor gewann soviel Seelen, daß 1879 ein Bischof eingesetzt wurde, und jetzt beträgt die Zahl ihrer Anhänger 35 000 Seelen mit ca. 30 ordinierten Pastoren. In Cottaham ist ein Colleg, theologisches Seminar und Presse. Von Mundatajam aus wurde durch Missionar Baker jun. seit 1855 die Mission unter den Njakren, einem Bergstamm auf den Ghats, begonnen, die sich auch gut entfaltete. Schon nach 10 Jahren durfte man mehr als 1000 Getaufte zählen; jetzt gibt es um Mundatajam 3000 Christen. Endlich besetzte die Kirchenmission von Trabankor aus auch die kleine Missionaria Korida.

Traversari, eigentlicher Name des Ambrosius Camaldulensis, s. d.

Tregib, Karl, lutherischer Theolog und Volksschriftsteller, gestorben 1884 als Emeritus in Jena, nachdem er Anfang der 50er Jahre an der Spitze des Rettungshauses zu Pudenhof bei Erlangen und von 1854 im wernertischen Kirchendienst gestanden hatte. Er ist der Verfasser der gekrönten Preisschrift „Das

Wesen der Kirche“ 1870. Von seinen Volksschriften nennen wir: Heintr. Trost 1870; Der Trutenbaum 1873; Thymian. Tiernärchen 1879; Helgoland. Erzählung aus der Missionsgeschichte 1880.

Trebnitz, Cisterzienserklöster bei Breslau, s. Hedwig, die heilige.

Trebonius, Johannes, Leiter der Pfarrschule zu St. Georg in Eisenach und Humanist, war Luthers Lehrer und wird als tüchtiger Grammatiklehrer gerühmt, der sich in Unterricht und Behandlung der Schüler vorteilhaft von seinen Berufsgenossen unterschied; beim Eintritt in die Klasse nahm er, wie Nageberger (s. d.) berichtet, den Hut ab und sagte: Es sitzen hier Knaben, aus welchen Gott Bürgermeister, Rangler und Doktoren macht.

Tregelles, Samuel Prideaux, einer der bedeutendsten Textkritiker des N. T. in England, der englische Tishendorf, geboren am 30. Januar 1813 zu Wodehouse Place bei Falmouth, gestorben am 24. April 1875 zu Plymouth. Er war zuerst Quäker, dann Darbyist, zuletzt Mitglied der englischen Staatskirche. Obwohl er die Universität nie besucht hatte, hat er doch durch seinen eisernen Fleiß trotz vieler äußerer Hindernisse in der Erforschung und Feststellung des neutestamentlichen Textes Großes geleistet und zu textkritischen Studien viele in England und Amerika angeregt. Seine erste im Druck erschienene Schrift ist eine Geschichte der englischen Übersetzungen der h. Schrift. Sie war die Einleitung zu seiner 1841 veröffentlichten „Englischen Synopse“, die sechs wichtigsten Übersetzungen des N. T. (von 1380–1611) ins Englische enthaltend. Wenn Tr. auch das Studium der hebräischen Sprache und des N. T. durch verschiedene Arbeiten, z. B. Übersetzung des Gesenius'schen Lexikons ins Englische zu fördern suchte, so lag doch seine Hauptstärke in seiner Textkritik des N. T. Von der Scholischen Ausgabe des N. T. ausgehend, kam er durch eigenes Nachdenken zu Lachmanns Prinzipien, ehe er sie gelesen hatte, er durchforschte die alten Übersetzungen und verglich die wichtigsten Handschriften, von denen er leider die Codd. B und W ungenügend oder zu spät kennen lernte. Wiederholt unternahm er Forschungsreisen zu den Archiven des Festlands und machte auch Lachmanns und Tishendorfs persönliche Bekanntschaft. So war er zu seinem Lebenswerke, der Herausgabe einer kritischen Textausgabe des N. T. nach den ältesten Quellen, vorzüglich gerufen. Als Vorläufer desselben ließ er eine Geschichte der wichtigsten Ausgaben des N. T. (1854) und eine Einleitung in die Textkritik des N. T. (1860) ausgehen. Seine Ausgabe des N. T. erschien in den Jahren 1857–72 (75), konnte aber leider von ihm selbst, der 1870 von einem schweren Schlaganfall betroffen wurde, nicht vollendet werden. Dennoch ist sie von bleibender Bedeutung, weil sie nächst der Tishendorfschen Ottava in Bezug auf den kritischen Apparat die vollständigste und bis ins einzelne hinein sorgfältigste und zuverlässigste

ist. Was den Charakter von Tr. anlangt, so war er von frommer Liebe zu Gottes Wort erfüllt und ein edler, bescheidener, demüthiger Christ, ein Wohlthäter der Armen. Während ihm wenig äußere Ehren geblüht haben, fand er sein Glück ganz in der Arbeit am Heiligtum des N. T., die er als einen Gottesdienst verrichtete, und im Zusammenleben mit seiner treuen, kinderlosen Gattin, die ihn nur wenige Jahre überlebte. S. Zeitkritik des N. T. S. Bd. VI S. 626 a.

Tremellius, Emanuel, calvinistischer Theolog und bedeutender Kenner der orientalischen Sprachen im Reformationsjahrhundert, geboren 1510 zu Ferrara in Italien, gestorben den 9. Oktober 1580 zu Sedan in Frankreich. Von Geburt Israelit, wurde er im Hause Reginald Poles (s. d.) getauft. Sein äußerst bewegtes, trübsalvolles Leben bietet uns ein treffliches Bild der Schicksale vieler evangelischer Theologen seiner Zeit. Nachdem er von der evangelischen Bewegung Italiens ergriffen und 1541 als Lehrer des Hebräischen an die von Petrus Martyr Vermigli (s. d.) eingerichtete Klosterschule zu Lucca berufen worden war, mußte er schon 1542 vor der Inquisition fliehen und fand in gleicher Eigenschaft wie in L. an der höheren Schule Joh. Sturms zu Straßburg Anstellung, die er aber nach dem Schmalkaldischen Kriege (1547) wieder verlassen mußte. In England bekleidete er darauf das Amt eines Lehrers des N. T. an der Universität zu Cambridge, mußte aber 1553 vor den Verfolgungen der Königin Maria schleunigst fliehen und suchte vergeblich in Straßburg, das mittlerweile lutherischer geworden war, und in der Schweiz ein Heim. 1554 nahm er in der Not die Stelle eines Hauslehrers bei dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken an, der ihn 1558 zum ersten Rektor des neuen Gymnasiums zu Hornbach ernannte. Da er sich dazu wenig eignete und sein Landesherr inzwischen lutherisch geworden war, mußte er wegen seiner calvinistischen Lehrweise wieder weichen. Er erhielt dafür die alttestamentliche Professur an der neuen Universität zu Heidelberg, wo er eine blühende akademische und schriftstellerische Thätigkeit entfalten konnte. Von letzterer zeugen die Herausgabe der in England gehörten Vorlesungen Bueers, ein Kommentar des Propheten Hosea, eine Ausgabe der alten syrischen Uebersetzung des N. T. in hebräischen Typen, eine hebräische und syrische Grammatik und als sein größtes Werk die lateinische Uebersetzung des N. T., 5 Bde. Fol., 1575—79 zu Frankfurt a. M. herausgegeben, allgemein sehr gelobt. Dennoch konnte Tremellius auch in Heidelberg seine Tage nicht beschließen, da der neue Kurfürst Ludwig das Luthertum in der Pfalz wieder herstellte. Zum Glück bot sich ihm in Sedan, wohin er als Professor der hebräischen Sprache an die neugegründete Akademie berufen wurde, wenigstens ein sorgenloser Lebensabend (1577—80). Er starb gott ergeben mit Dank für die Offenbarung „Gottes in Christo“ die ihm geworden war. Über ihn

f. J. Butters, Em. Tr., Zweibrücken 1859; f. Briefe im Corp. Ref.

Trepow, Tag zu (1534), f. Pommern.

Trescho, Sebast. Friedr., Niederdichter und asketischer Schriftsteller, geb. 1733 zu Liebstadt in Preußen, 1760 Dionysius in Mohrungen, wo er als äußerst fruchtbarer Schriftsteller den jugendlichen Herder längere Zeit als Amanuensis in seinem Hause hatte (vgl. Bd. III S. 249 b), gest. 1804. Weit verbreitet und auch neuerdings wieder aufgelegt ist von seinen Schriften die „Sterbebibel oder die Kunst, selig und fröhlich zu sterben“ (Eiselen, Christlicher Verein). Weniger Anklang fand sein auf Anregung des Jrl. von Klettenberg verfaßtes Seitenstück zur Sterbebibel, welches unter dem Titel „Die Kunst, glücklich zu leben“ Königsberg 1765 erschien.

Treskammer = Sakristei, s. d.

Tretabern, von Luther zusammengezogen aus tres tabernae (drei Buden), dem Namen einer Ortschaft an der Appischen Straße, Apg. 28, 15.

Treuße, f. Träusen.

Treuga Dei, f. Gottesfriede.

Treuge, die niederdeutsche Form des Wortes trocken, hat Luther ohne erkennbare Absicht, Jes. 19, 6 und Nah. 1, 4 geschrieben, wo es sich bis in die neuere Zeit erhalten hat.

Treviranus, Georg Gottfried, wurde am 12. Januar 1788 in Bremen geboren und stammte aus einem alten Pastorengeschlechte. Urprünglich für den Kaufmannsstand bestimmt, wandte er sich später seiner Neigung folgend der Theologie zu und besuchte zu diesem Zwecke die Universitäten Göttingen und Tübingen. Nach beendiger Studien- und Kandidatenzeit wirkte er vom Jahre 1811 ab als Prediger in Mittelsbüren und Grambtz (Bremische Stadtgebiet), um im Januar 1814 die Predigerstelle und im Oktober 1816 das Amt eines Pastors an der Martinskirche in Bremen zu übernehmen. Letzteres Amt, in dem er während der ersten Jahre mit Gottfried Menten arbeitete, hat er bis zum 1. Juli 1867, wo er in einen ehrenvollen Ruhestand trat, mit großem Segen bekleidet. Er starb am 22. August 1868 in Bremen.

Sein theologischer Standpunkt war der der Rechtgläubigkeit, mit der er eine reiche Amtserfahrung verband. Für seine große Thätigkeit sprechen die Thatfachen, daß er Mitglied des engeren Ausschusses des Kirchentages, des Zentralvorstandes der Gustav-Adolf-Stiftung, Präsident des Komitees der Norddeutschen Missionsgesellschaft und Direktor des Bremer Inneren Missionsvereins war. Außerdem gründete er 1826 in Bremen eine der in St. Georg-Hamburg befindlichen ähnliche Sonntagschule (s. d. Art. Sonntagschule). Die Universitäten Berlin und Göttingen verliehen ihm die theologische Ehrendoktorwürde. S. Liesmeyer, Georg Gottfried Treviranus u., Bremen 1879.

Tribbeckow, 1. D. Adam, luth. Theolog und Niederdichter, geb. 1641 in Lübeck, studierte

in Rostock (Heinr. Müller), Wittenberg, Leipzig und Helmstadt, ward 1664 Professor der Moral in Kiel, wurde 1672 zum Kirchenrat in Gotha, 1677 zum Gen.-Superintendenten ernannt. Bei der 1680 in Orlamünde zur Beilegung der synkretistischen Streitigkeiten gehaltenen Zusammenkunft war er als fürstlicher Kommissar zugegen, seine Vermittelungen zwischen den Wittenberger und Jeneher Theologen waren aber vergeblich. Schon im 47. Jahr starb er am 17. August 1687. Er schrieb unter anderm: *Exercitationes ad Baronii Annales*; *Historia Naturalismi*, ebiente *Hieronymi opera* (in 4 Fol. 1684) und verfaßte im Auftrag Ernst des Frommen die viel gebrauchten erbaulichen Schriften: *Andachten vom ewigen Leben* 1674 und *Die gekreuzigte Liebe* 1676. In der letzteren findet sich sein weit verbreitetes Lied „Meine Liebe hängt am Kreuz“ (über des Ignatius Wahlspruch *amoris crucifixus est*). Vgl. Koch², 4. Bd. — 2. Johann, pietist. Theolog und Lieberdichter, geb. 1678 zu Gotha als Sohn des vorigen, nach theol. Studien in Halle (Breithaupt und Francke) und Jena 1699 Adjunkt der philosophischen Fakultät an letzterer Universität, 1705 Professor der Philosophie und Adjunkt der theologischen Fakultät in Halle, 1707 Hofprediger des Prinzen Georg von Dänemark, Gemahls der Königin Anna von England, 1710 Propst des Liebfrauenklosters in Magdeburg, welches Amt er jedoch infolge schwerer Gemütskrankheit nicht antreten konnte. Er lebte noch 2 Jahre in Halle, ein emsiger Wohltäter, und in lichten Augenblicken betend, singend oder dichtend. Im Jahre 1712 brachte man ihn zu seiner verwitweten Mutter nach Tennstädt in Thüringen, wo er am 31. März d. J. starb. Von seinen Liedern, deren Fingehingehausen 4 in sein Gesangbuch aufgenommen, ist das bedeutendste „Du Hüter Israels“, von Jizendorf ein „ersttaunliches Lied“ genannt (bei Knapp¹ unter Nr. 1604). Außer gelehrten Dissertationen bearbeitete er im Auftrag der Königin Anna ein Gebetbuch für die zerstreuten Pfälzer. Vgl. Koch², 4. Bd.

Tribuna (eigentlich erhöhte Bühne) nennt man im Basilikaustil den östlichen Raum des Kirchengebäudes, in dem vor den rings an den Wänden für den Klerus angebrachten Bänken der erhöhte Stuhl des Bischofs stand. Die Tribuna, für die abwechselnd der Name *concha* und *apsis* gebraucht wird, war oft mit musivischen Bildern auf Goldgrund geschmückt, zuweilen auch gemalt. Sodann kommt der Name Tribuna auch vor für den Thor, das Sanktuarium und das Lesepult (*Tribuna confess.* = Beichtstuhl).

Tribur, jetzt Trebur, Marktflecken in der Provinz Starkenburg des Großherzogtums Meissen, war als Kronomäne und Kaiserliche Pfalz unter den Karolingern und Saliern häufig der Ort der Tagung für Synoden (822 und 895) und Reichstage (z. B. 887 Abjehung Karls des Faden: 1053 Anerkennung der Thronfolge Heinrich IV.; 1066 Sturz des Albalbert von Bremen; 1076 Fürstentag über Heinrich IV.;

1119 Fürstenversammlung, Vorbereitung zum Bormser Konkordat).

Trichotomie, siehe „Dichotomie“.

Tridentinisches Konzil. Die Forderung nach einem allgemeinen Konzil, von den Vertretern der deutschen Nation seit 1522 erhoben, entsprach ebenso sehr der kaiserlichen Politik, als sie der päpstlichen widersprach. Der letzteren war es willkommen, daß der dritte Krieg Karls V. mit Franz I. das bereits für 1537 nach Mantua ausgeschriebene Konzil doch nicht zusammentreten ließ. Der kaiserliche Druck auf den Papst setzte aber einige Jahre später es doch durch, daß als neuer Eröffnungstermin der 1. Nov. 1542, als Ort Trient, eine Bischofsstadt in Wälschtirol, festgesetzt ward. Aber erst 1545 erlaubten die politischen Verhältnisse den allmählichen wirklichen Zusammentritt des Konzils. Unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten, der Kardinäle del Monte, Marcellus Cervinus und Reginaldus Polus, und in Gegenwart von nur 28 „Vätern“ fand am 13. Dezember 1545 die feierliche Eröffnung statt; ein „ökumenisches“ Konzil war es schon wegen dieser geringen Teilnehmerzahl nicht. Der Kaiser erhoffte von der Versammlung, für welche er auch die Teilnahme protestantischer Vertreter zu gewinnen, bezw. zu erzwingen gedachte, die Herstellung der kirchlichen Einheit; er wünschte daher, daß zuerst die Reformation der Sitten und der kirchlichen Organisation in Angriff genommen, die Behandlung der Lehrfragen aber bis zur Ankunft der Protestanten verschoben würde. Die Kurie hingegen wünschte das Konzil zur Befestigung der ins Wanken geratenen Autorität der kirchlichen Hierarchie und darum im scharf antiprotestantischen Sinne zu verwenden. Das letztere Interesse, um dessen willen der Papst gleich für den Anfang die Erörterung der Glaubensfragen angeordnet hatte, siegte. Die Verhandlungsgegenstände wurden immer zuerst in einer der von den römischen Kardinälen gewählten und geleiteten Kongregationen beraten, die Beschlüsse alsdann in die Generalkongregation der Bischöfe gebracht; in den öffentlichen Sitzungen fand dann nur noch die feierliche Annahme und Verkündigung statt. Schon die in den ersten Sitzungen festgestellte Geschäftsordnung trat ganz in den Dienst des kurialistischen Interesses; die Abstimmung sollte nach Köpfen geschehen, in streitigen Fällen die Entscheidung des Papstes eingeholt werden. Die Beschlüsse sind teils ausführliche *Decreta*, welche entweder von der Verbesserung der sittlichen und Verfassungszustände der Kirche oder von Lehrbestimmungen handeln; teils sind es knappe *Canones*, die das antiprotestantische Gepräge der Lehrdekrete noch verschärfen. Schon die 4. Sitzung (8. April 1546) stellte neben die al. Sakrament als gleichberechtigtes Prinzip der kirchlichen Lehre die Tradition, bestimmte die sog. *Matraren* als kanonischen Teil des A. T., erklärte die Vulgata für „authentisch“ und sicherte dem kirchlichen Lehramt das alleinige Recht der Schriftauslegung. Die 5. Sitzung (17. Juni 1546) und die 6. (13. Jan. 1547)

stellten die katholische Heilsordnungslehre in Bezug auf Sünde und Rechtfertigung in durchaus antiprotestantischem Sinne fest (vgl. die Canones 11–15 de iustificatione). Dann ging man an die Behandlung der Sakramentslehre, bestimmte in der 7. Sitzung vom 3. März 1547 den Umfang und Inhalt des Sakramentsbegriffes und erledigte noch Taufe und Firmung; da wurde das Konzil unter dem Vorwand, die Pest wolle in Trient ausbrechen, in Wahrheit aber, um es noch näher an Rom hin zu bringen, nach Bologna verlegt; dort aber vertagte es sich wegen geringer Beteiligung sehr bald „ad beneplacitum sacri concilii“.

Als del Monte 1549 selber als Julius III. den päpstlichen Thron bestiegen hatte, berief er das Konzil abermals auf den 1. Mai 1551 nach Trient; der Cardinal Marcellus Crescenzi wurde sein Vorsitzender. Wieder fanden einige Sitzungen statt; den deutschen Protestanten, deren Zulassung zur Disputation der Kaiser durchgesetzt hatte, wurde freies Geleit zugesagt; aber der Wunsch des Kaisers, die antievangellischen Festsetzungen bis nach deren Eintreffen zu verschieben, blieb unberücksichtigt, vielmehr fuhr man gerade in der Feststellung der Lehre vom Abendmahl, dem Sakrament der Buße und der letzten Ölung fort (13. und 14. Sitzung vom 11. Okt., bezw. 25. Nov. 1551). Eben waren am Anfang 1552 die ersten Vertreter der Protestanten eingetroffen, als der plötzliche Stellungswechsel des Kurfürsten Moriz von Sachsen (s. d.) das Konzil veranlaßte, sich im April 1552 bis zum Friedensschluß zu suspendieren.

Erst Pius IV. berief das Konzil 1561 aufs neue zu Osnabrück nach Trient und legte seine Leitung in die Hände der Cardinäle Gonzaga, Dupuy und Seripando. Aber erst im Januar 1562 fand die Eröffnungssitzung (die 17. der ganzen Reihe) in Anwesenheit von 5 Cardinälen 104 Bischöfen, 4 Äbten und 4 Ordensgeneralen statt. Von einer Beteiligung der Protestanten war natürlich keine Rede mehr, seitdem der Augsburger Religionsfriede das Verhältnis der Konfessionen endgültig geregelt hatte. Es waren jetzt die katholischen Mächte, welche sich vom Konzil die Durchführung innerer kirchlicher Reformen versprachen. Ihre Forderungen erfüllten sich aber nicht oder wenigstens nicht in den Hauptpunkten, am wenigsten, seitdem Cardinal Morone den Vorstoß führte. Man traf Lehrbestimmungen über die Kommunion unter beiderlei Gestalt und über Kinderkommunion (21. Sitzung vom 16. Juli 1562), dann vor allem über das Meßopfer (22. Sitzung vom 17. Sept. 1562), endlich über Priesterweihe und Ehe (23. und 24. Sitzung vom 15. Juli, bezw. 11. Nov. 1563) sowie über das Feste Feuer, Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, Ablässe, Fasten (25. Sitzung vom 3. und 4. Dez. 1563). Mit der letztgenannten schloß das Konzil; dem Papst wurde das Recht der Durchführung und Definition aller Beschlüsse zuerkannt; dieser erklärte sie am 26. Januar 1564 für gültig.

In den Dekreten de reformatione hat das

Konzil manche für die innere Restauration der katholischen Kirche wohlthätige Bestimmung getroffen über Bildung des Klerus, Führung des priesterlichen und bischöflichen Amtes, Belebung des Provinzialverbandes und hat damit wichtige kirchenrechtliche Grundlagen für die moderne Gestaltung des römischen Katholizismus geschaffen. In der Hauptsache aber diente es, zwar unter vorsichtiger Abmildern oder wenigstens Außerachtlassung manchen Auswuchses der mittelalterlichen Scholastik, aber doch in geradliniger Fortsetzung dieser theologischen Entwicklung, der prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus im Sinne nachdrücklicher Verneinung der von ihm gewonnenen protestantischen Grundsätze und evangelischen Heilswahrheiten. So hat es die zur römischen Kirche gehörigen kirchlichen Verbände erst recht eigentlich zu einer „Konfession“ vereinigt, die Herrschaft des Papstes in der als hierarchische Sakramentsanstalt gedachten Kirche neu begründet und gesichert und so seinen folgerichtigen Abschluß im Vatikanum v. J. 1870 erhalten. Das Tridentinum ist die feste Grundlage sowohl der Einheit als der Besonderheit der römisch-katholischen Kirche. — Die Literatur s. in R. E.² Bd. 16 S. 12 f.

Triennium academicum, der Zeitraum von drei Jahren Universitätsbesuches, ist die gesetzlich kürzeste Dauer für das regelrechte Universitätsstudium zur Erlangung der Berechtigung, zu einer Staatsprüfung zugelassen zu werden.

Trier, 1. Tridentiner Konzil.

Trier (lat. Augusta Trevirorum, franz. Trèves), Hauptstadt des gleichnamigen preuß. Regierungsbezirks und Sitz eines Bischofs, in einem schönen weinreichen Thale am Ufer der Mosel gelegen, hatte 1895 40 026 meist römisch-katholische Einwohner, darunter etwa 5200 Evangelische und 850 Israeliten. Es ist berühmt durch seine zahlreichen aus der Römerzeit (zummeist aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr.) stammenden, gut erhaltenen Bauten, z. B. das Amphitheater (für 30 000 Personen), die Porta nigra, ein befestigtes Stadthor, hochinteressant, die Moselbrücke, die großartigen Thermen in der Vorstadt St. Barbara, den Kaiserpalast, die Basilika, ursprünglich römische Gerichtshalle, später Sitz der Kurfürsten von Trier, seit 1856 Gotteshaus der evangelischen Gemeinde. Besonders bekannt ist die uralte Dom, dessen älteste Teile bis in die Römerzeit zurückreichen, und der jetzt erneuert wird. In ihm befinden sich kostbare Schätze und der „heilige Rock“, nachweislich zuerst ausgestellt 1512, in unserem Jahrhundert 1844 unter Bischof Arnoldi und 1891 unter Korum vor 1 Million Pilger. Trier besitzt außer obigen uralten noch viele andere sehenswerte, aber später erbaute Kirchen und Häuser, wie die älteste gotische Kirche Deutschlands, die Liebfrauentirche (1227–43 errichtet).

Die Stadt Tr. war schon lange vor Christi Geburt die Hauptstadt der keltischen Trevirer, sie wurde von dem römischen Kaiser Augustus neubefestigt und war von 286–400 Residenz

der römischen Kaiser für den Westen. 455 fiel sie endgültig an die Franken und im 9. Jahrhundert abwechselnd an Lothringen und Deutschland (so durch den Frieden von Merzen 870), bis König Heinrich I. sie bleibend mit Deutschland vereinigte. Nur 1801—1815 war sie französisch. Wann das erste christliche Bistum dort gestiftet wurde, ist nicht genau festzustellen, sicherlich fand das Christentum schon in den ersten christlichen Jahrhunderten dort Eingang. Das Erzbistum Tr. ist wahrscheinlich 815 aus einem früheren Bistum Tr. hervorgegangen. Mit ihren Erzbischöfen und späteren Kurfürsten lagen die Bürger Triers oft im Streite wegen ihrer Freiheiten, die jene nicht anerkennen wollten. Diese verlegten ihre Residenz zeitweilig nach Ehrenbreitstein und Koblenz. Sie legten sich den Titel „Kanzler von Gallien“ bei und waren dem Range nach die zweiten Kurfürsten von Deutschland. 1473 wurde von einem Erzbischof die Universität zu Tr., die aber nie ein größeres Ansehen gewonnen hat, gestiftet. 1799 wurde sie aufgehoben. Unter den Kurfürsten von Tr. sind hervorzuheben als der bedeutendste Graf Baldwin von Luxemburg (s. d. 1307—54), Pfaffenmeister des Kurvereins zu Aachen, der 1338 die Königswahl von der päpstlichen Bestätigung unabhängig machte, ferner der Graf Richard von Greiffenklau (s. Greiffenklau, 1511—31), bekannt als Feind Sickingens und der Reformation, ferner Joh. VI. von d. Leyen (1556—67), der der zweiten durch Mevianus, einen Sohn Triers, dessen Geburtshaus noch existiert, entstandenen Reformationsbewegung in seinem Lande entgegentrat; sodann der französischenfreundliche Philipp Christoph v. Sötern (1623—52), der den größten Teil seines Bistums den Franzosen einräumte, und als der letzte Kurfürst der edle Prinz Clemens Wenceslaus von Sachsen (1768—1803), der allerdings von der Emser Paktation wieder zurücktrat und nach der im J. 1803 erfolgten Säkularisation seines Landes 1812 zu Oberdorf starb. 1821 wurde das Bistum Trier dem Erzbistume Köln unterstellt. Litt.; Gesta Treverorum (herausgeg. von Waß in den Monum. Germ., Bd. 8 u. 24; J. Mary, Gesch. des Erzbistums Tr. (5 Bde., 1858—64); Böckl, Trier und Umgebung (3. Aufl., Würzb. 1887). —

Trisporium (eigentlich jede Artade mit dreifacher Öffnung, sodann Drillingsbogen) werden nach dem Vorgange englischer Archäologen die über dem Archadenbogen des Mittelalters und unterhalb der Oberlichter in Mauerstärke angebrachten, ein Mittelgechoß bildenden Galerien (Laufgänge) um desswillen genannt, weil sie sich in mindestens drei, gewöhnlich aber mehreren, in Gruppen zusammengeordneten Bogenstellungen erheben. Wo es der Baubauart nach erlaubt, sind sie nach außen mit Fenstern versehen (so im Kölner Dom). Sie kommen zumeist in den reicher ausgestatteten romanischen und gotischen Kirchen vor und dienen einmal zur Belebung der Wandflächen, sodann zur leichteren Verkehrsmöglichkeit nach allen Teilen des

Gebäudes. Seltener sind die altanartig vortretenden, häufiger die sog. Mönchsgänge, d. h. schmale Gänge auf Mauerabfäßen, die auch zu gottesdienstlichen Zwecken, z. B. zum Vorzeigen von Reliquien benutzt wurden.

Triferion (τρουήριον), der Leuchter mit 3 Kerzen, den der Bischof in der griech. Kirche, wenn er selber die Liturgie hält, in der rechten Hand trägt, während ihm in die Linke das Diferion (δινηριον), der Leuchter mit 2 Kerzen, gegeben wird, jener ein Symbol der Dreieinigkeit, dieser der beiden Naturen in Christo.

Triller, 1. Daniel Wilh., Mediziner und Lieberdichter, geb. 1695 in Erfurt, gewann in schwerer Krankheit, die ihn als Landphysikus zu Merseburg besiel, den Heiland lieb, gab nach seiner Genesung des Hugo Grotius leidenden Christus 1723 in deutscher Übersetzung heraus und fügte 11 eigene Passionslieder hinzu. Nachdem er an verschiedenen Höfen als Leibarzt fungiert, ward er 1749 Professor der Medizin in Wittenberg und starb 1782 daselbst. Hauptwerk: Poetische Betrachtungen über verschiedene aus der Natur- und Sittenlehre hergenommene Materien, Hamb. 1725 ff., 6 Bde. Von den hierin befindlichen Liedern haben „Auf, Mensch, mach dich bereit, vergiß die Eitelkeit“ und „Auf, singt heut Jubellieder, der Heiland lebet wieder“ weitere Verbreitung gefunden. Vgl. A. D. Biogr. Bd. 38 S. 608 ff. — 2. Valentin, um 1555 Pfarrer zu Rantzenau bei Nimptsch (Schlesien), Gegner der lutherischen Lehre, ebenso wie Schwenkfeldts, aber 1573 als „Schwenkfeldter“ aus Schlesien vertrieben. Er gab 1559 in 2. Aufl. „Ein christl. Eingebuch“ heraus, welches eigene Lieder, Hymnenübersetzungen, Bearbeitungen alter latein. Lieder und Umdichtungen weltlicher Volkslieder (z. B. Ich weiß ein Blümlein hübsch und fein — auf Christus nach Jes. 11 angewendet) enthält. Auch sind in den beigegebenen Melodien weltliche Volksmelodien mehrfach für geistlichen Gesang benutzt. Eine ziemliche Anzahl von den Trillerischen Liedern haben durch Leisentritt (s. d.) Eingang in die katholische Kirche gefunden. Vgl. A. D. Biogr. Bd. 38 S. 615 ff.

Trinurti, s. Eivatismus.

Trinidad, britische Insel in Westindien, die größte und südlichste der kleinen Antillen, nahe der Küste von Südamerika, mit einem Flächeninhalt von 4544 qkm und (1894) 227 215 Einwohnern, wurde am 31. Juli 1496 von Kolumbus entdeckt, 1588 von den Spaniern besetzt, 1797 aber, nachdem es inzwischen auch den Franzosen gehört hatte, britische Kolonie. Außer eingeborenen Negern (ca. 32 000) bilden namentlich die 75 000 Kulis aus Indien und China, die hier nach fünfjähriger Arbeit Anspruch auf Land erwerben, das Objekt katholischer wie evangelischer Missionen. Seit 1788 arbeiten die Methodisten, die sich überhaupt der westindischen Negerflaven annahmen und große Erfolge unter ihnen erzielten, auch auf Trinidad und haben jetzt auf 2 Hauptstationen unter 5073 Anhängern 1214 eigentliche Kirchenglieder.

Die englische Kolonialkirche wurde durch die Kirchenmission, die 1839 ihre eigene Arbeit dort ausgab und ihr tüchtige Prediger zur Verfügung stellte, wirksam unterstützt. Mit Missionar Kennedy begannen 1836 die Vereinigten Presbyterianer von Schottland eine Mission an den Negern in der Hauptstadt von Trinidad, Port of Spain, wozu bald noch 2 andere Gemeinden kamen, die sich jetzt schon der gänzlichen Selbsterhaltung nähern. In den Jahren 1845 bis 49 fanden 900 Portugiesen, die auf Madeira erweckt, um ihres Glaubens willen von dort flüchten mußten, in Kennedys Kirche Zuflucht, bis sie meist nach Illinois überfiedelten. Mit den Vereinigten Presbyterianern, die 416 Kommunikanten und 466 Schüler haben, steht noch eine Gemeinde der schottischen Freikirche und 4 der kanadischen Presbyterianer, die mit Eifer und Erfolg die Kulinmission treiben (573 Kirchenglieder und 4324 Schüler) und jüngst in San Fernando ein College gründeten zur Ausbildung von Indiern zu Evangelisten und Lehrern, unter der Leitung eines gemeinsamen Presbyteriums. Die Baptisten, die wie die Methodisten bald in Westindien eine rege Thätigkeit entfalteten und namentlich die Befreiung der Sklaven erstrebten, haben auf Trinidad 20 Stationen mit 956 Kirchengliedern. Die Brüdergemeinde endlich arbeitet daselbst seit 1890 und hat erst neuerdings (1895) eine neue Station im Nordosten der Insel angelegt.

Trinitarierorden, der (auch Orden der Gnade genannt), wurde 1198 von dem durch eine Vision dazu aufgeforderten Priester Johann von Matha (s. d.) und dem Einsiedler Felix (nicht Franz) von Valois gestiftet und von Papst Innocenz III. bestätigt. Als besondere Aufgabe hatte sich der Orden gestellt, durch Vermendung von wenigstens einem Drittel der gesammelten Almosen gefangene Christen aus der Sklaverei loszukaufen; ja manche Ordensglieder sollen freiwillig ihre persönliche Freiheit zur Lösung von Gefangenen geopfert haben. 1201 stiftete Matha auch eine Tertiärinnenklasse seines Ordens, welche denselben Zweck verfolgte. Da der Orden in Marokko und Tunis viele in mohammedanischer Gefangenschaft seufzende Christensklaven befreite, so gewann er bald großes Ansehen und verbreitete sich rasch über den größten Teil des Abendlandes; besonders zahlreiche Konvente erhielt er in Spanien und Frankreich. Wie energisch der Orden seinen Zweck verfolgte, ergibt sich daraus, daß allein die Provinz Gallien bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts 30 720 Gefangene losgekauft haben soll. Um 1750 besaß der Orden im ganzen noch ungefähr 300 Klöster, von denen sich aber nur wenige bis in unsere Zeit erhalten haben. Vgl. G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, II. Aufl. 1895. S. 412 ff. und S. 44 b.

Trinität (trinitas), Dreieinigkeit, ist die seit Tertullian gebräuchliche Bezeichnung für den Gottesbegriff, wie er dem christlichen Glauben eigentümlich und unveräußerlich ist. In der

griechischen Kirche ist mindestens seit Theophilus von Antiochien das Wort *trias* nachweisbar. Der sich hier und da findende Ausdruck Dreifaltigkeit (*triplicitas*) wird von den altlutherischen Dogmatikern (cf. Hollaz, Examen theologicum p. 283) abgelehnt. Die Lehre von der Trinität ist nicht als das Produkt eines scholastischen Dogmatismus und daher als für den Glauben wertlos und unfruchtbar anzusehen, sie ist vielmehr in gleicher Weise in dem christlichen Glaubensbewußtsein, wie in der heil. Schrift begründet und gehört zu den heilsnotwendigen Fundamentalarikeln. Denn wenn auch nicht jeder Gläubige die einzelnen dogmatischen Distinctionen zu kennen braucht, so kommt es doch auf die Sache an; der positive Theologe wird aber jene Hebräistinctionen nicht entbehren können gegenüber den vielfachen Angriffen, welche offen und verdeckt gegen dieses Zentraldogma christlicher Wissenschaft erhoben werden. Das Dogma der heil. Trinität hängt auf das innigste zusammen mit dem richtigen Begriff der Offenbarung Gottes, wie die alte Kirche betonte, mit der korrekten Auffassung der Veröhnung, wie die mittelalterliche Wissenschaft nachwies (Anselm, Cur Deus homo?), und endlich mit der Realität unserer Gottesgemeinschaft, was heute im Vordergrund des Interesses an dieser Lehre zu stehen scheint. Gott hat sich in Christi Offenbart; reicht nun Christus nicht hinein in das göttliche Wesen selbst, so bleibt uns letzteres verschlossen und unzugänglich, so ist Christi Sühne nicht vollgültig und unsere Veröhnung mit Gott nicht vollständig. Mit einem unbekannten Gott kann man endlich keinen wahren Verkehr, keine Gemeinschaft unterhalten. Die Trinität bildet auch das charakteristische Merkmal des christlichen Gottesbegriffs im Unterschiede von allen übrigen monotheistischen, dualistischen und polytheistischen Religionen. Die Abnegation der Dreieinigkeit, die man in anderen Religionen (Trimurti der Indier u. a.) hat finden wollen, haben mit der Trinität nicht mehr gemein, als die Dreizahl. Bei strenger Festhaltung des Monotheismus erkennt der Christ doch eine gewisse Pluralität in Gott an. Wir unterscheiden in unserm Glauben den Gott, der uns geschaffen hat und von dem wir abgefallen sind, von dem Gott, durch den wir mit Gott veröhnt, und endlich von dem Gott, in dem wir veröhnt sind, vgl. die treffliche Entwicklung des Trinitätsbegriffes aus dem christlichen Glaubensbewußtsein bei Philippi, Kirchliche Glaubenslehre II § 3 und v. Frank, System der christl. Gewissheit 2. Aufl. I § 33.

Schriftlehre: Die Offenbarung Gottes als des Dreieinigen ist allmählich im Anschluß an den Fortschritt der Offenbarungsgeschichte überhaupt geschehen und liegt im alten Testament noch nicht fertig vor. Die gegenteilige Ansicht der altlutherischen Dogmatik verkennt die heilsgeschichtliche Entfaltung der Offenbarung, beruht auf einer von dogmatischem Interesse und nicht von dem einfachen Schriftsinn bestimmten Exegese und ist darum heute allgemein aufgegeben. Die heutige Überzeugung läßt sich in dem einst

heftig angefochtenen Satz des Calixt zusammenfassen: die heil. Trinität sei im N. T. nicht explicite, sondern implicitely gelehrt. Wenn es darum nicht angeht, aus Stellen wie Gen. 1, 1–3 Ps. 33, 6; Ps. 2, 7; Prov. 30, 4; 4 Mos. 6, 24–26; Jes. 6, 3 u. f. m. direkt und ohne weiteres einen Schriftbeweis für das Trinitätsdogma zu führen, so ist doch nicht zu leugnen, daß in der pluralischen Bezeichnung Gottes als *elohim*, sowie in der Unterscheidung zwischen dem Schöpfergott *elohim* und dem Gott der Offenbarungsgeschichte Jahve eine gewisse Mannigfaltigkeit in dem Wesen Gottes angedeutet ist. Es ist ferner sicher, daß in manchen prophetischen Stellen dem Messias Prädikate beigelegt werden, welche ihn in die Sphäre des göttlichen Wesens hineinheben z. B. Jer. 9, 5 f., 11, 4; Jer. 23, 5 f.; Mich. 5, 1; Ps. 110, 1 ff., Ps. 45, 7 und 8, Sach. 12, 8. Angebahnt ist weiter die Lehre von der Trinität in den alttestamentlichen Aussagen von dem Maleach Jahve (s. d. Art. Engel des Bundes und Engel des Herrn) und von dem Geiste Gottes (s. d. Art. Geist Gottes, woselbst auch die Stellen). Auch erscheinen die „Weisheit“ oder *Chofma* nicht bloß in den Apokryphen, sondern auch Prov. 8; Job 38 ff., sowie der „Name“ und die „Herrlichkeit Gottes“ (*Schem* und *Kabod*) 1 Kön. 8 ff. als selbständige Offenbarungsformen Gottes, die von ihm unterschieden, doch an seinem Wesen teilhaben. Vgl. endlich noch die alttestamentliche Lehre von dem Worte Gottes (s. d. in der jüdischen Theologie *Memra*, in der alexandrinischen Theologie *Logos* genannt), welche ebenfalls die trinitarische Entfaltung Gottes vorbereitet. — Auch im Neuen Testament ist die Trinität natürlich nicht als Lehre ausgesprochen, sondern sie ist teils aus bestimmten Stellen, teils aus der Art und Weise zu folgern, wie der geschichtliche Erlöser und der heil. Geist als göttliche Personen bezeichnet werden. Wir können auch hier auf die Artikel: „Sohn Gottes“, „Geist Gottes“ und „Logos“ verweisen, wo der Beweis erbracht ist, daß beide, der Sohn und der Geist, als göttliche Personen mit dem Vater auf gleiche Stufe gestellt werden und mit ihm zusammen teilhaben an dem Wesen Gottes, der bei dieser seiner Selbstentfaltung doch auch im N. T. der eine und einzige bleibt. Mat. 12, 29–32. Als trinitarische Stellen im engeren Sinne sind zu bezeichnen Matth. 28, 19 vgl. Matth. 3, 16 f. und 2 Kor. 13, 13. Die früher vielfach benutzte Stelle 1 Joh. 5, 7 ist jetzt allgemein als unecht erkannt. Alle Beispiele, in der ersten Stelle Matth. 28, 19 die Gleichstellung der 3 Personen, oder daß auch der heil. Geist eine Person ist, zu bestritten, scheitern an dem klaren Wortsinne, der Wiederholung des Artikels und der Bezeichnung *ὄνομα* (*schem*), welche sich auf alle drei bezieht. Die Bezeichnung des gemeinamen Wesens *θεός* teilt allerdings an dieser Stelle; aber einerseits ist dieser Begriff selbstverständlich zu ergänzen und andererseits deutet sein Fehlen an, daß Vater, Sohn und Geist nicht vorübergehende Offenbarungsweisen, sondern bleibende Formen im göttlichen Wesen

selbst bezeichnen, zu denen die Christen durch die Taufe in ein dauerndes Verhältnis gesetzt sind. Die Gleichlegung der Personen findet sich außer diesem *locus classicus* auch in Stellen wie 1 Kor. 12, 4–6; Eph. 4, 4–6; 1 Pt. 1, 2. Die drei Personen existieren aber nicht neben einander, sondern in Gemeinschaft mit einander, so daß eine die andere bedingt und von ihr bedingt wird. Daher sind sie in ihrem Wirken nicht bloß zu unterscheiden, sondern auch in eins zu denken. Die Erlösung ist das Werk des Sohnes, aber auch der Vater hat teil daran Joh. 3, 16; 17, 5; Gal. 4, 4. Die Heiligung, das Werk des heil. Geistes, hängt unauflöslich zusammen mit dem Wirken des Sohnes und des Vaters Joh. 16, 7; 14, 16; 1 Kor. 6, 19 vgl. Eph. 2, 18 und 22. An der Schöpfung hat nicht bloß der Vater, sondern auch Sohn und Geist Anteil cf. Joh. 1, 1–3; Kol. 1, 16 f.; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2 f. 10. Dieses Zueinanderleben und Wirken der drei Personen wird noch besonders erhärtet aus Joh. 17, 21; 1, 18; 14, 10; 1 Kor. 2, 11 f. Zu den trinitarischen Stellen sind auch diejenigen zu rechnen, in denen das Wirken der drei Personen der heil. Dreieinigkeit durch die sogenannten diakritischen Partikeln *ἐκ*, *ἐξ*, *ἐν* oder *ἐξ* bezeichnet wird Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6. Es erübrigt noch, eine Frage zu berühren, welche in den modernen Darstellungen der Trinitätslehre eine bedeutende Rolle spielt, ob nämlich die obigen Schriftausagen bloß eine sogenannte ökonomische oder Offenbarungstrinität, oder auch eine immanente, ontologische oder Wesenstrinität begründen, d. h. ob Christus Gottes Sohn bloß heiße nach seiner menschlich geschichtlichen Erscheinung oder auch nach seinem ewigen Sein beim Vater, und ob der heil. Geist bloß in Betracht komme als der in die Gemeinde zum Zweck ihrer Heiligung ausgesandte Geist, oder ob seine Aussendung vor aller Zeit behauptet werde. Der moderne Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre pflegt sich hinter der Behauptung zu verbergen, es gäbe in der Schrift nur eine Offenbarungstrinität. Selbst v. Hofmann stellt in seinem Schriftbeweis den Satz auf, *viós* heiße Christus nur wegen seiner übernatürlichen Zeugung als Mensch, und *ὁ λόγος* im Johannesprolog bedeute nichts als das Evangelium von Christus. Die letztere Behauptung widerlegt sich durch Joh. 1, 14 und Offenb. 19, 13, die erstere durch die Zugabe *νοῦν ἔχων*, *ἰδιος* und besonders *πατὴρ-τόκος* (im Unterschiede von allen *κτίσματα*) zu *viós*, Kol. 1, 15 f. vgl. Matth. 11, 27; 21, 37, wo von dem Sohne schlechthin die Rede ist, sowie die Ausdrücke *ἐκὰν τοῦ θεοῦ τοῦ δοξα-τόν* Kol. 1, 15 und *ἀναγασμα τῆς δόξης καὶ λαοκρατορίας* Hebr. 1, 3, sowie endlich die von der Präexistenz (s. d.) Christi handelnden Stellen. Über den Geist vgl. d. Art. Ab. II, besonders S. 705 f. Die Behauptung also, daß es nur eine Offenbarungstrinität gäbe, kann sich auf die heil. Schrift nicht berufen, und die Kirche hat recht gehandelt, wenn sie auf Grundlage der

letzteren unerschütterlich die Wesenstrinität gelehrt hat.

Ausbildung und dogmatische Formulierung der Trinitätslehre. Das Trinitätsdogma ist in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche in der noch heute kenntnismäßig feststehenden Form ausgebildet worden. Den Anstoß zu dieser Ausbildung gab das Bestreben, die von Anfang an feststehende Thatsache, daß der Erlöser kein bloßer Mensch sei, wissenschaftlich zu erfassen. Zur Bezeichnung dessen, was den Herrn Jesum über alle anderen Menschen hinaus- und in die Sphäre des göttlichen Wesens hinein hob, vermenete die altkirchliche Wissenschaft (abgesehen von dem Patripassianismus) den Logosbegriff. Wie verhält sich der Logos zum Wesen Gottes? Das war die Frage. Der Logos wurde nun teils als Offenbarungsprinzip oder -form aufgefaßt (Sabellianismus, modalistischer Monarchianismus), teils als eine von Gott ausgehende Kraft (dynamischer Monarchianismus, Artemon, Theodot, Paulus von Samosata u. s. w., s. d.), oder wo er persönlich selbständiger gefaßt wird, erscheint er dem Vater so untergeordnet, daß von einer Teilnahme am göttlichen Wesen nicht mehr die Rede sein konnte (s. d. Art. „Arianische Streitigkeiten“ und „Subordinationismus“). Demgegenüber mußte die Kirche beides festhalten, den hypostatischen Unterschied des Logos, oder wie man seit Origenes lieber sagte: des *vios* vom Vater und die wesentliche Einheit beider. Infolgedessen wurde die Homousie (s. d.) des Vaters und des Sohnes in Nicäa 325 und diejenige des Geistes in Konstantinopel 381 festgesetzt. Damit erwuchs der kirchlichen Wissenschaft eine neue Aufgabe, mit dem hypostatischen Unterschied der drei Personen die Einheit des Wesens auszugleichen. Zur Lösung dieser Aufgabe trug am meisten Augustin bei durch sein großes Werk *de trinitate*; aus seiner Schule ging das *Symbolum Quicunque* hervor, auf dessen Boden sich auch unsere Kirche und unsere dogmatische Wissenschaft stellte.

Der zusammenfassende Ausdruck der altkirchlichen Dogmatiker für das Trinitätsdogma lautete: *Deus est triunus h. e. in essentia unus tres habet subsistendi modos*. Zur Bezeichnung also des den drei Personen gemeinsamen, die Einheit und Persönlichkeit Gottes konstituierenden Wesens wird nach dem griechischen *ousia* der Ausdruck *essentia* verwendet (substantia wird wegen der von diesem Begriff unzertrennlichen philosophischen Folgerungen vermieden). Unter *essentia*. Wesen, versteht man aber etwas anderes, als im sonstigen Sprachgebrauch. „Wesen“ bezeichnet sonst entweder einen von mehreren Dingen oder Personen derselben Gattung abgezogenen Begriff ohne reale Existenz oder aber das Einzelwesen selbst. Im letzteren Sinne ist „Wesen“ nichts anderes als Einzelperson, Individuum. Natürlich ist in der Trinitätslehre das göttliche Wesen weder in jenem nominalistischen, noch in diesem individualisti-

schen Sinne gemeint. Es ist der ersten Bezeichnung vermandt, nur daß der Begriff, der bei irdischen Personen eine Abstraktion ist, hier Realität hat. Es ist die *θεϊότης*, Gottheit, *ipsa Dei quidditas*, per quam Deus est id, quod est (Quenstedt). Dabei ist das göttliche Wesen auch nicht als die Summe dessen zu denken, was den einzelnen Personen eigentümlich ist, so daß das göttliche Wesen aus drei Personen zusammengesetzt wäre und jede der drei nur ein Stück des Wesens in sich faßte, sondern das göttliche Wesen ist ganz und ungeteilt in jeder einzelnen Person, so daß jede einzelne mit Recht Gott heißt, obgleich es nur einen Gott gibt. Zur Bezeichnung des jeder einzelnen Person Eigentümlichen wird *persona* (griech. *ὑπόστασις*) gebraucht. Auch dieser Begriff ist anders als gewöhnlich verwendet. Der Begriff der Persönlichkeit (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung) trägt bei Menschen einen Gegensatz zu anderen Persönlichkeiten in sich, der eine reale Wesenseinheit mit anderen ausschließt. In der Trinität dagegen bedeutet *persona* (nach der Augustina) *non pars aut qualitas in alio*, sed *id, quod proprie subsistit*. Person bedeutet also hier einen Sammel-punkt von persönlichen Eigentümlichkeiten, welche die reale Wesenseinheit nicht vernichten. Die drei Personen existieren also nicht neben einander (Trithéismus, s. d.), sondern sie subsistieren in dem allen gemeinsamen göttlichen Wesen (Thomasius: drei Personen in der einen göttlichen Persönlichkeit). Unter Subsistenz versteht die Dogmatik eine gegenseitige Bedingtheit, so daß nicht die eine göttliche Person fertig gedacht werden darf ohne die andere. Der Vater ist Vater erst durch den Sohn und der Sohn nicht Sohn ohne den Vater u. s. w. — Von den drei Personen gilt zunächst eine völlige Gleichheit des Ranges und des Wertes, *aequalitas* (*ὁμοούσιος*, *consubstantialis*), weil keine Person eine Vollkommenheit besitzt, die der anderen fehlt; es gibt in der Gottheit auch kein zeitliches Früher oder Später, kein *maius* oder *minus*. Wenn von einer ersten, zweiten, dritten Person die Rede ist, so bezieht sich das nur auf den *ordo originis* et *relationis*, weil der Vater *a nullo*, der Sohn *a patre*, der Geist *ab utroque* ist. Die Unterschiedenheit der drei Personen (*distinctio*, nicht *diversitas* Verschiedenheit) ist durch den Ursprung begründet, darin besteht das Eigentümliche jeder einzelnen Person, ihr charakter hypostaticus (s. d.), beschrieben durch eine Anzahl charakteristischer Merkmale (*notae*, *υποσηματα*), die entweder das innergöttliche Verhältnis, *κόσμος ὑποκόσμου* oder das Verhältnis zur Welt berühren, *κόσμος ἡλικόσμου*. Die *notae* sind danach entweder *internae* oder *externae*. Die *notae internae* werden teils als *Handlungen*, *actus personales*, *opera ad intra*, *op. immanentia*, teils als *Eigenschaften*, *proprietas personales*, teils als *abstrakte Begriffe* bezeichnet, *notiones personales*. Die *actus per-*

sonales des Vaters sind die generatio (Zeugung des Sohnes) und die spiratio activa (f. d.), welche letztere er mit dem Sohn zusammen ausübt. Von einigen wird auch die processio (f. d.) des Geistes als actus des letzteren aufgezählt. Auf Grund dieser inneren Handlungen finden zwischen den Personen gewisse Relationen statt, welche die Eigentümlichkeiten (proprietas) jeder einzelnen begründen: der Vater ist *ἀγέννητος*, *ἀνευτος*, aber generans et spirans. Der Sohn ist *γεννητός*, aber *ἀνευτος*, non generans sed spirans. Der Geist ist *πνευτός* (*ἐκπορευόμενος*). Als allgemeine Begriffe (notiones) werden genannt *ἀγέννησία*, paternitas des Vaters, spiratio activa des Vaters und des Sohnes, filiatio (generatio passiva) des Sohnes und processio (spiratio passiva) des Geistes. Der character hypostaticus begründet reale Unterschiede zwischen den einzelnen Personen, darum sind die opera ad intra divisa, d. h. der Geist nimmt nicht teil an der generatio, der Sohn nicht an der processio u. f. w. Um aber den Schein abzuwehren, als ob durch diese Unterschiede die Homonie der drei Personen bedroht werde, lehrt man noch ausdrücklich eine insige Durchdringung und einen lebendigen Verkehr der Personen mit einander innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit, wofür man von Joh. Damascenus den Ausdruck „Perichorese“ entlehnte (f. d.). — Die opera ad extra transeuntia sind die Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Sie werden vermöge der Appropriation je einer der drei Personen besonders zugeschrieben, doch so, daß alle drei bei jedem Werk zusammenwirken: opera ad extra sunt indivisa, servato tamen ordine et discrimine personarum. Als opera oeconomica werden noch diejenigen Taten Gottes bezeichnet, welche zum Erlösungswerke gehören. Die Schöpfung ist opus communissimum im Unterschiede von Erlösung und Heiligung (opera minus communia), weil bei ihnen die Unterschiede der Personen deutlicher hervortreten, als bei der Schöpfung.

Angriffe und Verteidigungen. Gegen dieses Trinitätsdogma wurden von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben. Vgl. d. Art. „Antitrinitarier“ und „Subordinationismus“. In beider Weise bestritten die Trinität die Socinianer (f. d.), gemäßiger die Arminianer (f. d.). Auch vom Standpunkte des einsichtigen Gemeinbeglaubens warnte man vor den Speculationen über das innertrinitarische Wesen Gottes, vgl. Spangenberg, *Idea fidei fratrum* § 89. Ganz beiseite erscheint die Trinität bei den Rationalisten; so sagt Hegel: die Idee des vollkommensten Wesens schließt jede Mehrheit in Gott aus. Alle kritischen Gründe gegen die Kirchenlehre sind zusammengefaßt von Strauß, Glaubensl. I, S. 458 ff., welcher behauptet, daß diejenigen, welche die kirchliche Trinitätslehre annehmen, mit dem Symbole *Quicunque* die Weisheit des menschlichen Denkens abgeschworen hätten. — Um sich

gegen die vielfältigen Angriffe zu wehren und anderseits die Denkmöglichkeit des Dogmas zu erweisen und zu einer lebendigeren Erfassung des Wesens Gottes hindurchzuleiten, hat man von jeher versucht, durch Analogien und wissenschaftliche Deduktionen in den Kern des Dogmas einzudringen. Schon Tertullian vergleicht die Trinität mit der Dreiheit von Quelle, Bach und Fluß, oder Wurzel, Stamm und Ast. Die Analogie des Lichtes (Feuer, Glanz, Wärme) hat noch Hahn, Glaubensl. § 55 ausführlich erneuert. Natürlich erklären diese Betrachtungen nicht die Drei-Personlichkeit Gottes, wenngleich darauf hinzuweisen ist, daß durch die ganze Schöpfung das gemeinsinnvolle Gesetz der Dreiheit, in den Dimensionen des Raums und der Zeit, im Dreiklang der Töne u. f. w. sich hindurchzieht. Ein Ebenbild Gottes finden wir nur in dem persönlichen Menschengestalt. Darum hat schon Augustin versucht, die göttliche Dreieinigkeit aus der Analogie menschlichen Geisteslebens zu begreifen, indem er bald die theoretische Seite des menschlichen Geistes (memoria, intelligentia, voluntas oder charitas, esse, nosse, velle), bald die ethische zu Grunde legt (amans, amatus, mutuus amor). Mit diesen Konstruktionen hat Augustin befruchtend eingewirkt auf die Darstellung der Trinität bis auf den heutigen Tag. Es ist begreiflich, daß die Scholastik sich mehr an die aus dem theoretischen Geistesleben hergeleitete Analogie hielt. Seit Anselm legte man das Denken, das Selbstbewußtsein zu Grunde. Indem Gott sich selbst dachte, verobjektivierte er sich selbst, weil in Gott Denken und Sein gleich ist. Der heil. Geist ist dann der Wille, der sich dem Vater zuneigt. Diesen Erklärungsversuch verpflanzte Melancthon auf den Boden unserer Kirche (von dem Dogmatikern wurde dies „sominium Philippi“ getauft). In neuerer Zeit beschritten denselben Weg Leibniz und Lessing, welcher letztere den Geist als Harmonie zwischen dem Urbild (Vater) und dem denkend gesetzten Abbild (Sohn) faßt, ohne verständlich machen zu können, wie diese Harmonie als Hypothese gedacht werden müsse oder auch nur könne. Ganz losgelöst von dem Boden des christlichen Glaubens erscheinen die Versuche, die Trinität rein spekulativ zu entwickeln. Schelling faßt nach dem rein formal logischen Schema: thesis, antithesis, synthesis den Vater als den abstrakten Urgrund des Seins, der sich in der Welt zur Vielheit aufschließt; nach Überwindung des Gegenatzes beginnt die Herrschaft des Geistes, die Identität zwischen Vielheit und Einheit. Bei Hegel Religionsphilosophie, 2 Bd. S. 261 in der Vater die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich. Der Sohn ist die zum Anderssein aufgeschlossene Idee in ihrer Ercheinung. Der in der Gemeinde existierende Geist ist das eigentliche Bewußtsein Gottes. Durch diese Entwicklung wird die Welt in das Wesen Gottes pantheistisch hineingezogen, und das Selbstbewußtsein Gottes ist das Resultat des trinitarischen Prozesses. Gott kommt erst im

Menschengeist zum Bewußtsein seiner selbst. Einen Versuch, die pantheistische Grundlage dieser Systeme zu beseitigen und den Boden des Theismus wiederzugewinnen, haben der jüngere Fichte und Weiße gemacht. — Die ethische Analogie führten im Mittelalter im Anschluß an Augustin besonders die Mystiker aus. Nach Richard v. St. Victor ist Gott die Liebesfülle, die nur in einer Dreipersonlichkeit gedacht werden könne. Richard löst den Gottesbegriff von der Welt, welche die Fülle der Liebe Gottes nicht fassen kann. Das göttliche Ich verlangt ein Du als würdigen Gegenstand seiner Liebe. Diese Liebe wird vollendet, der Kreis geschlossen durch die gemeinsame Liebe zu einem Dritten. Es wird aber nicht klar, warum gerade 3 Personen nötig seien und nicht etwa 2 oder 4. Auch ist das Verhältnis der 3 Personen ein zu äußerliches. Immerhin ist der Gottesbegriff, der von der Liebe aus konstruiert wird, lebendiger und daher dem Christen sympathischer, als der durch Denotation gewonnene.

Neueste Auffassungen. In den Lehrgebäuden der lutherischen Dogmatiker besonders der späteren Zeit war nicht immer der Zusammenhang zwischen der Offenbarung Gottes und seinem Wesen genügend gekennzeichnet. Dadurch bekamen die Lehrbestimmungen über letztere etwas Abstraktes, Formelhafes, und das ganze Gewebe der trinitarischen Lehrrsätze schien mehr Gedankengepinkel als lebendige Wirklichkeit zu sein. Für eine lebendigere Darstellung des Dogmas ist Schleiermacher anregend gewesen, indem er mit den Versuchen, das Wesen Gottes aus menschlichen Spekulationen heraus zu gewinnen, brach und sich wieder ganz auf den Boden der Heilserfahrung und -offenbarung stellte mit ihrem Gegensatz von Sünde und Schuld einer- und von Versöhnung und Gottesgemeinschaft anderseits. Schleiermacher selbst bleibt freilich ganz bei der ökonomischen Trinität stehen und lehnt in sabellianischer Weise die Aussage über eine immanente Trinität ab. Über den Sabellianismus kommen ebenfalls nicht hinaus De Witte, Rüde, Rothe; ja selbst Dörner, dessen Gottesbegriff dem kirchlichen sehr genähert erscheint, redet von drei Daseinsweisen Gottes und streift damit an einen gewissen Modalismus. Auch bei v. Hofmann (s. oben) wie bei Benschlag (ideale Präexistenz Christi) kommt die Wesenstrinität nicht zu ihrem Recht. Lippius, Pfleiderer und besonders Biedermann verflüchtigen in pantheistischer Weise die Trinität. Gott ist bei den letzten der actus purissimus, der sich in der Welt objektiviert und dann im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt (Subobjektivierungsprozeß des Selbstbewußtseins). Ritual und seine Schule gefährden mit der immanenten auch die ökonomische Trinität, da bei ihnen Gott selbst deistisch verschlossen bleibt, es kann wohl zu einer Berührung des Menschen mit dem von Christo kundgemachten Heilzweck, dem Reiche Gottes, aber zu keiner Gemeinschaft oder auch nur Verkehr mit Gott kommen. Eine leben-

digere Erfassung des Gottesbegriffes bei Festhaltung an der Wesenstrinität haben im Anschluß an und doch im Gegensatz zu Schleiermacher angeblich Ritziß und vor allem Twisten. Den mythischen Gedanken, die Trinität vom Begriff der Liebe aus zu konstruieren, haben ausföhrlich und geschickt Sartorius, Schöberlein, Julius Müller und Liebner erneuert. Auch v. Frank macht vollen Ernst mit der Konstruktion der Wesenstrinität; seine Erklärung der 3 Personen als drei Japunkte in Gott könnte aber tritheistisch mißverstanden werden. Im Unterschiede hiervon statuieren Rahnis und in gewisser Weise auch Thomasius einen die Homousie gefährdenden Subordinationismus, indem sie die Ungezeugtheit des Vaters zu stark betonen. —

Es ist jederzeit in der Kirche zugestanden, daß die Trinität ein für den Verstand unergündliches Mysterium bildet (Augustin: non ut illud dicatur, sed ne taceretur omnino. Gerhard: dogma super omnia humanae rationis captum est positum). Dennoch wird die kirchliche Wissenschaft nicht aufhören dürfen, auf Grund der heil. Schrift und der dogmatischen Arbeit der gesamten christlichen Kirche sich um das trinitarische Wesen Gottes denkend zu bemühen. Dabei mag man immerhin als Ziel eine lebendige Gestaltung des Gottesbegriffes (die meisten Dogmatiker reden von einem trinitarischen Prozeß, v. Frank, von einer „Notation“ im Wesen Gottes) und einen möglichst engen Zusammenhang zwischen Offenbarungs- und Wesenstrinität erstreben. Die Kirche muß aber jeden Versuch, letztere zu alterieren, a limine abweisen.

Litteratur: Abgesehen von den angeführten Werken und den Ausführungen in jeder Dogmatik vgl. bes. RE², Artikel „Trinität“; Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in geschichtlicher Entwicklung; Meier, Die Lehre von der Trinität in historischer Entwicklung; Dörner, Entwicklungsgegeschichte der Lehre von der Person Christi.

Trinitatisfest, -zeit. Mit dem Feste der heil. Dreieinigkeit hat es eine eigene Verwandtnis. Die griech. Kirche kennt es nicht. Ihr ist der Sonntag nach Pfingsten das Fest aller Heiligen. Die römische hat es nur widerwillig angenommen. Als man in einigen Klöstern im 12. Jahrhundert den Sonntag nach Pfingsten, der zunächst die Bedeutung der Pfingstoktave (dominica in octava Pentecostes) hatte, als Trinitatisfest zu feiern anfang, tabelle der Abt Rotho von Prüm (um 1150) dies heftig und der Papst Alexander III. wies das Ansinnen, ein solches Fest zu sanktionieren, auf dem 3. Lateranonzil 1179 mit der Begründung ab, daß man dann auch ebenfogut ein Fest der Unität Gottes feiern könne; die römische Kirche, welche täglich ihr „gloria Patri et Filio et Spiritui sancto“ singe, bedürfe keiner besonderen Feier der Trinität Gottes. Nichtsdestoweniger erhielt sich letztere, nur daß man zunächst hinsichtlich der Zeit der-

selben schwankte und sie teils am Sonntag nach Pfingsten zum Schluß der festlichen Hälfte, teils am Sonntag vor Advent zum Schluß des ganzen Kirchenjahres beging. Der berühmte Kanonist und Liturg Durandus (s. d.) billigt in seinem rationale divinorum officiorum VI, 114 das „in plerisque locis“ in der Pfingstoktave stattfindende festum s. trinitatis mit der auch heute noch mit Vorliebe vorgetragenen Begründung, daß nach Weihnacht als dem Fest des Vaters, Ostern als dem Fest des Sohnes, Pfingsten als dem Fest des heil. Geistes ein Fest aller 3 Personen angemessen sei, ut ostendatur, quod tres personae sunt unus deus, und der Papst Johann XXII. (gest. 1334) hat es dann für die universalis ecclesia sanktioniert. Trotzdem gilt es in der römischen Kirche nicht als ein eigentliches Fest, sondern nur als eine dominica major primae classis. Sie zählt die folgenden Sonntage nicht wie die lutherische Kirche als solche „nach Trinitatis“, sondern als Sonntage „nach Pfingsten“ und trennt die Feier des ersten Sonntages nach Pfingsten von der Trinitatisfeier, indem sie für diesen Tag doppelte Perikopen verordnet, für die erstere die Epistel 1 Joh. 4, 8–21 und das Evangelium Luk. 6, 36–42, für die letztere die Epistel Röm. 11, 33–36 und das Evangelium Matth. 28, 18–20. Der comes (s. d.), der den Sonntag nach Pfingsten nur als Pfingstoktave kennt, hat die Sektionen: Off. 4, 1–11 und Joh. 3, 1–15 (von der anglikanischen Kirche beibehalten), letztere findet sich auch im Homiliarium (s. d.). Die lutherische Kirche hat die Trinitatisfeier widerspruchlos beibehalten, obgleich ihr eine Heilskraft nicht zu Grunde liegt, und für sie die Epistel der römischen Kirche Röm. 11, 33–36, aber das Evangelium des comes und des Homiliariums Joh. 3, 1–15 gewählt, die Kombination des Gedächtnisses der Dreieinigkeit und der Wiedergeburt oder Rechtfertigung damit rechtfertigend, daß dies die beiden Hauptartikel göttlicher Lehre seien; „wenn die beiden Artikel rein sind, so werden die anderen wohl rein bleiben“ (Pommersche Agende). Ihr ist das Trinitatisfest aber der Abschluß der festlichen Hälfte des Kirchenjahres, nicht die Inauguration der festlosen, wie neuere Liturgiker wollen. Über die Bedeutung der letzteren, der Trinitatiszeit, und ihre Gliederung siehe die Art. „Kirchenjahr“ III, S. 788, und „Perikopen“ Vb. V, 22 f.

Trinitarisch, s. Enthaltfamleits- und Mäßigkeitsvereine.

Trinitäus, von Luther Pred. 7, 2 (3) und Jer. 16, 8 kurz und passend gesagt; nur darf man nicht an ein öffentliches Gasthaus denken, sondern an ein Haus, wo ein Trinitägel stattfindet.

Tripitaka, Kanon der südlichen Buddhisten, s. Buddhismus.

Tripolis (Dreistadt), eine phönizische Hafenstadt in Syrien, am Fuße des Libanon nördlich von Tyblos, von den drei Städten Tyrus,

Sidon und Aradus gemeinschaftlich gegründet, wird 2 Makk. 14, 1 erwähnt. Jetzt heißt sie Tarabulus und ist eine lebhafte Handelsstadt mit etwa 24 000 Einwohnern, von denen etwa der fünfte Teil Christen, meist griechischer Konfession, sind. Doch gibt es auch eine evangelische Gemeinde dajelbst mit Kirche.

Tripolis oder Tripolitanien, ein nordafrikanischer Küstenstaat, zum türkischen Reiche gehörig, mit durchaus mohammedanischer Bevölkerung, ist erst neuerdings durch die aus einer Babylonmission hervorgegangene North Africa Mission in den Bereich der Missionsthätigkeit gezogen worden. Doch ist ihre Arbeit trotz ihres großen Missionspersonals, das allerdings zu Zweidrittel aus Damen besteht, und ihrer Ausdehnung von Ägypten bis Marokko ohne nennenswerthes Ergebnis geblieben. Die apostolische Präfectur Tripolis zählt dagegen 5 Schulen mit ca. 600 Schülern und spricht von 5900 Getauften.

Triptychon ist Name für einen aus drei Teilen bestehenden sog. Flügel- (Klappen- oder Wandel-)altar oder Altarschrein, dessen Mittelteil mit Mittelbild feststeht, während die beiden Seitenflügel (ostia, Lider), ebenfalls mit Maleereien geschmückt, beweglich sind und, zusammen geschlagen, das Mittelbild bedecken.

Triquestra (Dreibein) wird eine an römischen Kirchen vorkommende Verzierung, bestehend aus einem Kreis mit drei verschlungenen Halbkreisen, genannt, die symbolische Bedeutung — eine Darstellung der Dreieinigkeit — hat.

Triregnum, s. Triara.

Trishagion (τρισάγιον) = dreimalheilig. Außer dem sanctus (Jes. 6, 3) als Bestandteil der Abendmahlssturgie (s. d. Art. Sanctus) hat die griechische Kirche ein ihr eigentümliches, in der Matina und im Hauptgottesdienst, wie auch vielfach in der Privatandacht der einzelnen (beim Aufstehen, vor dem Schlafengehen, beim Eintritt in die Kirche u. s. w.) gebrauchtes Trishagion-Gebet: „Αγιος ὁ θεός, ἄγιος ισχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς“ = „Heiliger Gott, heiliger, Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“. Die röm. Kirche gebraucht es nur und zwar griechisch und lateinisch zwischen den einzelnen Improperien (s. d.) der Karfreitagsandacht. Uns ist es bekannt aus dem von Luther überlegten „media vita in mortuis“ des Notker (Mitte wir im Leben sind).

Trismegistus (der dreimal Große), Beiname des Hermes, bei dem darauf verwiesen ist. Hermes selbst war die griechische Bezeichnung für den Mondgott der alten Ägypter Thot (Thuth) der zugleich als Gott der Zeit und des Mages, als Repräsentant der Weltordnung und darum als Schutzgott aller irdischen Geistes, endlich aber auch als Gott der Intelligenz und als Lehrer der Künste und Wissenschaften und Schutzherr der Bibliotheken galt. Ihm wurde auch die Kunst zugeschrieben, durch magische Siegel Gefäße luftdicht zu verschließen, woraus sich der Ausdruck „hermetisch verschlossen“ erklärt.

Trithheim, s. Trithemius.

Trithëismus (Trithëistischer Streit). Der wissenschaftlichen Erfassung der Trinität erwuchsen von jeher große Schwierigkeiten aus der Notwendigkeit, die beiden Hauptmomente des Dogmas, die Wesenseinheit und den Unterschied der Hypostasen so in Einklang miteinander zu setzen, daß jedes zu seinem Rechte kommt. Durch den häufig begangenen Fehler, zu viel Gewicht auf die Einheit zu legen, entstand der vielgestaltige Monarchianismus oder Sabellianismus; wurde dagegen zu einseitig der Unterschied der Personen betont, so drohte die Einheit verloren zu gehen, sodaß die 3 Hypostasen entweder als 3 subordinierte, wie beim Arianismus, oder als 3 koordinierte göttliche Wesen, wie beim Trithëismus, erschienen. — Im sechsten Jahrhundert wurde Johannes Nisus (s. d.), der in einem Gespräch mit dem Kaiser Justinian von 3 Naturen oder Gottheiten in der Trinität geredet hatte, aus Konstantinopel verbannt. Seine Lehre wurde von Johannes Philoponus (s. d.) in Alexandria wissenschaftlich vertieft und verteidigt und fand den Beifall mancher Bischöfe z. B. des Konon (s. d.) in Tarsus (Kononiten) und des Eugenius von Seleucia. Um die Stellung des Johannes Philoponus (von seinen Gegnern *παλαιόνομος* genannt) zu verstehen, darf man seinen aristotelischen und monophysitischen Ausgangspunkt nicht übersehen. Als Philosoph übertrug er einseitig die Kategorien des Aristoteles auf das Trinitätsdogma und suchte alles wirkliche Sein in den einzelnen Dingen, während das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im einzelnen existiere (vgl. über Aristoteles Heinze-Überweg Grundriß der Geschichte der Philosophie, 6. Aufl. I § 48). So erweckte Johannes Philoponus die Vorstellung, als ob die drei göttlichen Personen so unverbunden neben einander existierten wie drei Menschen, von denen der Begriff der Menschheit durch Angabe des ihnen Gemeinsamen gewonnen wird. Als Monophysit übertrug er die Vermischung von Person und Natur aus der Christologie in die Trinitätslehre. Natur ist nach ihm nämlich entweder das mehreren Individuen Gemeinsame (der Gattungsbegriff im obigen einseitig aristotelischen Sinne) oder das einem Individuum Eigentümliche. Im letzteren Sinne redete er nicht bloß von drei göttlichen Personen, sondern auch von drei göttlichen Naturen. Darauf gründete man die Anklage gegen ihn wegen Trithëismus. — In dem Kampfe, der sich an die dargestellte Lehre angeschlossen, verfiel der ebenfalls monophysitische Patriarch Damianus von Alexandria in das entgegengesetzte Extrem. Er faßte das gemeinsame göttliche Wesen (*αὐτόθεος*) so real neben den drei Personen, daß er dadurch sogar den Schein einer Quaternität erweckte. Seine Anhänger wurden daher Tetratheiten (Tetrabitum) oder nach der Stadt Angelum Angeliten genannt. Ihre Gegner, nach ihrem Führer Petrus von Kalliniko, Patriarchen von Antiochien, betreten genannt, vertraten die kirchliche Lehre von der realen Wesenseinheit innerhalb der drei göttlichen Personen.

Einige Jahrhunderte später tauchte im Abendlande noch einmal die Gefahr des Trithëismus auf, wiederum herbeigeführt durch christologische und philosophische Motive. Roscellinus (s. d.), Kanonikus in Compiègne, lehrte, daß die drei Personen der Trinität nicht unantantum res (dann müßten mit dem Sohne auch Natur und Geist Mensch geworden sein), sondern tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae seien. Die Einheit dieser drei Personen liege in der Einheit ihres Willens und ihrer Macht. Diese Auffassung hängt allem Anschein nach zusammen mit dem einseitigen Nominalismus Roscellins, wonach er nur Einzel-existentz gelten ließ, das Allgemeine dagegen, die Gattungen, Arten, Teile als bloße *flatus vocis* bezeichnete. Seine Sätze wurden auf der Synode zu Soissons 1092 verdammt und von Anselm in einem besonderen Traktat *de fide trinitatis* eifrig bekämpft.

Im Jahre 1148 wurde zu Paris und Rheims in Gegenwart des Papstes Eugen III. und auf Betreiben Bernhards von Clairbeaur die Lehre des Bischofs von Poitiers Gilbert (s. d. 5.) geprüft, der vom Realismus ausgehend ebenfalls zu mißverständlichen Aussagen gelangt war. Man warf ihm vor, daß er die Einheit der drei Personen vernichte und von ihnen die göttliche Substanz so trenne, daß er teils in den Trithëismus, teils in den Tetratheismus ver falle. Der Papst ließ ihn, der sich seinem Urteil unterwarf, wieder in seinen Sprengel zurückkehren und betonte nur, man dürfe in der Theologie nicht Gott und Gottheit trennen.

Bei dem entschieden monotheistischen Grundzuge des Allgemeinglaubens der Kirche konnten der Trithëismus und Tetratheismus nicht nachhaltige Kämpfe hervorrufen, auch ist es nirgends zur häretischen Sektenbildung aus diesem Anlaß gekommen. Vgl. d. N. „Trinität“, ferner Hagenbachs Dogmengeschichte §§ 96 und 170; Baur, Geschichte der Dreieinigkeitslehre Bd. II S. 510 ff.; Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi Bd. II; Hahn, Glaubenslehre 2. Aufl. I § 57 S. 332 ff.; PRE³ die Artikel: Trithëistischer Streit, Johannes Philoponus, Damianus, Roscellinus, Gilbert de la Porree.

Tritthemius (Trithëim; Tritthenheim), Sohn eines armen Landmannes mit Namen Heidenberg 1462 im Dorfe Tritthenheim bei Trier geboren, studierte, nachdem er sich durch mannigfache Entbehrungen durchgekämpft hatte, zu Heidelberg, wo ihn Rudolf Agricola in das Studium der Geschichte einführte. Auf einer Reise zu seinen Angehörigen 1482 flüchtete er vor einem heftigen Gewitter in das Benediktinerkloster Sponheim bei Kreuznach, wo er eben zuvor gastliche Aufnahme gefunden hatte, zurück. Dies Ereignis brachte ihn zu dem Entschluß, im Kloster zu bleiben. Schon 1483 wurde er wegen seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Gewissenhaftigkeit einstimmig zum Abt des Klosters gewählt. Er stellte als solcher die gesunkene Klosterzucht wieder her, regte die Mönche zu wissenschaftlichen Studien an, selbst

noch das Griechische lernend, und vermehrte die Klosterbibliothek. Mit den größten Gelehrten Deutschlands trat er in Verbindung. Seine Beschäftigung mit den Naturwissenschaften brachte ihn aber in den Verdacht der Häuberei. Der Verdruß darüber benog ihn schließlich, umsomehr als auch, besonders infolge seiner durch den päpstlich-bairischen Krieg 1504 erzwungenen Abwesenheit, der Gehorsam der Mönche gegen ihn sich lockerte, seine Abtswürde niederzulegen und auf Einladung des Bischofs von Würzburg, Lorenz von Bibra, die Abtei des Schottenklosters St. Jakob in Würzburg anzunehmen (1506). Hier lebte er weiter gelehrten, besonders physikalischen Studien bis zu seinem am 16. Dezember 1516 erfolgten Tode. Unter seinen zahlreichen Schriften sind besonders das *Chronicon Sponheimense*, *annales Hirsaugiensis*, und der *Catalogus illustrium virorum Germaniam suis ingenio et lucubrationibus omnifariam exornantium* von bleibender Bedeutung geworden. Durch seine Sittenreinheit und seinen Eifer um ernste Mönchliche Zucht nimmt er einen ehrenvollen Platz in der Geschichte seiner Zeit ein, wenn er auch eine reformatorische Persönlichkeit nicht war, vielmehr durchaus auf dem Boden der Kirche stand, auch in die theologischen Kontroversen seiner Zeit im päpstlichen Sinne eingriff. Im Streit um die unbefleckte Empfängnis der Maria stand er auf Seiten der Verfechter derselben und erklärte u. a. gegen die Dominikaner die Visionen der Katharina von Siena für unglaublich.

Tritschinopoli (abgekürzt Tritsch), eine tamilische Großstadt, am Kaveri gelegen, mit über 90000 Einwohnern, Hauptstadt des gleichnamigen Distrikts, war im vorigen Jahrhundert längere Zeit die Residenz des Nabob von Arkat, dann lange ein Bastion der Engländer und Franzosen, um endlich definitiv in britischen Besitz überzugehen und schließlich auch seinen alten Festungscharakter fast ganz zu verlieren. Das eigentliche Wahrzeichen der Stadt ist der aus der Ebene bis zu 273 Fuß sich erhebende spitze Felskegel mit der Pagode des Tajumana-jwami (Siva) auf seinem Rücken und einem Heiligtum des Ganesa auf der höchsten Spitze, während die Wänsnuten ihr Hauptheiligtum auf der fruchtbaren, durch Brücken mit Tritschinopoli verbundenen Flussinsel Srirangam haben. Die Missionsarbeit wurde an diesem Zentrum heidnischen Gögendienstes, in dem sich aber auch viele Mohammedaner mit einer ganzen Anzahl von Moscheen befinden, von den Römischen schon im 16. Jahrhundert begonnen und bis jetzt mit Erfolg fortgesetzt. Die Katholiken bewohnen einen eigenen Stadtteil in Tritsch und haben hier eine englische Hochschule und eine Menge großer und kleiner Kirchen; doch ist ihre Akkommodation an das Heidentum so groß, daß von einer wirklichen Christianisierung nicht die Rede sein kann. Als erster evangelischer Missionar kam 1762 Christian Friedrich Schwarz s. d. und war auf Seiten eines früher zur römischen Kirche gehörigen Tamulen, der sich in Trankebar in die lutherische

Kirche hatte aufnehmen lassen und in Tritsch ein Häuflein heißbegieriger Seelen um sich gesammelt hatte, dorthin, um dort 10 Jahre im Segen zu arbeiten. Ein Denkmal seiner Wirksamkeit ist heute noch die von ihm erbaute Christuskirche. 1826 kam auch hier das von der lutherischen Mission Gebaute in die Hände der englischen Ausbreitungsgesellschaft. 1850 aber baten ehemals lutherische Christen in Tritsch den lutherischen Missionar Wolff um Aufnahme in die lutherische Kirche, und nach eingehender Prüfung fand sie durch Cordes und Graul statt. Seitdem wuchs trotz vieler Schwierigkeiten, die namentlich die Engländer ihr in den Weg legten, diese Gemeinde durch Taufe von Heiden und Aufnahme von Engländern und erreichte 1871 fast die Summe von 1000 Seelen. Auch wurden im Laufe der Zeit verschiedene Orte abgezweigt und teilweise, wie Madura (1875) und Dindigal (1890), zu selbständigen Hauptstationen erhoben. 1878 wurde in der Stadt selbst die schöne Zionskirche eingeweiht, neben der die Knabenschule steht, nicht weit davon auch eine Mädchenschule. Aus der kleinen Gemeinde von 20 Seelen im Jahre 1850 sind jetzt 4 Hauptstationen mit 2223 Seelen, 36 Kapellen und 26 Schulen geworden. In Tritschinopoli und seinen Außenorten betrug die Seelenzahl 1898 573 mit 102 Schülern und 87 Schülerinnen. Außerdem arbeiten dort die Sendboten der Ausbreitungsgesellschaft und der Wesleyaner.

Tritthenheim, (Tritheim) s. Trithemius.

Triumphbogen (arcus triumphalis) oder Fronbogen nennt man den Schwißbogen, der das Altarhaus von der Bierung scheidet und so den Eingang zum Santuarium bildet. Bereits im Basilikaustil vorkommend, verband dieser von zwei Pfeilern getragene Bogen seinen Namen dem Umfange, daß er zumeist mit einer Darstellung (Malerei wie Bildhauerarbeit) des in der Mitte der anbetenden Altstien triumphierenden Erlösers, der das Allerheiligste des Himmels öffnet, geschmückt war. Später wurde solcher bildnerischer Schmuck in der Leibung des Bogens angebracht, oder man ließ das überlebensgroße Bild des Erlösers als Kreuzifixus, mit Ketten am Triumphbalken befestigt, von der Mitte des Bogens herabhängen. Dieses sog. Triumphkreuz fand später auf dem Lettner Platz, um dann, als keine Lettner mehr gebaut wurden, an seine frühere Stelle zurückzuführen.

Triumphus Augustinus, ein durch seine theologische und philosophische Gelehrsamkeit berühmtes Mitglied des Augustiner-Eremitenordens, stammte aus dem vornehmen italienischen Geschlechte der Triumpher, daher „Triumphus“ genannt. Er war 1243 im römischen Ancona geboren und trat schon mit dem 18. Jahre in den Augustinereiden ein, daher sein Beinamen „Augustinus“. Wegen seiner glänzenden Gaben wurde er zum Studium der Theologie bestimmt, das er unter der Leitung des Theologen Leonardus von Viterbo und Jacobus von Perugia in Italien begann und später zu Paris als Schüler des Thomas

Aquinas und Bonaventura beendete. Darauf hielt er öffentliche, sehr besuchte Vorlesungen zu Paris, wurde aber bald an Stelle des verstorbenen Th. Aqu. vom Papste zum zweiten Konzil von Lyon 1274 geschickt und auf diesem wegen seiner Gelehrsamkeit allgemein bewundert. Nachdem er hierauf in seiner Heimat A. eine Zeitlang schriftstellerisch gearbeitet hatte, folgte er einem ehrenvollen Rufe des Königs Karl II. nach Neapel, um ihm als Ratgeber zu dienen. Jedoch vernachlässigte er auch dort die kirchlichen Angelegenheiten und die Hebung seines Ordens nicht und verfaßte noch eine große Zahl theologischer Schriften. Erst am 2. April 1328 beschloß er sein reiches Leben zu Neapel und ruht in der dortigen Augustinerkirche unter einem kunstvollen Epitaphium. Von seinen zahlreichen theologischen und philosophischen, allerlei Gebiete, wie A. und N. T., Dogmatik u. s. w. umfassenden Schriften sind viele nicht gedruckt worden, sie umfassen 36 Volumina und sollen sämtlich in der vatikanischen Bibliothek zu Rom aufbewahrt sein. Als seine ersten sind zu nennen „De amore Spir. Sti.“, und „De resurrectione mortuorum“, als größtes und am meisten auch noch von neueren Gelehrten citiertes Werk aber die gewaltige Schrift „De potestate ecclesiastica“, dem Papste Johann XXII. gewidmet und wiederholt z. B. 1584 zu Rom herausgegeben. In dieser handelt er von der göttlichen Stiftung des Papsttums, seiner Gewalt und seinem Verhältnis zur weltlichen Macht und endlich über den Stand der Vollkommenheit in den verschiedensten Ständen. Sein von einem anderen vollendetes Milleloquium war ein Werk aus den Schriften des Augustin. Über Tr. A. s. den Historiographen seines Ordens: Cornelius Curtius in den Virorum illustr. ex Ordine Erem. D. August. elogia und Herzog R. E.².

Triumv., f. Freie Künste.

Troas (von den Troern so benannt), eigentlich die ganze nordwestliche Spitze Kleasiens am Hellespont, im engeren Sinne die von Antigonos gegründete und von Lysimachos zu Ehren Alexanders des Großen Alexandria Troas genannte Stadt, wurde der Ausgangspunkt für die Missionsreise des Paulus nach Europa, Apg. 16, 8 ff., und Sitz einer Christengemeinde, die er später wieder besuchte, Kap. 20, 5 ff.; 2 Kor. 2, 12 f.; 2 Tim. 4, 13. Die noch vorhandenen Ruinen aus der römischen Zeit heißen Eski-Stambul.

Trofene (Dry) Quäter, f. Quäter.

Troggräber, f. Gräber.

Troglon, ein Vorgebirge in Jonien gegenüber der Insel Samos, mit gleichnamiger Stadt, Apg. 20, 15.

Troizkij Lawra Sergiewsk, Dreieinigkeits-Kloster, vom hl. Sergius 70 km von Moskau entfernt 1338 gegründet, besonders während des 17. Jahrhunderts in den Polenkriegen und den Thronkämpfen Zwans und Peters zu politischer Bedeutung gelangt, ist neben dem Piskerskaja-Kloster in Kiew das reichste und gefeiertste Kloster Rußlands (jährlich 1 Million Wallfahrer).

Der festungsartige Komplex umfaßt 11 Kultusstätten (die schönste ist die Ispenski-Kathedrale; die heiligste die Troizkij Chram), einen kaiserlichen Palast, eine Metropolitanresidenz, eine 1814 von Moskau hierher verlegte geistliche Akademie, eine berühmte Bibliothek mit vielen alten slavischen Handschriften u. s. w.

Trolle, Gustav, Erzbischof von Upsala, einem der vornehmsten Geschlechter des Landes angehörig, vertrat mit der Mehrzahl der Bischöfe dem schwedischen Reichsverweser Sten Sture d. 3. gegenüber aufs entschiedenste die Union mit Dänemark, wo die schwedische Hierarchie auch ausgedehnte Besitzungen hatte; er wurde deshalb von Sten Sture seines Amtes entsetzt. Nach der Niederlage Christians II. von Dänemark bei Brännkyrta 1518 ging Tr. mit nach Dänemark und verhängte über Sten Sture und Schweden Bann und Interdikt (1519). Als Christian II. 1520 siegreich zurückkehrte, wurde Tr. wieder in sein Amt eingesetzt, Christian II. von einem unter Trolles Einfluß tagenden Herrentag in Upsala als König von Schweden anerkannt und 600 dänenfeindliche Abtgie hingerichtet, ohne freilich da urch die wachsende Abwendung der Gemüter von der Hierarchie aufzuhalten.

Trommer, David, Dichter des in viele Gesangslieder übergegangenen Passionsliedes „Brich entzwei, mein armes Herze“, geboren um 1640 zu Blauen i. B., gestorben 1719 als Pfarrer zu Beyer bei Herzberg. In Nachahmung B. Flemmings hat er ferner Epigramme herausgegeben und ist Verfasser des geistlichen Singbuchs von der Verehelichung Jaats und Rebekkas, Leipzig 1691.

Trommetentag (so wieder die reb. Bibel), später Trompetentag gedruckt, heißt der erste Tag des siebenten Monats Tischi, weil er als bürgerlicher Neujahrstag und zugleich als Anfang des Monats, in den die Hauptfeste fielen, mit Trompetenschall begrüßt wurde, 4 Mos. 29, 1. Er heißt 3 Mos. 23, 24 der heilige Sabbat des Blasens.

Tronchin, 1. Louis, 2. Sohn des Theodor Tronchin (s. 2.) am 4. Dezember 1629 in Genf geboren, war der hervorragendste Vertreter der vom reformierten Scholasticismus sich abwendenden und dem Arminianismus sich zuwendenden Genfer Theologen. Nachdem er in Genf und Saumur Theologie studiert hatte, erlangte er 1651 ein geistliches Amt, das er aber um ausgedehnter Reisen willen, die bis 1654 dauerten, vorübergehend niederlegte und erst 1654, als er zum Pastor in Lyon berufen wurde, wieder aufnahm, um es 1661 mit einer theologischen Professur in seiner Vaterstadt zu vertauschen, welche Stellung er bis zu seinem am 8. September 1705 dasselbst erfolgten Tode bekleidete.

Seine Vorlesungen und Schriften zeichneten sich durch klares Urtheil, Mannigfaltigkeit, Besonnenheit und Milde, — letztere die Frucht seiner Studien in Saumur — aus. Trotz seiner toleranten Gesinnungen kam er wegen der Prädestinationslehre mit Fr. Turretin (s. d.) in einen über 20 Jahre währenden Kampf, zumal da er den Lehren Amyrauts (s. d.),

dessen Schüler und Hausgenosse er gewesen war, zuneigte. Über diesen theologischen Streit f. Supplement du dictionnaire de Bayle par Chaupeffé, sowie Schweizer, Geschichte der reformirten Zentraldogmen Bd. II. Mit Heidegger (f. d.) verband Tronchin trotz der zwischen den beiden bestehenden theologischen Meinungsverschiedenheiten ein freundschaftliches Verhältnis, wie sie beide auch einig waren in dem Vorschlag milderer Maßregeln gegen den Calvinismus, die zu Saumur (f. d.) vertretene freiere Richtung. An den Vorarbeiten zum Consensus Helveticus (f. d.) war Tronchin auch beteiligt, daneben stand er mit Burnet (f. d.) und anderen hervorragenden, besonders englischen Gelehrten seiner Zeit, in regem Briefwechsel, der für seine bereits, gewandte wie gewinnende Art ein besonderes Zeugnis ist. Einer seiner bedeutendsten Schüler war Johann Alphonst Turretin.

Von den Werken Tronchins sind zu nennen: Theses Theologicae (1663); Disputatio de providentia Dei (1670); De auctoritate scripturae Sacrae. — 2. Theodor, reformirter Theologe, entstammte einer ursprünglich in der Champagne ansässigen Familie, die um des Evangeliiums willen nach Genf ausgewandert war. Er wurde am 17. April 1682 in Genf als Sohn eines Artillerieoffiziers geboren und studierte in Basel und Heidelberg, um dann durch Reisen und Aufenthalt in Holland, England und Frankreich seine Kenntnisse zu vervollständigen. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er 1696 erst zum Professor der hebräischen Sprache, 1698 zum Pastor, 1695 zum Professor der Theologie und 1690 zum Rektor der Akademie ernannt. Diese seine Thätigkeit unterbrach er auf ungefähr zwei Jahre, indem er sich zu Heinrich, Herzog von Rohan, im Veltlin begab, dem er auch später die Leichenrede, die noch erhalten ist, gehalten hat. An der Vordredter Synode (f. d.) nahm er mit Diodati als Deputierter der Genfer Kirche teil und trat da im strengremonstrantischen Sinne auf (f. Miscellanea Tigur. II. 273). Die Angriffe des Jesuiten Cotton, Beichtvaters Heinrichs IV. von Frankreich, auf die Genfer Bibelübersetzung (f. IX. Schrift von Cotton: Genève plagiaire), widerlegte er in seiner Schrift: Cotton plagiaire Genf 1620. Am Schlusse seines Lebens (1655) knüpfte er erfolgreiche Unionsverhandlungen mit Turäus (f. d.) an. Tronchin starb am 19. November 1657 in Genf. Von seinen Schriften sind außer den bereits erwähnten noch zu nennen: De peccato originali: de baptismo; de bonis operibus (Genf 1628); verschiedene Predigten.

Troparion (Troparium), f. Tropen 1 und 2.

Tropen ist ein Kunstausdruck sowohl in der Liturgik als in der Geschichte der Dogmatik.

1. In der griechischen Kirche trat an Stelle der ursprünglichen Rezitation der Psalmen, mit Senkung der Stimme am Schluß der Psalmstrophe, in einzelnen Gegenden (z. B. Chyren) seit dem 4. Jahrhundert, allgemein erst seit dem 8. Jahrhundert, der Psalmengesang (f. Psalmodie),

nach Analogie der Rezitation mit Modulierungen am Schluß, weiterhin auch im Anfang und Mitte der Strophe. Zur Kenntlichmachung der für den einzelnen Psalm zutreffenden Tonart und Sangesweise fasste man sämtliche Tonbewegungen des ganzen Psalmes in ein oder mehrere Schemata zusammen, die dem Gesungenen alle Modulationen angaben. Diesen Schlüssel zur Melodie des einzelnen Psalmes nannte man Tropos; erst später übertrug man diese Bezeichnung auf die Melodie selbst, den Psalmton.

Allmählich schob man einzelne Worte (Halleluja u. a.) an passenden Teilungsstellen ein zur Unterbrechung des Vortrags längerer Psalmen. Auf jede Silbe dieses Einschleifers fiel ein Teil, mehrere Noten, des Tropos. Der nächste Schritt war Unterlegung je einer Silbe unter jede Note; das älteste Beispiel eines solchen unter den Tropos gelegten freien Textes ist das gloria patri. Bald begnügte man sich nicht mehr mit einfacher Heribernahme der melodischen Formel des Tropos, sondern entwickelte sie nach musikalischen Gesetzen zu einer ausgeführten Melodie. Einen solchen zur Melodie entwickelten Tropos, die aus dem Schema eines Psalmtones kunstgerecht entwickelte liebartige Melodie, nannte man Troparion. Zu diesen vorliegenden Melodien dichtete man dann Hymnentergie und übertrug den Namen der Melodiengattung auf die Hymnengattung. In der späteren und heutigen griechischen Kirchenprache sind also Troparien diejenige Klasse von Hymnen, deren Text untergelegt ist solchen Melodien, die entwickelt sind aus den Tropen der Psalmöne. Eine sehr große Zahl von ihnen ist noch heute im liturgischen Gebrauch der griechischen Kirche, z. B. als Hymnen auf die Tagesheiligen. Das berühmteste Troparion, auf die Gottheit Christi, wird Justinian I. zugeschrieben. Die Sammlungen der griechischen Troparien heißen troponaria.

II. In der abendländischen Kirche beginnt der Einfluß der Orientalen in der Liturgie mit Ambrosius: im Laufe des 5. Jahrhunderts allmähliche Verbreitung griechischer Melodien und Hymnen, zunächst unter vielen Kämpfen. So werden auch Troparien bekannt und herübergenommen unter der verstümmelten Benennung tropi. Im teilweisen Anschluß an das Morgenland bezeichnet man mit dem Namen tropus: 1) Das Schema des Psalmtones = tropos; 2) den einzelnen Psalmton selbst = modus, tenor; 3) eine beschränkte Zahl Hymnen (auch geographisch beschränkt) = troparion. Viel wichtiger und bezeichnender ist aber eine im Abendland neugebildete Hymnenart, die man gleichfalls tropus nannte.

Zur Erkennung des Psalmtones gebrauchte man auch hier das oben erwähnte Schema. Im Laufe der Zeit bürgerte sich nun der Brauch ein, bei bestimmten Teilen der Messe (z. B. Introitus, Gloria u. f. w.) diese zusammengefassten Modulationen als Responsa zu benutzen. Es wiederholt sich also jene griechische Sitte auch im Abendland. Man sang die Noten auf die Worte von saeculorum amen equorum. Zunächst hatte jeder Kirchenton nur einen solchen

tropus, allmählich wurden für jeden mehrere als gleichberechtigt anerkannt. So werden diese tropi sowohl Kennzeichen der Psalmöne (tropi-differentiae, Unterscheidungsformeln), als liturgische Formulare für Responsorien. Der Schritt war nicht groß, daß man an Stelle jener sinnlosen Vokale Texte setzte, nach Analogie der Sequenzen (s. d.). Melodien entwidmete aus jenen Schemata und Hymnentezte unterlegte. Diese neue Hymnenform nannte man tropi. Sie sind nahe verwandt mit den griechischen Troparien; doch ist ihre Verwendung eine völlig andere: nicht als Einschüßel in die Psalmodie, sondern als Einschüßel in die Meßliturgie gebraucht man sie, zur Auszeichnung der hohen Feste. Vom 9. Jahrhundert an (Euotilo angeblich Erfinder) bis auf Pius V. (1568) erfreuten sich diese Tropen der größten Beliebtheit; seitdem haben sich nur vereinzelt im liturgischen Gebrauch erhalten, z. B. Euotilos hodie cantandus est aufs Weihnachtsest. Sammlungen von Tropen, libri troparii, hat es seit Karl dem Großen eine große Zahl gegeben. Hierzu vergleiche besonders: Fleischer, Neumenstudien, 1835 ff.

III. In den dogmatischen Sprachgebrauch hat Zinzendorf das Wort Tropen eingeführt. In den vierzig Jahren des vorigen Jahrhunderts kam er immer klarer zu der doppekten Erkenntnis, daß seine „Brüdergemeine“ ebensovienig, wie jede andere Gemeinshaft, die vollkommene Gemeinbe der Heiligen sei, und daß über den trennenden Unterschieden der christlichen Konfessionen doch gemeinsame Grundwahrheiten, „Herzegriffe“, ständen. So sieht er in den einzelnen, ihm Begegnenden Bekenntnissen „Erziehungswelsen (tropoi paideias) Gottes mit seinen Kindern“; er redet vom katholischen, lutherischen, reformierten und mährischen Tropus.

Wichtiger ist der 2. Gebrauch des Wortes bei ihm. Seine schon älteren Gebanten kristallisierten sich zu der Theorie, daß auch die Brüdergemeinde keine selbständige Bedeutung habe, sondern lediglich Anstalt sei unter den (evangelischen) Konfessionen, in der die Frommen so lange Zuflucht finden vor dem Unglauben, „bis der Weiland wieder mehr Raum und Recht kriegt in den Religionen“. So werden konfessionelle Gruppen innerhalb der neutralen Brüdergemeinde zur Belebung und Stärkung persönlichen Glaubenslebens und Erhaltung bei der angestammten Konfession gebildet: der lutherische, reformierte und mährische Tropus, jeder mit selbständiger Verfassung unter einem Bischof u. s. w. Freilich ist diese Theorie des Stiflers am Widerstand der Ältesten gescheitert.

Trophimowitz Jesaias, Abt in Kiew, s. Mogilas Petrus.

Trophimus, ein Begleiter des Paulus, Apg. 20, 4, von dem wir nur erfahren, daß er aus den Heiden stammte und zwar aus Ephesus, Kap. 21, 29, und später in Milet erkrankte, 2 Tim. 4, 20. Nach der Sage soll er einer der 70 Jünger gewesen und nach Paulus in Rom enthauptet worden sein.

Troponarion, s. Tropen 1.

Trochendorf, eigentlich Valentin Friedland, der größte Schulmann der Reformationszeit und tapferste Kämpfer für Reinhaltung der lutherischen Lehre in Schlesien, stammte aus dem heutigen Troitzendorf bei Görlitz, früher Trochendorf, wo er am 14. Februar 1490 als Sohn des sächsischen Bauersmannes Bernhard Friedland geboren ward. Schon früh hatte der Knabe große Freude an Büchern, die ihm die Mönche des Görlitzer Franziskanerklosters in ihrer Bibliothek zeigten. Sowohl aus Neigung als aus Pietät gegen seine an der Pest verstorbene Mutter, deren letztes Wort war: „Lieber Sohn, bleib ja bei der Schule,“ ging er 1508 oder 1509 auf die Stadtschule nach Görlitz. Dort nahm, Rektor Crispinianus sich seiner besonders an so daß er 1513 die Universität Leipzig beziehen konnte, wo er u. a. des Mosellanus (s. d.) Schüler war, der ihn für das Klassische mächtig begeisterte. Nach Zeitsitte gräzierte er seinen Namen in Trenchaus. Nachdem er 1516 zum Baccal. philos. promoviert und eine Zeitlang in Görlitz Lehrer seiner Lehrer gewesen, zog ihn 1518 Luthers Ruf nach Wittenberg, wo er Hebräisch lernte, mit Melancthon innige Freundschaft schloß, der von ihm urteilt: „T. ist ebenso zu einem großen Schulmann geboren, wie Scipio Africanus zu einem großen Feldherrn“, und bald auch Vorlesungen hielt über die Psalmen, die Briefe Pauli und die Schriften Ciceros und zwar mit solchem Beifall, daß die Studenten ihn oft auf den Armen ins Auditorium trugen. 1523 ward er an die von Herzog Friedrich II. von Liegnitz neugegründete Lateinschule zu Goldberg bei Liegnitz berufen, ein Alumnat, in welchem Knaben vom 6. bis zum 18. Jahre unterrichtet wurden, und brachte diese Schule von 1531 an, da er nach vorübergehendem Aufenthalt in Liegnitz und Wittenberg (1529—30) dorthin zurückgekehrt war, zu großartiger Blüte. Bei aller Strenge war seine Pädagogik doch von echt evangelischem Geiste durchdrungen, und die Religion nahm nicht nur die hervorragendste Stelle im Unterricht ein, sondern alle Disziplinen waren christlich durchäuert. Er nannte die Religion die „Seele des Unterrichts“, und man hat nicht zuviel behauptet, wenn man anerkennt, daß hinsichtlich der Religion die von T. 1546 aufgestellte Schulordnung die der sächsischen Visitatoren noch übertriffe. Namentlich der Katechismus und das Gebet wurden getrieben und gepflegt. War T. doch selbst ein Beter wie Luther und besonders stark in der Fürbitte. Viele seiner innigen glaubenstiefsten Schulgebete sind von Schülern nachgeschrieben und von vielen nachgebetet worden. So erbaute sich z. B. der Herzog Bernhard von Anhalt († 1570) noch auf dem Sterbette auf T's Gebeten. Seine Auslegung des 3. Hauptstückes ist in ihrer Tiefe ein Meisterstück für die damalige Zeit. Sie kam eben aus dem Glauben. Daneben wurde Latein und Griechisch gründlich getrieben, und zwar so, daß die bei den von T. eingeführten „Schulgerichten“ zu haltenden Verteidigungsreden der eines Schulbergehens angeflagten

Schüler in einer dieser Sprache gehalten werden mußten. Desgleichen ließ er gelegentlich einen lateinischen oder griechischen Panegyrikus (Lobrede) eines Schülers auf den anderen halten. Die Disziplin mußte er mit Hilfe älterer Schüler, die er in Quästoren, Ephoren und Oeconomi einteilte, trefflich zu handhaben. Im Unterricht sprach er frei, ohne Leitsaden, doch immer gut vorbereitet. Das Lehramt war ihm ein göttliches Amt, und des Lehrers Wort sollten die Schüler als Gottes Wort betrachten. Sein Ruf erweiterte sich derart, daß Böhlin und Nürnberg ihn wiederholt für sich zu gewinnen suchten. Aber er „wollte wie ein Kriegermann auf seinem Posten stehen“ bleiben. Durch ihn ward in der That Goldberg das für Schleien, was Wittenberg durch Melancthon für Sachsen ward, zumal da er treulich an der Einführung der Reformation in Liegnitz arbeitete und unermüdlich und erfolgreich die Schwertfelder (s. d.) bekämpfte. Leider wurden seine letzten Lebensjahre durch mancherlei Beschwerden getrübt. Pest und Feuer wütheten in Goldberg, und auch seine Schule ward ein Raub der Flammen, so daß er nach Liegnitz übersiedeln mußte. Obwohl die Mittel zum Wiederaufbau reichlich von allen Seiten flossen, sollte er doch nicht wieder seine geliebte Schule beziehen können. Am 26. April 1556 erlag er einem Schlaganfall, der ihn 6 Tage zuvor mitten in der Erklärung des 23. Psalmes getroffen hatte. Sein letztes Wort war: *Avocor nunc in aliam scholam*, und unter dem Gesang des Liedes: „Nun bitten wir den heiligen Geist“ entschlief er sanft. — Vgl. Böschke, Valentin T. nach seinem Leben und Wirken; Sturm, Val. T. und die lateinische Schule in Goldberg; Pingger, V. fr. T.

Trojes, das alte Noviomagus, seit Augustus Augustobona, civitas Tricassium, seit den Merowingern Threcae, Stadt der provincia Lugdunensis I, seit 385 der Prov. Lugd. IV unter Senonum (Sens), gehörte in der Frankenzzeit zu Neustrien, bezw. Burgund, wurde seit 1019 Hauptstadt der Graien von der Champagne und kam als solche 1339 an die französische Krone. Heute ist es die aufblühende Hauptstadt des Dep. Aube mit knapp 60000 Ew., Knotenpunkt der Etbahn mit vielen Schulen, der umfangreichen Bibliothek der früheren Abtei Saint Loup. Seine Geschichte ist sehr reich: 451 Hunnen; 720 Saragenen; 889 und 905 Normannen; unter König Johann Stütze gegen England; 1420 Vertrag mit Anerkennung Heinrichs V. von England als Thronfolger für Frankreich; 1429 Rückeroberung durch Jeanne d'Arc; 1564 Friedensschluß mit Elisabeths Verzicht auf Havre; 1584 Plünderung durch Karl V. u. i. w.

Das sehr alte Bistum, unter Sens, blieb sogar 1801 im Konordat als einziges für die Champagne unter Paris bestehen. Eine große Zahl von Synoden wurde hier abgehalten: s. B. 429 über Pelagianismus; 867 und 878 unter Hinfmar von Rheims; 1107 mit Pajchal II. über Anemur; 1125 Anordnung der Stanten des Tempelordens). Mehrere Kirchen zeigen die Stadien gotischer Baukunst. 1875 wurde

hier die Gesellschaft der „Bluten der unbefleckten Jungfrau Maria vom hl. Franz von Sales“ gegründet, die seit 1896 auch in Deutsch S.W.-Afrika missioniert.

Schon im 16. Jahrhundert bestand in Trojes eine kleine reformierte Gemeinde, welche seit 1561 (Übertritt des Bischofs Antonius Caraccioli) an Bedeutung wuchs. 1888 zählte sie 750 Seelen mit 1 Kirche, mehreren Schulen u. s. w. Siehe *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, neu herausgegeben von Baum und Guntz, 1883—89.

Truper, 1. Felizien, Sohn von 2. 1580 evangelischer Prediger in Laibach, 1581 zugleich Mitglied des Ausschusses, welcher die slowenische Bibelübersetzung des G. Dalmatin (s. d.) zu begutachten hatte, 1594 Landesuperintendent, 1599 zur Zeit der Gegenreformation, durch Herbart von Lamberg in dessen Schloß Egg ob Pöbpetich in Krain verborgen gehalten, dann Pfarrer in Grünthal (Württemberg). — 2. Primus, der Reformator Krains (s. d.), geb. 1508, besuchte die Schulen zu Fiume, Salzburg und Wien; seine Armut verhinderte ihn aber, sich die Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache anzueignen und eine Universität zu besuchen. In seine Heimat zurückgekehrt, erhielt er bald von seinem Gönner, dem Bischof Bonomo von Triest, die Kaplanei bei S. Maximilian zu Gili. Hier trat er in seinen Predigten, obwohl noch Priester der katholischen Kirche, energisch gegen den Eigennutz der den Aberglauben des Volkes ausbeutenden Priester auf. Sein bereits im wesentlichen evangelisches Zeugnis von Buße und Glauben eröffnete ihm eine bedeutende Wirksamkeit in Laibach, wo die Domgeistlichkeit evangelisch gesinnt war. Als ihm von dem Bischof das Predigen im Dom verboten wurde, öffnete ihm die Bürgerschaft die städtische Spitalkirche. 1540 erhielt er zu seiner Giliier Kaplanei noch die Pfarrei St. Helena zu Laß in Untersteier hinzu. Auf diese mußte er sich bald vor den Anfeindungen seitens seiner Gegner zurückziehen, er konnte sie aber bald mit der ihm weit angenehmeren, weil an seine Giliier Kaplanei grenzenden Pfarrei St. Martin zu Tüffer in Untersteier vertauschen. Während dieser Zeit gewann die evangelische Richtung in Laibach die Oberhand, Truper wurde zurückgerufen, zum Domherrn ernannt und mit der deutschen und windischen (slowenischen) Predigt im Dome betraut. Mit dem unglücklichen Ausgang des schmalkaldischen Krieges trat jedoch auch für Tr. eine bedenkliche Wendung der Dinge ein. Auf Verreiben des des Evangelischen durchaus feindbellig gesinnten früheren Bischofs von Laibach, eines Freundes der Jesuiten, der nunmehr in Krain als Hofprediger und Beichtvater König Ferdinands lebte, wurde ein vernichtender Schlag gegen die evangelische Kirche in Krain geplant: die Häupter wurden gefänglich eingezogen. Tr. entkam zwar durch die Flucht, ward aber seiner Pfünden beraubt. Die nächste Zeit verbrachte er teils in Triest als windischer Prediger, teils als krainischen adeligen Zerstören, in der Hoffnung auf einen

balbigen Umschwung der Verhältnisse. 1548 gab er diese Hoffnung auf und begab sich unter großen Gefahren nach Nürnberg, wo er von Veit Dietrich gastfreundlich aufgenommen wurde. Nachdem er durch dessen Vermittelung eine Stelle als Frühprediger in Kottenburg an der Tauber erhalten hatte, gründete er sich ein eigenes Hauswesen, vergaß aber keineswegs seine bedrängten Volksgenossen in Krain. Mit großem Eifer fixierte er ihre windische Sprache in Buchstaben und Schrift und ließ in den folgenden Jahren unter dem Namen Philopatridus Jthyrus 25 Schriften (Katechismen, Auslegungen biblischer Bücher etc.) erscheinen (ein genaues Verzeichniß s. bei Herzog K. G. Bd. 16, S. 57), wodurch er der eigentliche Gründer der evangelischen Kirche Krains wurde. Da inzwischen die evangelische Richtung in Krain wieder erstickt war, so wurde Tr., der seit 1552 als Pfarrer in Kempen gewirkt hatte, als Landschaftsprediger in sein Vaterland zurückgerufen. Sehr ungern trennte er sich von seiner litterarischen Thätigkeit, aber er glaubte doch dem Rufe des Vaterlandes sich nicht entziehen zu dürfen. Kaum war er nach Laibach gekommen, so begannen zwar die Anfeindungen seitens der Römischen von neuem, allein eine von den Landständen gegen den Bischof und die Domgeistlichkeit wegen ihres unsittlichen Wandels gerichtete Anklage hatte zum wenigsten den Erfolg, daß Tr. nunmehr freie Hand erhielt, die krainische Kirche zu organisieren, eine slovenische Kirchenordnung zusammenzustellen und ein evangelisches Landschaftsgymnasium in Laibach ins Leben zu rufen. Da kam 1564 Erzherzog Karl, ein eifriger Förderer der Gegenreformation, zur Regierung, welcher durch das Vorgehen der Evangelischen von vornherein seine landesherrlichen Hoheitsrechte gefährdet glaubte. Schon 1565 ward Tr. abermals aus Krain verbannt. Schmerzbewegt verließ er mit den Seinen unter Zurücklassung seiner wertvollen Bibliothek die Krainer Berge und wandte sich nach Württemberg, wo er noch 2 Jahrzehnte als Pfarrer in Laufen am Neckar und dann in Derendingen bei Tübingen im Segen arbeitete. Dort starb der treue Bekenner am 29. Juni 1586. Vgl. den Art. Ungnad, Hans, und Voserth, Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jahrhundert, 1898.

Trübsal, siehe Leid.

Truchseß von Waldburg 1. Gebhard, s. Gebhard Truchseß. — 2. Otto, s. Otto, Graf, Truchseß von Waldburg.

Trudpert, Märtyrer, der unbeglaubigten und ungläubhaften Tradition nach ein Irländer oder Schotte und des heil. Rupert Bruder, ließ sich um 640 im Breisgau am Flüschen Neumage auf einem von dem reichen elsfässischen Grafen Othpert geschenkten Stück Landes als Einsiedler nieder und wurde am 26. April 643 von einem seiner Knechte, der mit seinem Bruder ihm schon lange wegen strafender Reden gegrollt, im Schlafe erschlagen. Über dem als Ziel von Wallfahrten dienenden Grabe erbaute Rampert, ein Nach-

komme Othpert's, im 9. Jahrh. eine prächtige Kirche; daneben entstand ein Kloster, das anfänglich nach dem Flüschen Neumage, später nach dem Heiligen St. Trudpertskloster genannt und als das erste im eigentlichen Schwarzwald für die Christianisierung der Umgegend von großer Bedeutung wurde. Vgl. Körber, Die Ausbreitung des Christentums im südlichen Baden 1878.

Trullanum Concilium, Bezeichnung zweier Konzile, welche in dem Secretarium, einem großen Saal des Kaiserpalastes in Konstantinopel, gehalten wurden, in dem sonst die Senats-sitzungen und besondere Feierlichkeiten stattfanden pflegten. Diesen Saal nannte man nach dem ovalen Kuppelgewölbe, von dem er überdacht war, *τρούλλος* oder *τρούλλα* d. h. Kuppel; daher die Bezeichnung jener beiden Synoden.

Die erste derselben, die 6. ökumenische Synode 680 und 681, war berufen vom Kaiser Konstantinus Pogonatus und fand unter seinem Vorßitz statt. Sie galt der Beilegung der monotheletischen Streitigkeiten. Die Legaten des Papstes Magotho, welche den ersten Rang einnahmen, warfen gleich in der ersten der 18 Sitzungen den Patriarchen Georgius von Konstantinopel und Mafarius von Antiochien monotheletische Irrelehre vor. Mafarius verteidigte sich mit Berufung auf die Entscheidungen früherer ökumenischer Konzile und auf Ansprüche der Väter, während Georgius im Laufe der Verhandlungen (in der 8. Sitzung) auf die Seite der römischen Legaten trat. Das Ubrige siehe im Art. Monotheletismus, Monotheleten Bd. IV S. 662 b ff.

Die Fragen über Kirchenverfassung und Kirchenzucht hatte man von den Verhandlungen des 1. trullanischen Konzils ausdrücklich ausgeschlossen. Damit sie noch zur Erledigung kämen, berief Kaiser Justinian II.

692 die 2. trullanische Synode. Sie sollte ökumenisch und eine Ergänzung zur 5. unter Justinian I. 553 und zur 6. unter Konstantinus Pogonatus 680–81 veranstalteten ökumenischen Synode sein und mit dieser gleichsam eine Einheit bilden; deshalb wurde sie auch *συνόδος πενθέκτην*, concilium quinisextum genannt. Es wurden über Verfassung, Disziplin und Kultus 102 canones aufgestellt, welche meist auf ältere Entscheidungen zurückgriffen. Unter ihnen befanden sich 6, die der römischen Praxis entschieden widersprachen. Griechische Eifersucht wollte sich dadurch Genugthuung verschaffen für die Erniedrigung des Orients unter die päpstliche Macht auf dem letzten ökumenischen Konzil. Diese 6 canones waren folgende: 1) can. 2: Als kirchenrechtliche Quellen von apostolischer Autorität werden anerkannt sämtliche 85 canones apost., während die römische Kirche nach Dionysius Exiguus nur die 50 ersten gelten ließ, ferner die Entscheidungen einer Anzahl von Synoden und Kirchenlehrern, während fast alle abendländischen Synoden und die Verordnungen der Päpste ignoriert oder als ungültig bezeichnet werden. 2) can. 13: Den Eölibat der Pres-

byster und Diakonen zu erzwingen wird nach Matth. 19, 6; 1 Kor. 7, 27; Hebr. 13, 4 für unsittlich erklärt, nur die zweite Ehe, die Ehe mit einer Witwe, die Verheiratung nach der Ordination und die Fortsetzung des ehelichen Lebens von Bischöfen bleibt unterjagt. 3) can. 36 erneuert die Entscheidung des Chalcedonense, daß der Patriarch von Konstantinopel dem römischen Papst an Macht gleichstehe. 4) can. 55 verbietet das Fasten an den Sonnabenden der Quadragesimalzeit, wie es im Abendland eingeführt war. 5) can. 67 erklärt das levitische Verbot des Genusses von Blut und Ersticktem als für die Christen verbindlich, während die römische Kirche diesen Genuß immer erlaubt hatte. 6) can. 82 verbietet die Darstellung Christi unter dem Bilde eines Lammes, auf welches Johannes der Täufer hinweist, eine im Abendlande damals sehr beliebte Darstellungsform. — Die Synode sollte eine ökumenische sein, deshalb waren die in Konstantinopel weilenden päpstlichen Legaten zur Teilnahme eingeladen und waren, wiewohl ohne besonderen Auftrag und ohne Instruktion des Papstes, dieser Einladung nachgekommen, unterzeichneten auch die Beschlüsse. Papst Sergius I. aber, entrüstet über die durch die Synode geschehene Schädigung der päpstlichen Autorität, verwarf die Beschlüsse, namentlich jene 6 antirömischen canones, ließ sich auch durch Justinian II. Drohungen nicht einschüchtern. Letzterer wollte den Papst gewaltsam nach Konstantinopel bringen lassen, um die Anerkennung des Konzils zu erzwingen, aber eine bewaffnete Erhebung für den Papst verhinderte die Durchführung des Befehls. So erlangte die 2. trullanische Synode im Abendlande keine Anerkennung und kann daher als eine ökumenische nicht angesehen werden, vielmehr bedeutet sie eine folgenschwere Verschärfung des Gegensatzes zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche.

Trümpelmann, Aug., evangelischer Theolog, geboren 9. September 1837 in Isfenburg, 1865 Pfarrer in Friedrichswerth bei Gotha, 1875 Superintendent in Ulleben bei Gotha, 1881 desgleichen in Torgau, seit 1892 Superintendent in Magdeburg (Stadt); seit 1883 Mitglied der Provinzialsynode in Merseburg und der Generalsynode in Berlin, durch zahlreiche Festpredigten und Vorträge auch über die Grenzen seines nächsten Berufskreises wirkend, wurde weiteren Kreisen besonders durch sein Volksschauspiel: „Luther und seine Zeit“ bekannt, welches 1869 als größere dramatische Dichtung erschien und im Jahre 1887, auf Wunsch der Torgauer Bürger überarbeitet, seine jetzige Gestalt erhielt. Es ist seitdem in 57 Städten Deutschlands mit großem Erfolg aufgeführt worden und hat den Vorzug wie für die größte auch für die kleinste Bühne geeignet zu sein. In Berlin wurde es 1888 verboten wegen mangelnder Rücksicht auf den Katholizismus. Tr. schrieb dagegen 1889: Die an meinem Volksschauspiel Luther und seine Zeit geübte Zensur und ihre prinzipielle Bedeutung. Tr. nimmt in der Reihe derer, die die Über-

griffe Roms abzuwehren und die evangelische Kirche dagegen zu schützen bestrebt sind, einen hervorragenden Platz ein. Hierher gehören seine Schriften: Die römische Frage vom kirchlichen und nationalen Standpunkt, 2. Aufl. 1868. Die Aufhebung des Eölibats, 1874. Außerdem veröffentlichte er: Die Verhältnisse der Arbeiterbevölkerung Thüringens, 1872. Die erzählende Dichtung: Perpetua und Felicitas, 2. Aufl. 1880. Was hat der Landmann von der Sozialdemokratie zu erwarten? 1892. Die Predigt am Muldenstein, Episode aus Luthers Leben in dramatischer Form, 1890. Martin Rinkarts Lutherfestspiel vom Jahre 1617 für die Gegenwart verfaßt, 1890. Kloster und Schule, geschichtliches Festspiel, 1893.

Truppenwesen bei den Hebräern, s. Krieg und Kriegsheer bei den Israeliten.

Trutsetter, Jodokus, Luthers Lehrer, nach 1460 geboren in Isfenach und daher vielfach der Isfenacher Doktor oder kurzweg Isenacensis genannt, kam 1476 auf die Universität Erfurt, wo er lernend und lehrend 30 Jahre verblieb, weshalb ihm Erfurt zur zweiten Heimat wurde und er auch öfter Dr. Erfordiensis hieß. Mit unermüdlichem Eifer lag er dem Studium der Wissenschaften ob, wurde 1478 baccalaureus und 1484 magister artium. Als solcher las er über Philosophie und hatte in den Jahren 1501–5 auch Luther unter seinen Schülern. Zu ihrer leichteren Einführung in die philosophischen Studien veröffentlichte er 1500 ein *breviarium dialecticum*, das aber nur den Vorläufer eines größeren Werkes bilden sollte, das schon 1501 unter dem Titel: *Summulae totius logicae* (opus majus) erschien und dem Verfasser in weiten Kreisen großen Ruhm brachte. Darauf folgten mehrere Schuldriften von kleinerem, wenn auch oft noch recht ansehnlichem Umfang, die sich alle mit der damals üblichen Logik befaßten und ebenso den um das Verständnis seiner Zuhörer wahrhaft väterlich besorgten Lehrer wie den über eine umfassende Gelehrsamkeit verfügenden Akademiker vertieten. Auch wieder für Anfänger in der Philosophie war das zweite Hauptwerk Trutsetters berechnet, seine 1514 erschienene *Summa in totam physicam*, eine Einleitung in die Physik, in der er ebenfalls ein umfassendes Wissen niederlegte, das freilich von den abergläubischen und wunderlichen Vorstellungen seiner Zeit nicht frei war. Überhaupt gehörte Trutsetter als Mann der Wissenschaft wie der Praxis ganz seiner Zeit und ihren Anschauungen an. Ein ernstes Streben nach Heiligung hatte ihn in das Kloster geführt und Priester werden lassen. Als solcher pflegte er nicht ohne großen Erfolg vor allem die Predigt, wenn schon die Lobeserhebungen seines Freundes Schöeurl aus Nürnberg, der ihn mit Orpheus verglich, auf starker Übertreibung beruhten. Er wurde deshalb auch Kanonikus und dann Dekan am St. Severistift, ja nach seiner Rückkehr aus Wittenberg nach Erfurt wurde er 1510 von den Erfurtern zum Archidiaconus am Dom gewählt. Er hielt viel auf die Für-

bitte frommer Nonnen und auf das Mesopfer für Verstorbene, und seine Frömmigkeit trug ganz das Gepräge jener Zeit. Aber auch mit seiner Wissenschaft erhob er sich nicht über sie. Zwar insofern gehörte er zu den Modernen, als er nicht nur dem Humanismus freundlich gegenüberstand — alle seine Schriften ließ er durch Humanisten einführen und Maternus Bistorius (s. d.), sein Schüler, bezugte ausdrücklich in der Vorrede zum Opus majus, daß Truttfetter durch Milderung der alten ungebildeten Schulsprache der neuen Zeit Rechnung getragen habe, er stellte sich auch bei dem tiefgreifenden Gegenstand, der sich damals über der Frage erhoben hatte, ob der Jugend die philosophia realis (Philos., Psychologie und Metaphysik) oder die philosophia sermocinalis (die Lehre von den Begriffen) geboten werden solle, auf die Seite der Modernen, die mit der realistischen Anschauung von der objektiven Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis brechend sich von aller Metaphysik auf die Wissenschaft von den Begriffen zurückzogen und in den nominalistischen Bahnen eines Occam wandelten, und wurde von Scheurl sogar modernorum princeps genannt. Aber wenn er sich auch von allen Silbenfechereien und Spitzfindigkeiten dieser Methode fernhielt, so war doch auch bei ihm noch soviel Scholastizismus, daß Luther später seine Wissenschaft als wertlos für die wahre Theologie bezeichnen konnte. Auch seine Wirksamkeit als theologischer Lehrer, die er seit seiner Promotion zum D. theol. im Jahre 1604 ausübte, bewegte sich ganz in scholastischen Bahnen, und für den Standpunkt seines größten Schülers hatte er kein Verständnis. Luther hegte zwar für Truttfetter, dessen ernste, aufrichtig fromme Persönlichkeit auf ihn einen bleibenden Eindruck gemacht hatte, große Verehrung, stand mit ihm nach der Weise jener Zeit im Briefwechsel und legte ihm von Anfang an seine Sätze und Meinungen vor. Er ließ sogar die 95 Thesen und den Sermon von Ablass und Gnade an ihn gelangen, obwohl er von dem Vorwurf seines Lehrers gehört hatte, daß er weder Philosophie noch Theologie verstehe. Und auch Truttfetter brach zunächst den Verkehr mit Luther nicht ab. Als ihn dieser auf der Rückreise von der Heidelberger Disputation in Erfurt aufsuchte (1518), ließ er sich, wenn auch erst nach einigem Zögern, seinen Besuch gefallen. Aber gerade damals zeigte es sich endgültig, wie grundverschieden beider Anschauungen waren, und die ganze Unterredung hatte nur den Erfolg, daß Truttfetter einsah, daß er Luther nicht zu widerlegen vermöge. Er schickte ihm noch einen sehr erregten Brief nach Wittenberg nach, und nun brach auch Luther den Verkehr ab. Übrigens war Truttfetter selbst einige Zeit ein Wittenberger, indem er 1507 auf den Ruf des Kurfürsten, der seine Universität mit diesem berühmten Lehrer schmücken wollte und ihm eine hervorragende Stelle an dem reichen Kollegiatstift der Allerheiligentische anbot, dorthin ging. Aber schon 1510 finden wir ihn wieder in Er-

furt, vom Kurfürsten ungnädig entlassen (wir wissen nicht genau, was ihn so bald von Wittenberg wieder forttrieb), und aus Erfurt erhält Luther im Dezember 1519 die Kunde, daß Truttfetter gestorben sei. Er starb als ein Vertreter des Allen, der das Licht des neuen Tages nicht vertragen konnte, der über Deutschlands Volk und Kirche aufgegangen war. S. Klitt, Jakobus Truttfetter von Eise-nach, der Lehrer Luthers, Erlangen 1876.

Tryggvesson (Tryggvason), Olaf, s. Olaf Tryggvesson.

Trygophorus, s. Hefenträger.

Tryphaena, eine römische Christin, die Paulus Röm. 16, 12 grüßt, nicht identisch mit der von den Hellenisten mit Paulus in Verbindung gesetzten Königin dieses Namens in paphischen Antiochien, gehörte nach Zahns Vermutung (s. Einleitung in das N. T. Bd. I S. 296) wie auch die neben ihr von Paulus genannte römische Christin Tryphosa zur Hofdienerschaft des Claudius und dann des Nero, da beide Namen bei Frauen der Claudischen Hofdienerschaft vorkommen. Jedenfalls haben sie beide sich durch ihre Thätigkeit um die Sache des Herrn verdient gemacht.

Tryphon (= Schwelger), eigentlich Diodotus, war ein angesehener Feldherr des Alexander Belas (s. d., auch Balas), des Königs von Syrien, stellte nach dem Sturz desselben durch Demetrius II. 146 den von Alexander hinterlassenen unmündigen Sohn als Antiochus VI. diesem entgegen und gewann ihm auch den Beistand des Hohenpriesters Jonathan und seines Bruders Simon (1 Makk. 11, 54 ff.). Nun aber selbst nach der Krone lüstern, bemächtigte er sich nicht bloß Jonathans (1 Makk. 12, 40 f.) durch Betrug und tötete ihn, obwohl er das geforderte Lösegeld (1 Makk. 13, 16) von Simon erhalten hatte (1 Makk. 13, 23), sondern entlegte sich auch des zehn-jährigen Antiochus, nachdem dieser 4 Jahre regiert hatte, im Jahre 142 (cf. 1 Makk. 13, 31) und setzte sich selbst die Krone auf. Doch wenn auch sein alter Gegner Demetrius durch seine Gefangennahme durch den Perserkönig Artaces (1 Makk. 14, 1—3) an dem Kampfe gegen ihn gehindert wurde, so erstand ihm in dessen jüngerem Bruder Antiochus VII. Sidetes ein desto gefährlicherer Feind. Er schloß Tryphon, der von den meisten verlassen war, in der Festung Dora an der phönizischen Küste 138 ein (1 Makk. 15, 11 f., 25), von wo es ihm wohl noch nach Orthosia, einer phönizischen Seestadt nördlich von Tripolis, zu entfliehen gelang (1 Makk. 15, 37), aber nur um dort bei der Belagerung ergriffen und getötet zu werden.

Tryphosa, s. Tryphaena.

Tschadert, D. Paul Moritz Robert, protestant. Kirchenhistoriker, geb. 10. Jan. 1848 in Freisadt (Schlesien), nach theologischen Studien in Breslau, Halle und Göttingen 1875 Privatdozent in Breslau, 1877 außerordentlicher Professor in Halle, 1884 Ordinarius in Königsberg, seit 1890 an Reuters Stelle in Göttingen. Er veröffentlichte u. a.: M. M. von Schürmann, 1876; Peter von Willy 1877; Evangelische Pole-

mit gegen die römische Kirche, 2. Aufl. 1888; Unbekannte handschriftliche Predigten und Scholien M. Luthers 1888; Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen (in den Publikationen aus den königlich preussischen Staatsarchiven, 43. und 44. Bd.); P. Speratus 1891. Auch beteiligte er sich an den Reuter gewidmeten „Kirchengeschichtlichen Studien“ (2. Aufl. 1890) und gab neuerdings (1899) mit Professor Bonwetich die 13. Aufl. des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von G. Kurz heraus.

Tschekiang, eine kleine chinesische Provinz an der Ostküste mit 11,8 Millionen Einwohnern, die außer von Katholiken, amerikanischen Presbyterianern, Baptisten, den vereinigten methodistischen Kirchen und der englischen Kirchenmission namentlich von Hudson Taylor (s. d.) zum Ausgangspunkt seiner eigenen missionarischen Thätigkeit, wie auch der von ihm gegründeten China Inland-Mission gemacht wurde, indem er selbst in der Handelsstadt Ningpo seinen Wohnsitz aufschlug, während etliche Jahre später (1866) seine Voten in der Hauptstadt Hangschau einsetzten und jetzt im ganzen 20 Stationen dort unterhalten. In beiden Städten sind auch von den anderen Missionsgesellschaften verschiedene Anstalten gegründet und in ihnen wie von ihnen aus eine ganze Reihe von größeren und kleineren christlichen Gemeinden gesammelt, die sich zum Teil selbst unterhalten, eifrig missionieren und zusammen wohl 10 000 Christen zählen. Besonders wichtig und von den höheren Ständen geschätzt ist das Spital der Kirchenmission in Hangschau, wo dauernd 1000 Kranke gepflegt werden und junge Männer theoretisch und praktisch ärztlichen Unterricht empfangen.

Unter den Arbeitern dieser Mission hat sich vor andern Bischof Russell († 1879) durch Übersetzung verschiedener Teile der heil. Schrift in den Dialekt von Tschekiang verdient gemacht.

Tscherning, 1. Andreas, Niederdichter, geb. 1611 in Bunzlau, in seiner Jugend bei den Verfolgungen des lutherischen Glaubens ein Konfessor desselben, nach wiederholten, durch Geldnot verursachten Unterbrechungen seiner Studien in Rostock 1644 Professor der Poesie dajelbst, gestorben 1659, ein Freund und Nachahmer von M. Opitz, von dem Joh. Heermann beim Lesen seiner ersten Gedichte prophezeit: „Hier erit Opitio par, nisi major erit. Von seinen Viedern fanden Verbreitung: „Du sollst in allen Sachen“; „Gott, du liebest deine Kinder“; „Wie ein Schiff die Wellen schlagen“. — 2. Paul, um 1650, Dichter des Liedes „Ich bleib, o Jesu, ganz der Deine“. Das meiste auch Andreas Tscherning zugeschrieben wird. Personalien unbekannt.

Tschitafsa (Chitafaws), nordamerikanischer Indianerstamm von 6800 Seelen, seit 1837 im Indian territory (s. Reservationen der Indianer), mit den Tschoktas (s. d.) verwandt und gemeinsam missioniert, stehen an Bildung ziemlich hoch, da fast jeder lesen kann, thun aber gar nichts für die Unterweisung der Negerbevölkerung ihres Gebiets. Auch die Weiber werden aber 2 Institute, ein Seminar, eine Akademie, ein

Waisenhaus und 19 Volksschulen unterhalten. Im ganzen gibt es unter Tschitafsa und Tschokta (s. d.) zusammen über 5000 Glieder der methodistischen, über 10 000 der baptistischen, über 2000 der presbyterianischen Mission, wozu noch etwa 145 Quäker und 65 Herrnhuter kommen.

Tschirotsen (Chirotsen), die stärksten unter den 5 zivilisierten Indianerstämmen, im jetzigen Indian territory (s. Reservationen der Indianer), 1761 von den Engländern unterworfen, wurden 1838 von der nordamerikanischen Regierung gezwungen, ihre alten Stammsitze in Georgia und den benachbarten Staaten mit dem Indian territory zu vertauschen, wodurch die unter ihnen blühende Missionsarbeit schwer geschädigt wurde. Dann wieder nahezu christianisiert, brachte der Bürgerkrieg neue Verwüstungen und Stillstand der Mission. Jetzt ist dieselbe unter dem auf 26256 Seelen wieder angewachsenen Stamm, der seit 1826 eine Schriftsprache besitzt und 2 Seminare, 1 Gymnasium und 106 Volksschulen ins Leben gerufen hat, gegen die Religion aber große Gleichgültigkeit zeigt, durch die Brüdergemeinde und die Baptisten erneuert. Die letzteren unterhalten eine eigene Akademie mit 107 Studenten in Tahlequah. Auch ist das N. T. in die Tschirotsenprache überetzt.

Tschokta (Choktaw), ein Indianerstamm von 14397 Seelen, einst im Staate Mississippi wohnend und dort durch die Arbeit des Amerikanischen Board, der Presbyterianer, Baptisten und Methodisten leidlich zivilisiert, wanderten 1832 aus und erhielten im Indian territory (s. Reservationen) einen neuen Wohnsitz. Vor wie nach dem Bürgerkrieg fehlte es der Mission nicht an Erfolg und die Tschokta wenden jährlich selbst für Unterrichtszwecke (Unterhaltung von 7 Lehrern und 123 Volksschulen 122 000 Dollars auf. S. Tschitafsa).

Tschota Nagpur, bengalische Provinz, Hauptarbeitsfeld der Goknerischen Mission, s. d.

Tuamotainseln = Paumotuinseln s. d.

Tubianer, s. Tob.

Tubin, s. Tob.

Tübingen, die zweite Hauptstadt des Königreichs Württemberg mit 13 989 Einwohnern (1895), am Neckar gelegen, berühmt durch seine Universität (Eberhardo-Carolina), die im Sommer 1898 von 1406 Studierenden besucht wurde. Dieselbe wurde am 3. Juli 1477 durch Graf Eberhard im Bart gestiftet und von Kaiser Friedrich III. 1484 bestätigt, nach der Stiftungsurkunde „um graben zu helfen den Brunnen des Lebens“, daraus von allen Enden der Welt unerlässlich geschöpft werden möge tröstliche und heilsame Weisheit zur Erlösung des verderblichen Feuers menschlicher Unvernunft und Blindheit“. Um die neue Stiftung besser dotieren zu können, wurde das im Jahre 1083 von dem Biskopgraf Adalbert in Leben gerufene Augustiner C. d. c. c. n. m. v. Tübingen nach Tübingen verlegt, daher eine Anzahl Professoren und Schüler von 1477–83 erbanen. Christliche waren. Unter den zuerst hier Wirkenden sind zu nennen: Heynlin, Biel,

Reuchlin, Simler, Heinr. Bebel. Zur Reformation der Universität wurden 1534 Blaurer und Grynaeus berufen, gleichen Auftrag erhielten bald nachher Cemerarius, Drenz, Schnepf. Im Jahre 1548 erfolgte durch Herzog Ulrich die Stiftung des Konvikts, auf Grund eines theolog. Stipendiums in welches nach bestandnem Examen die besten Schüler der Klosterschulen des Landes aufgenommen wurden, um erst in zweijährigem Kursus Philosophie, hierauf in dreijährigem Theologie zu studieren und dann der Landeskirche zu dienen. Das Stipendium selbst bestand schon seit 1536, aber die Inhaber desselben hatten bis dahin kein gemeinsames Leben geführt. Zur Wohnung wurde den Stiftern das um 1262 gegründete, 1414 neuerbaute Augustinerkloster überlassen. Schon 1560 mußte der Bau vergrößert werden und erhielt als Inschrift: *Clastrum hoc cum patria statque caditque sua*. Die Ordnung des seit 1806 „Evangelisches Seminar“ genannten Stiftes war höchst streng; bis in den Anfang des 19. Jahrh. trugen die Stiffter auch eine besondere Kleidung. Während bis in die Mitte des 16. Jahrh. in der Hauptsache der Geist Melancthons die Universität beherrschte, wurde sie jetzt lutherisch: J. Andrea, Heerbrand, Gassenreiter u. s. w. waren entschiedene Vertreter der Theologie der Konfessionsformel. Am Anfang des 17. Jahrh. beginnt der christologische Streit zwischen den Tübingern (Lut. Osiander jun., Nikolai, Thumm) und den Giesenern (Meister, Feuerborn): Kryptik gegen Kenotik. In der 2. Hälfte des 17. Jahrh. drang der Pietismus ein. Nachdem Spener 1662 einige Monate Kollegien gelesen, fand seine Richtung in Hochstetter ihren bedeutendsten Vertreter. Im 18. Jahrh. folgte der Wolfianismus (Ganz, Bülfinger), während der Pietismus noch durch Pfaff, Weissmann und Neuß vertreten blieb. Mit Storr 1775 ff. begann die ältere, mit Baur 1826 ff. die jüngere Tübinger Schule (s. die betr. Artt.). Nachdem machte sich wieder ein milder Pietismus geltend, zu dem in neuester Zeit ein im ganzen gemäßigter Kritizismus trat. Gegenwärtig (Sommer 1899) lesen: von Buder, Gottschid, Grill, Häring, Hegler, Schlatter. — Im Jahre 1817 ward die bis dahin mit dem Decem zu Elmwangen verbundene katholisch-theologische Fakultät nach T. verlegt und mit der Universität verbunden. Zugleich wurde ein zweites Konvikt, das Wilhelmstift (früher eine 1587 als Collegium illustre gegründete Ritterakademie für adlige Jünglinge, ursprünglich Franziskanerkloster), nach Analogie des evangelischen Konvikts errichtet und staatlich dotiert. Unter den früheren Dogmaten der katholischen Fakultät sind hervorzuheben: Feilmoser, Herbst, Dren, Hirscher, Mößler, Hefele, Maré, unter den gegenwärtigen vor allem der bedeutende Kirchenhistoriker Junk (s. d.). — Die Universität hat 7 Fakultäten, die staatswissenschaftliche und katholische seit 1817, eine naturwissenschaftliche seit 1863. Vgl. Klüpfel, Gesch. u. Besch. der Univ. T. 1849. u. Weizsäcker, Festprogramm der ev.-theol. Fakultät 1877.

Tübinger Schule. I. Die ältere Schule.

Der biblische Supranaturalismus (s. d.), in den Jahren 1780 bis 1830 eine brauchbare Brücke zwischen der Orthodogie des 18. und der schrift- und bekenntnismäßigen Theologie des 19. Jahrhunderts, fand wissenschaftliche Ausbildung im dauernden Rückhalt bei einer Reihe von schwäbischen Theologen, die man unter dem Namen der „älteren Tübinger Schule“ zusammenfaßt. Ihr Begründer und Hauptvertreter Gottlob Christian Storr (s. d.), nach dem Urteil der Zeitgenossen einer der edelsten Menschen und vollendeten Charaktere, bei dem der Mangel an innigerem religiösen Gefühl durch Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit in wohlthuernder Weise ergänzt wurden, hat sich einerseits der Schule J. A. Bengels gegenübergestellt, welche durch Versenkung in die Schrift das christliche Leben zu erneuern strebte, aber schließlich doch nur im Stillen wirkend, für die theologische Entwicklung nicht mehr als einige wertvolle Antriebe darbot, anderseits der theologischen Aufklärung, die mehr und mehr das Feld behauptete und mit der orthodoxen Theologie zugleich das positive Christentum als im Widerspruch zu menschlicher Bildung und Glückseligkeit stehend über den Haufen warf. Unter diesen Umständen glaubte Storr der Theologie dadurch zu helfen, daß er von der Orthodogie her den alten Inhalt, von der Aufklärung her die neue Form sich aneignete. Obwohl ihm beides nur in unzureichendem Maße gelungen ist, so blieb gleichwohl der Versuch nicht ohne Segen für seine Zeit. Von der Bengelschen Richtung trennte ihn der gänzliche Verzicht auf das mystische Element. Ebenso erschien ihm die Fundamentierung der Dogmen, wie sie im Zeitalter der Orthodogie üblich gewesen war, als in der Gegenwart nicht mehr haltbar. So ging er ausschließlich von der Autorität der in den biblischen Urkunden niedergelegten göttlichen Offenbarung aus. Aus diesen historisch sicheren und göttlich beglaubigten Quellen mußte sich die christliche Wahrheit vermöge grammatisch-historischer Exegese und logischer Verdandesarbeit wohl schöpfen lassen. Um aber jene sichere Beglaubigung der biblischen Urkunden zu gewinnen, stellt Storr die Autorität Christi in den Vordergrund. Daß derselbe ein göttlicher Gesandter, im speziellen Sinne Christus war, läßt sich ebenso aus seiner ganzen Denk- und Handlungsweise wie besonders aus seinen Wundern entnehmen. Auf dieser Autorität Christi basiert aber die Wahrheit seiner eigenen wie der Lehre seiner Apostel und auch die Wahrheit der alttestamentlichen Schriften. Storr trennt also den Begriff der Offenbarung von dem der Schrift als ihrer inspirierten Urkunde, die letztere ist ihm ausschließlich die Quelle der göttlichen Lehre. Des weiteren kommt es dem Supranaturalismus Storrs gerade auf Gewinnung dieser Lehre an, denn das Christentum ist ihm ausschließlich Lehre und nicht etwa Lebensgemeinschaft; der abstrakte Verstand gewinnt sie mit Hilfe äußerer Beweismittel und vermag sie auch anderen vorzudemonstrieren, und zwar ohne innere Begründung durch die Erfas-

rung, ohne das testimonium Spiritus sancti. Die Realität einer solchen Offenbarung sucht nun die Storr'sche Schule vom praktisch-religiösen Gesichtspunkt aus nachzuweisen; denn die Moral gründet sich auf die Religion und nimmt von ihr Belebung und Stärkung. Was also die Ergeße an Resultaten erzielt, baut sich zur Glaubens- und Sittenlehre auf. Indem der Ergeet sich scharfsinnig abmüht, alle Unebenheiten auszugleichen, alle Widersprüche auszumerzen, glaubt er eine harmonische Lehre zu gewinnen, die der göttlichen Autorität der Heil. Schrift entspricht. Aus den einzelnen Stellen des alt- und neutestamentlichen Kanons setzen sich mosaikartig Dogmatik und Ethik zusammen. Für den lebendigen Organismus der Heil. Schrift, für das Werden der biblischen Wahrheit hat dieser Supranaturalismus kein Verständnis, er kennt nur gleichwertige Einzelstellen in der Schrift, die durch jene Autorität des Schriftwortes zusammengehalten werden. Scharf tritt die Entfernung der Storr'schen Glaubenslehre von der altorthodoxen auch darin hervor, daß ihr jede einheitliche Grundanschauung fehlt. Denn wenngleich der Gegensatz von Sünde und Gnade dort wie hier den Mittelpunkt des Ganzen bildet, so wird derselbe im Storr'schen System allzusehr pelagianisch abgestumpft. Der Glaube basiert in der eigenen Kraft des Menschen und vermag, sofern er nur die äußerlich verfügbare Vergebung der Sünden anerkennt, Herz und Leben zu bessern, in der Weise, daß er Verachtung gegen die Sklaverei der Sünde und ein eifriges Streben nach Heiligkeit einflößt. Nicht minder erlaubt sich die Storr'sche Schule an allen anderen Hauptlehren energische Abschwächungen vorzunehmen; denn bei aller ergeetischen Arbeit hat sie es nicht zu einer biblischen Vertiefung der Dogmen gebracht, sich vielmehr damit begnügt, dieselben den moralischen Anschauungen der Zeit, wie sie durch Kant begründet waren, anzupassen. Dieses Streben, zu retten, zu schützen und doch wieder zu modifizieren, macht den Supranaturalismus hier und unklar, und nur der edle Gehalt, den er aus der Orthodogie herübergenommen hat, zusammen mit der einflussreichenden Persönlichkeit des Schulhauptes selbst, lassen über die Mängel des Systems hinwegsehen. Die Zeitgenossen freilich dachten anders, ihnen erschien die Theologie Storr's unübertrefflich. Seine *Doctrina christiana*, 1793 zuerst, dann auch in deutscher Bearbeitung und mit Beiträgen anderer Genossen der Schule von Platt herausgegeben (1803), wurde in Württemberg offiziell eingeführt und galt ein Meilenstein durchgeradezu als Landesdogmatik. Von seinen ergeetischen Hauptwerken hervorzuheben die „*Neue Apologie der Offenbarung Johannis*“ (1783) die Echtheit der damals viel berufenen Apokalypse, während die Schrift: „*Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*“ (1786) Stellung und Zweck des vierten Evangeliums gegenüber den drei anderen mit Scharfsinn zu ermitteln sucht, indem sie auf die Eigenart und Einheitlichkeit desselben den Nachdruck legt. Die

„*Erläuterung des Briefs an die Hebräer*“ (1789) endlich ist weniger um der verfehlten Rettung der paulinischen Verfasserschaft willen bedeutsam als um der Erörterungen über den Zweck des Todes Jesu willen. — Direkte Schüler und teilweise noch Kollegen Storr's waren Süskind und die beiden Brüder Joh. Friedr. und Karl Christian Platt. Süskind (f. d.), erst Storr's Nachfolger in Tübingen, dann seit 1805 sein Nachfolger als Oberhofprediger, ist der Hervorragendste in dem Dreigestirn. Er entwickelt die apologetisch-dogmatischen Grundfragen der Schule aufs neue aus der Ergeße und verteidigt sie gegen die Zeitphilosophie und den von ihr abhängigen Rationalismus. Auch tritt er gegen Schelling für den Theismus des Christentums ein, und ebenso fehlt es nicht an Auseinandersetzungen mit Schleiermacher. Scharfen Geistes und energischen Willens ist Süskind der jederzeit kampfbereite Verfechter des Supranaturalismus, ein Meister der Dialektik, nicht ohne Herbeiziehung im persönlichen Verkehr. Indessen darf nicht vergessen werden, daß die kategorische Art Süskind's, die ihm viele Gegner verursachte, nur die Rehrseite von schweren Kämpfen in seiner amtlichen Stellung war. Der ältere Platt (f. Platt 2) vertrat vorwiegend die christliche Sittenlehre. Seine gewissenhafte Sorgfalt artete unter dem Druck schwerer Leiden mehr und mehr in Angstlichkeit und Reizbarkeit aus, gegen die seine herzliche Frömmigkeit einen schweren Stand hatte. Sein jüngerer Bruder, K. Chr. Platt, (f. Platt 3, übrigens nicht 1792 sondern 1772 geboren) erst 1842 gestorben, war anfangs Kantianer, indem er die Ansicht, daß die Vergebung der Sünden sich nach dem Maße der sittlichen Besserung richte und ihr erst nachfolge, für die allein vernünftige und im N. T. begründete erachtete. Aber eine nachgiebige rezeptive Natur die er war, gab er diese Auffassung später auf, um sich fest der Storr'schen Richtung anzuschließen. Indessen hörte seit seinem Eintritt in das praktische Amt, wenn auch nicht sein wissenschaftliches Interesse, so doch seine literarische Thätigkeit ganz auf.

Während die drei Genannten der Richtung des Meisters in der Hauptache treu blieben und somit eine Storr'sche Schule im engeren Sinne bildeten, welche in der Ergeße gegen die rationalistische Theorie von der Affomodation an jüdische Vorstellungen Front machte und die Echtheit der Evangelien verteidigte, in der Glaubens- und Sittenlehre hingegen die philosophischen Zeitideen ablehnte, trägt Ernst Gottlieb Bengel, der Vorkämpfer der Schule, bereits die unverkennbaren Züge des rationalen Supranaturalismus. Da er als Symboliker selbständig und sorgfältig aus den Quellen schöpft, so haben besonders seine Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriffs bleibenden Wert, nicht ohne Grund; denn es bestand eine Wahlverwandtschaft zwischen dem Socinianismus und dem Supranaturalismus. Beide legen auf die äußere Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller den Nachdruck und betonen den rein materiellen

natürlichen Charakter der durch sie vermittelten Offenbarungen. Bengel aber geht noch weiter, indem er dem rationalistischen Socinianismus auch auf die Hauptdogmen einen Einfluß zugeht. Die sittlich-religiösen Wahrheiten der Vernunft erscheinen ihm in der Offenbarung nur übernatürlich bekräftigt und zur Darstellung gebracht. Der Glaube ist identisch mit der Besserung und Umwandlung der Befinnung, die Differenz in der Rechtfertigungslehre zwischen Katholiken und Protestanten daher nur ein Wortgeflecht. Wie seine Schulgenossen das „Magazin“, so benutzte er seit 1816 das „Archiv“, seit 1822 das „Neue Archiv“, um in zahlreichen Abhandlungen zu Worte zu kommen. Dazu wußte er mit Selbstgefühl anders geartete Persönlichkeiten von Tübingen fern zu halten, und seine dialektische Gewandtheit, mit der er Rationalismus und Supranaturalismus gegen einander abwog, befriedigte die Anhänger des ersteren, wie sie allen Ansprüchen der Positiven genügte. So haben sich die Nachwirkungen dieser supranaturalistischen Tübinger, wenngleich unter mannigfachen Modifizierungen insbesondere durch die Theologie Schleiermachers, bis über die dreißiger Jahre hinaus behauptet und sind erst einerseits durch die Schrifttheologie Bedß, anderseits durch die neue Tübinger Schule Baur's definitiv beseitigt worden. Jedenfalls ist es der geistigen Arbeit Storrs und seiner Schüler zu danken, wenn sich trotz Rationalismus und Aufklärung unentwegt die Überzeugung behauptete, daß es sich beim Christentum um eine übernatürliche Wahrheit, um übermenschliche Kräfte, um eine göttliche Gnade handelt. Und gegenüber diesem ersten Streben, dem sie allen Scharfsinn und all ihr Wissen widmeten, tritt zurück, was sie etwa von wesentlichen Dingen in sturmbelegter Zeit nicht haben behaupten können oder preisgeben zu dürfen glaubten.

II. Die jüngere Schule. Die ältere Tübinger Schule wird etwa in den Jahren 1835—1860 von einer jüngeren abgelöst, die hier um so kürzer behandelt werden kann, als sie in der Hauptsache mit der Wirksamkeit ihres Begründers, Ferdinand Christian Baur's, von dem in dem betreffenden Artikel eingehend gehandelt ist, selbst zusammenfällt.

Baur steht als Schüler Ernst Gottlieb Bengels noch in direkter Beziehung zum Supranaturalismus, dessen Anschauungsweise in der That seine frühesten litterarischen Arbeiten widerspiegeln. Bald jedoch schon, als Professor am Seminar Blaubeuren, vertratete er der Schleiermacherschen Theologie einen entschiedenen Einfluß auf sein Denken, wie dies in seiner „Symbolik und Mythologie“ 1824—25 offen zum Ausdruck kommt. Inessen nicht für lange; dem ausgeprägten Verstandsmenschen Baur mußten Schleiermachers Gefühlswärme und Assimilationsfähigkeit fremdlich erscheinen. Um so bleibender waren die Einflüsse der Hegelschen Geschichtsphilosophie auf ihn, die sich bereits in den ersten Jahren (1826—1835) seiner Tübinger Wirksamkeit, in den Schriften über den Manichäismus und über die Gnosis, bemerkbar

machen und von da ab unverkennbar seine historischen Aufstellungen beherrschen. Noch deutlicher entpuppt sich der Jünger Hegels in den Auseinandersetzungen mit Mößler. Und es ist nicht zu leugnen, daß gerade für die Entwicklung der Dogmengeschichte in unserem Jahrhundert diese Beziehungen Baur's zu Hegel von hohem Werte waren. Einer tieferen Betrachtungsweise jener bisher arg vernachlässigten Disziplin waren die Wege gebnet, und nenngleich spätere erstakte Forschungen die Untersuchungen Baur's in jeder Hinsicht berichtigt haben, so ändert diese Thatsache nichts an seinen unbedingten Verdiensten auf diesem Gebiete.

Indessen besteht das Wesentliche der neueren Tübinger Schule in ihrer seit 1835 mit allem Eifer gepflegten Bibelkritik. Ohne Frage hat das Straußsche Leben Jesu auch Baur zu raschem und kühnem Vorgehen veranlaßt. Es war ihm und seiner Schule bechieden, die Hegelschen Kategorien auf die Geschichte der christlichen Kirche anzuwenden und damit die Theologie von einer Periode des historischen Unverstandes zu einer Zeit ernster verständiger Geschichtswissenschaft hinüberzuleiten. Daß aber die Baur'sche Schule jene Hegelschen Sätze auch auf die evangelische Geschichte anwandte, spricht für ihren Zusammenhang mit dem alten Tübinger Supranaturalismus, dessen Interessen vorwiegend in der Exegese ausgingen.

Diese neue Periode begann mit der Schrift „Über die sogenannten Pastoralbriefe des Apostel Paulus“ 1835, der indessen bereits 1831 ein Aufsatz in der Tübinger Zeitschrift über „Die Parteien in Korinth“ vorangegangen war. Der bisher angenommenen Harmonie in der apostolischen Zeit hält Baur „die heterogenen Elemente“ gegenüber, „in deren Gegensatz sich jene Zeit bewegte, ihre Parteien und Tendenzen, ihre Kämpfe und Vermittelungen“. Über die Entstehung der einzelnen Schriften entscheidet für ihn nicht der herkömmliche Name des Verfassers oder das unsichere Zeugnis der Tradition, sondern die „Totalanschauung des ganzen Kreises der historischen Verhältnisse, in welchen man sie nach bestimmten gegebenen Data hineinzustellen hat“. Eine Beeinträchtigung des christlichen Interesses existiert für Baur da nicht, wo eine „objektive“ Kritik allein zu entscheiden hat. Alles also, was von den alten Supranaturalisten mühsam verteidigt war und was damals die Schleiermachersche Dogmatik in ihrer Weise der Gemeinde aufs neue darzubieten sich bestrebt, wird von Baur zwar nicht in der Straußschen Art rückständig über den Haufen geworfen, aber doch wenigstens gründlich unterwühlt. In der Hauptsache blieb diese Arbeit indessen Baur ziemlich allein überlassen, seine Kollegen neigten sich entweder mehr Schleiermacher zu (Landerer) oder erhoben den alten Supranaturalismus zu neuer eigenartiger Bedeutung (Bedß). Es waren vorwiegend jüngere und auswärtige Theologen, welche sich der neuen kritischen Theologie zur Verfügung stellten, und es ist bedeutungsvoll, daß sie, sofern sie den Ansichten des Meisters wirklich treu blieben, sich genötigt

sahen, der Theologie den Rücken zu kehren und sich der Philologie zuzuwenden (Zeller, Schwegler, K. Reinb. Köstlin), s. die betr. Artt.

Die junge Richtung knüpfte in der Folgezeit speziell an die Briefe des Paulus an. Eine Reihe von Einzeluntersuchungen erschienen anfangs in der Tübinger Zeitschrift, seit 1842 im Organ der Schule, den Theologischen Jahrbüchern. Sie waren von Baur mehr oder weniger abhängig und wurden auch 1845 von ihm in seiner großen Schrift „Der Apostel Paulus“ zusammengefaßt. Hier war die Unschärfe sämtlicher Briefe des Paulus mit Ausnahme derer an die Galater, Korinther und Römer sowie die aller übrigen neutestamentlichen Briefe und der Apostelgeschichte ausgesprochen. Die älteren Apostel, ohne Verständnis für die Lehre Jesu, stehen mit der Urgemeinde in der Hauptsache auf dem Boden des Judentums. Erst Paulus tritt wieder für die von Jesus geltend gemachten Ideen des Universalismus und der Freiheit ein. Da der Erfolg auf seiner Seite ist, so lassen sich die Urapostel seine Art gefallen. Um so heftiger aber macht die Urgemeinde Opposition, mit welcher denn auch Paulus Zeit seines Lebens zu kämpfen hat, so daß gegenüber dieser unruhigen Entwicklung die nächste Generation sich genötigt sieht, den Hauptwert auf die Einheit der Kirche und das Band eines gemeinsamen christlichen Glaubens zu legen. Diese Schlagworte samt einer irenischen Stimmung sind daher stets die Kennzeichen des nachapostolischen Ursprungs einer neutestamentlichen Schrift. Hingegen dienen als charakteristische Beispiele für die antipaulinische Beschränktheit der judenchristlichen Kreise sowohl die Apokalypse als die pseudoclementinischen Homilien.

Neun weitere Jahre dauerte es, bis Baur auf die seit Strauß besonders brennend gewordene Frage Antwort zu geben vermochte, wie denn eigentlich das Christentum Christi ausgesehen habe. Auch das 4. Evangelium bezeichnet er als eine Tendenzschrift (1844), denn im allgemeinen entspricht die Aufeinanderfolge der Evangelien im Kanon auch der Zeitfolge ihrer Entstehung. Matthäus repräsentiert das jüdische Urchristentum, der scheinbar tendenzlose Markus sucht vorhandene Gegensätze zu verdecken, Lukas hingegen ist ein recht absichtliches Machwerk aus dem Lager des Paulus, während der Verfasser des 4. Evangeliums Zug um Zug das Streben verrät, die alten Gegensätze in einer höheren Einheit aufzuheben. Obendrein lassen Anfänge an die Gnosis, an den Montanismus wie an christologische Kämpfe in ihm eine Persönlichkeit des 2. Jahrhunderts erkennen.

Mit diesen „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ 1847 war der wissenschaftliche Aufbau der Schule vollendet. Gleichzeitig erschienen die Hauptwerke der jüngeren Mitarbeiter, Schweglers Montanismus (1841), Köstlins Johanneischer Lehrbegriff (1843), Richtigs Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas 1846,

sowie seine Entstehung der altkatholischen Kirche in der 1. Auflage (1850). Vor allem ließ es sich Schwegler in seinem Nachapostolischen Zeitalter (1846) angelegen sein, die für unecht erklärten kanonischen Schriften in ihrer Bedeutung für die Herausgestaltung der altkatholischen Kirche nachzuweisen, ein Versuch, der schon deshalb total mißlingen mußte, weil dem Verfasser durchaus das Verständnis für den tiefgreifenden Unterschied zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Literatur abging. Somit können also die vierziger Jahre als die hohe Zeit der Baurischen Schule angesehen werden.

Der bedenkliche Punkt blieb nach wie vor die Frage, wie eine altkatholische Kirche möglich gewesen sei ohne die Person und die Predigt Christi. Hier lagen auch die praktischen Konsequenzen. Mehr und mehr stellte sich die Unmöglichkeit heraus, daß strenge Anhänger der Schule eine kirchliche Wirksamkeit ausüben könnten. Man empfand diesen Konflikt in den Reihen der Schüler selbst. Aber obwohl es seit 1848 immer einsamer um Baur wurde und obwohl die wohlgemeinten Versuche einiger Schüler (Bland 1847, Köstlin 1850), die einheitliche Wurzel des Judent- und Heidenchristentums nachzuweisen, schließlich, so ließ sich der Meister keineswegs in seinem Streben beirren. Es ist ihm nicht gelungen darzuweisen, worin der eigentliche Charakter des ursprünglichen Christentums bestanden haben soll. Denn gerade das, was denselben nach seiner Meinung ausmachte, die absolut geistige Moral, der Universalismus, sie sind nach Baur niemandem fremder geblieben als gerade den Urjüngern, die doch anderseits wieder Jesu Worte, z. B. seine Bergpredigt am treuesten im Gedächtnis behalten haben. Anderseits hat wieder Paulus gerade das, was nicht zum substantiellen Wesen des Christentums gehören soll, wie den Messiasglauben und das Dogma von der Person Christi energisch weitergebildet, während er andere angeblich unumgängliche Punkte ziemlich zurücktreten läßt. — So muß denn dieser ganze Versuch, „die Entstehung des Christentums und der christlichen Kirche aus endlichen Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Kausalität darzustellen“ als gescheitert angesehen werden. Die Schule „hat eine Reihe von Versuchen gemacht, immer neue Kombinationen erfunden, aber nirgend ist es ihr gelungen, eine solche Kombination endlicher Ursachen zu finden, welche einerseits durch die Quellen der Geschichte bewahrt würde, anderseits das Rätsel der Entstehung des Christentums löse.“ (Uhlhorn in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1858.)

Und daselbe gilt von den kirchengeschichtlichen Arbeiten, mit denen sich Baur das letzte Jahrzehnt seines Lebens ernstlich abgab. Es ist die gleiche rationalistische Tendenzkonstruktion, dieselbe undurchführbare Anwendung des Hegelschen Begriffs von der Entwicklung, derselbe Versuch, die Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Geschichte durch alle Perioden derselben hindurch zu erweisen. Dies gilt von seinen

Schriften: „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (1853), „Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ausgang des 6. Jahrhunderts“ (1859), „Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung“ (1861), sowie von den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen: „Die Kirchengeschichte der neueren Zeit von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts“ (1863) und „Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts“ (1862).

Aber auch die eigentliche Prachtleistung der Schule, die Bibelfritik, mußte sich noch bei Lebzeiten des Meisters und später erst recht große Einschränkungen gefallen lassen. Es war nicht gelungen, den Ausgangspunkt der beiden sich bekämpfenden Richtungen, des Paulinismus und Ebionitismus nachzuweisen; damit war aber jene Grundanschauung, welche die kritische Arbeit beherrschte, erschüttert und somit jene selbst gefährdet, was sich insbesondere in Bezug auf die Evangelienkritik zeigte. So sah sich Hilgenfeld genötigt, in seiner „Historisch-kritischen Einleitung in das N. T.“ 1875 an Stelle der philosophischen Xenozentralkritik eine litterargeschichtliche Betrachtungsweise treten zu lassen und dadurch die Ziele der Schule um ein Bedeutendes zu modifizieren.

Trotzdem ist die große Bedeutung der Schule Baur's für die gesamte neuere Theologie nicht in Abrede zu stellen. Sie hat im Anschluß an Semler dem geschichtlichen Faktor seine nachdrückliche Stellung in der Theologie gesichert und hat, indem sie, wenngleich übertrieben, in der Geschichte des Christentums die menschliche Seite betonte, eine Fülle wichtiger Probleme dargeboten, an deren Lösung die theologische Wissenschaft noch lange zu arbeiten haben wird.

Zuch, D. Joh. Christian Friedrich, historisch-kritischer Ergeet des A. T., geb. 1806 in Duedlinburg, studierte unter sehr ärmlichen Verhältnissen in Halle Theologie und Orientalia, habilitierte sich 1830 in der philosophischen Fakultät daselbst und ward 1839, von Zürich zum Lic. theol. ernannt, außerordentlicher Professor der Philosophie. Der Eintritt des in seinem Fach sehr tüchtigen, an Ewald sich anlehnenden Mannes in die theologische Fakultät scheiterte an dem Widerstreben seines früheren Lehrers Gesenius, der erklärt hatte, soweit es auf ihn ankäme, solle „aus diesem Zuch nie ein Koch werden“. Dafür erhielt er auf Winer's Betrieb 1841 einen Ruf als außerordentlicher Professor der Theologie nach Leipzig, wo er, ein äußerlich etwas anspruchsvoll auftretender, aber sehr redigewandter Dozent, 1843 Ordinarius, später auch Domherr und präbiziierter Kirchenrat wurde und 1867 starb. Sein Hauptwerk ist der bei aller strengwissenschaftlichen Methode doch in der Form klassische Kommentar zur Genesis (1839; zweite, von ihm vorbereitete Aufl. von Arnold und Mery 1871), worin er die von Bleek aufgestellte Ergänzungshypothese scharfsinnig durchführte. Seine sonstigen Veröffentlichungen galten hauptsächlich der Paläographie (eimundzwanzig

sinaitische Handschriften) und der Geographia sacra (De Nino urbe animadversiones tres; Die Himmelfahrt Jesu; eine topographische Frage u. s. w.). Vgl. Ryffel, Zeitschrift für kirchl. Wiss. u. Leben 1886. S. 169 ff.

Zucher, Christoph Karl Gottlieb Siegmund, Freiherr von Zucher von Simmelsdorf, hochverdiert um die Wiederbelebung des evangelischen Kirchengesangs in Deutschland, wurde am 19. Mai 1798 zu Nürnberg als Sohn des Senators Jobst Wilhelm Karl von Zucher aus dem berühmten Patriziergeschlecht dieses Namens geboren, besuchte unter Hegel, dem Gatten seiner ältesten Schwester, das Gymnasium und wandte sich 1816 zum Studium der Rechtswissenschaften nach Erlangen und Heidelberg, um sich dann auch noch in Erlangen und Berlin speziell der Philosophie zu widmen, darin durch Hegel mächtig angezogen, so jedoch, daß er später bekannte, Luther und Hegel das Meiste zu verdanken. Nach Absolvierung seines Staatsexamens 1824 machte er eine Reise nach Italien und wurde hier, nachdem er sich schon vorher mit dem Studium der alten Kirchenmusik beschäftigt hatte, mit den Schätzen kirchlicher Musik bekannt, um sich von jetzt an immer tiefer darauf zu versenken. Daneben veräumte er aber auch seinen Beruf nicht, sondern stieg hier von Stufe zu Stufe (als Accessit am Stadt- und Kreisgericht zu Nürnberg 1825 beginnend, 1827 als solcher ans Appellationsgericht in Ansbach versetzt, 1833 Assessor und 1839 Rat am Stadt- und Kreisgericht zu Schweinfurt, 1841 zu Nürnberg), bis er 1849 Rat am Appellationsgericht in Neuburg an der Donau und 1856 am obersten Gerichtshof in München wurde. In seine Ansbacher Zeit fällt seine Thätigkeit für die Erforschung der geheimnisvollen Herkunft des Findlings Kaspar Hauser, den er vorübergehend als sein Vormund in sein Haus aufnahm. Auch heiratete er damals (1826) zum ersten und nach dem Tode seiner Gattin, einer Freiin von Hallerstein, 1836 zum zweiten mal, eine Reichsgräfin von Gemmingen-Steinegg. Vor allem aber trat er, durch seine Studien in Italien angeregt, nun in Korrespondenz mit vielen Musikern und musikalischen Schriftstellern und wurde so für die evangelischen Kirchenmelodien und den alten evangelischen Choral begeistert, daß er die Herausgabe einer Sammlung von Melodien des 1. Jahrhunderts der Reformation mit vierstimmigem Tonsatz beschloß, wozu 1840 ein Probeheft erschien: „Schatz des evangelischen Kirchengesangs im 1. Jahrhundert der Reformation“; 1848 erschien die vollständige Sammlung, die seitdem zur Fundgrube für die Geschichte des evangelischen Choral's geworden ist, in 2 Teilen, deren erster „das Niederbuch“ 622 Kirchenlieder und deren zweiter „das Melodienbuch“ 469 Melodien enthält, meist aus der Zeit zwischen 1590 bis 1630. Mit Emmanuel Faist und Johannes Zahn gab Zucher ferner 1854 im Auftrag der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach das zum „Deutsch-evangelischen Kirchengesangbuch in 150 Kernliedern“ gehörende Choralbuch, „Die Melodien des Deutsch-

du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: Sie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Wir aber des Gottes nicht! Denn hieraus wolle folgen, daß Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so daß der Tod und alle Teufel sie nicht konnten trennen noch von einander reißen. Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen anderen Orten mußte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzt, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rod auszuhecht und von sich legt, wenn er schlafen geht.“ *Bekenntnis v. Abendmahl*, Erl. A. 30, C. 211 ff.). Im Besonderen aber geht Luther aus von einer Bestimmung des Begriffs der „Rechten Gottes“. „Gottes rechte Hand ist allenthalben in allen Dingen“ (Erl. A. 30, 64). Also ist auch Christus leiblich allgegenwärtig, und zwar ganz allgemein, auch abgesehen vom Abendmahl zc. (Erl. A. 30, 67). Christi Leib ist in jedem Stein, in Feuer und Wasser. Aber nur dort können wir ihn wirklich finden und greifen, wo er uns durch sein Wort dazu verweist (Sermon vom Sacrament, Erl. A. 29, 338). Die Ubiquität ist in der Weise der göttlichen Weltgegenwart überhaupt zu denken. Hier greift nun Luther in die scholastische Vorarbeit und bewertet sie (Erl. A. 30, 215 ff.): „So hat nun Christus einiger Leib dreierlei Weisen oder alle drei Weisen ewig zu sein. Erstlich die begreifliche, leibliche Weise, wie er auf Erden leiblich ging, da er Raum nahm und gab, nach seiner Größe; solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach der Auferstehung that, und am jüngsten Tage brauchen wird. . . Zum anderen die unbegreifliche, geistliche Weise, da er keinen Raum nimmt noch gibt, sondern durch alle Kreaturen fährt, wo er will, wie mein Gesicht (daß ich grobe Gleichniß gebe) durch Luft, Licht oder Wasser fährt und ist und nicht Raum nimmt noch gibt; wie ein Klang oder Ton durch die Luft und Wasser oder Brett und Wand fährt und ist und auch nicht Raum nimmt noch gibt; item wie Licht und Hitze durch Luft, Wasser, Glas, Krystallen und dergleichen fährt und in . . . Solcher Weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam und in Brot und Wein im Abendmahl u. s. w. Zum dritten die göttliche, himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, nach welcher freilich alle Kreaturen ihm gar viel durchläufiger und gegenwärtig sein müssen, denn sie sind nach der anderen Weise; denn so er nach derselben anderen Weise kann also sein in und bei den Creaturen, daß sie ihn nicht fühlen rühren,

messien noch begreifen; wie vielmehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Creaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misst und begreift? Denn du mußt das Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit, weit außer den Creaturen setzen, soweit als Gott draußen ist; wiederum so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist, denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch.“ Luther schreibt hienach, ohne auf einen Unterschied der Stände zu reflektieren, dem Leibe Christi kraft der *unitio personalis* (s. d.) die drei Arten des Seins, die *circumscriptive*, *definitive* und *repletive* zugleich zu, so daß nur der Gebrauch derselben von Seiten Christi ein unterschiedlicher ist (vgl. Köstlin, *Luthers Theol.* II, S. 398 ff.). Darin kommt zum Ausdruck, was Luthern sachlich von den Scholastikern scheidet. Nicht wie diese spekulativ interessiert, verfährt er vielmehr „den religiösen Gedanken, daß, wie wir Christum nur in den positiven Formen des Menschenlebens ergreifen, er auch im Abendmahl als der Mensch Jesus mit seinem unsere Erlösung bewirkenden menschlichen Wesen, das die Leiblichkeit in sich faßt, gegenwärtig ist. Was er im tiefsten Grunde will, ergibt sich klar, wenn man seine ursprünglichen Abendmahlsgedanken zum Vergleich heranzieht: derselbe Christus, der uns die Gnade und Sündenvergebung erworben hat, ist gegenwärtig im Abendmahl, um uns seiner Erlösungsthat zu vergewissern. Hier liegt der Kern seines Widerspruchs gegen Zwillingi oder Dekolampad. Das Sacrament ist nicht ein Zeichen eines zukünftigen oder abwesenden Dinges, sondern „eine Weisheit des gegenwärtigen und doch unsichtbaren Dinges“, unter der sichtbaren Gestalt von Brot und Wein ist „sein unsichtbarer Leib und Blut gegenwärtig“. Daß Christus, und zwar der geschichtliche Erlöser, selbst da ist, und daß wir ihn nicht nur durch unsere Phantasie hinzudeuten, darauf kommt es ihm an. Das scholastische Material, mit dem er diesen Gedanken begründet, ist als Mittel zu diesem Zweck zu betrachten“ (Seeberg, *Lehrb. der Dogmengesch.* II, S. 315).

Die Abendmahlsstreitigkeiten der Folgezeit wurden hauptsächlich durch das Vordringen calvinistischer Anschauungen verursacht. Es entspricht der Abendmahlslehre Calvins, daß er einerseits die Ubiquitarier bekämpfte (cf. *Instit.* IV, ed. Tholuck, IV, 17, 12 u. a.), andererseits eine virtuelle und pneumatische Ubiquität Christi behauptete, die den Leib Christi gleichsam in die Gläubigen hineinbringe (cf. *Instit.* IV, 17, 10. 11. 18). Der spätere Melancthon calvinisierte. Wie in den christologischen Ausführungen der letzten Ausgabe seiner loci die das *genus majestaticum* der *Idiomatenkommunikation* konstituierenden Momente ausfallen, das *adesse ubique* ausdrücklich als ein *proprium* lediglich *divinae naturae* bezeichnet wird: so rechnete er in seinem Gutachten für Friedrich den Frommen von der Pfalz vom 1. November

1559 (Corp. Ref. 9, 961 ff.) die Ubiquitätslehre zu den portentosa — ignota eruditae vetustati. Zu gunsten der lutherischen Lehre trat seit 1559 vor allem der württembergische Reformator Joh. Brenz in die Schranken. Er verfolgt mit voller Entschlossenheit die Konsequenz der luth. Christologie. Mit der Mitteilung der Gottheit an die Menschheit Christi ist die Ubiquität der letzteren gegeben; außerdem bestünde die Personeneinheit nicht (de pers. unione 4. 7. 11; de majest. 19. 20. 63). Als eine notwendige Folge der Personeneinheit gehört die leibliche Allgegenwart Christi schon zum Begriff derselben (de maj. 19—25). Und zwar hat Christus diesen Besitz schon während seines Erdenwandels ausgeteilt, freilich im Verborgenen. In loco esse ist nur eine proprietas accidentaria, inherens, wie das die biblische Lehre vom geistlichen Leibe beweise. Danach könne der Leib Christi während des Erdenlebens zugleich in loco circumscriptivo und doch repletive ubique sein, letzteres aber eben nicht localiter, sondern vechimus corpus Chr. ultra hunc corporalem mundum, extra omnem creaturam (de pers. un. 7. 11. 14; de maj. 99 ff.). Um göttliche Seinsweise eben handelt es sich; mit der Menschwerdung fuhr der Menschensohn in den Himmel, doch tragt freien Willens non ostentavit majestatem. Wendeten die Gegner ein: Gott vermöge es nicht, dem menschlichen Leibe eine der Natur desselben widersprechende Existenzweise zu geben, antwortete ihn in seiner Wesenheit zu vernichten, so antwortet Brenz: Quod Deus jubet, id rei natura est (de un. pers. 72. 107), und die lutherische These finitum capat infiniti prägt er aus in dem Satz: humanitas Christi infinitae majestatis capax facta est (de un. pers. 72—74. 95). Mit der Brenzischen Ausführung der Ubiquitätslehre schien sich aber die volle Wahrheit des Lebens Christi im Fleisch nicht vereinigen zu lassen. Darum regte sich dagegen nicht bloß von seiten der Reformierten und Philippinischen Widerspruch, sondern auch auf seiten lutherischer Theologen Bedenken. Auf letzterer Seite ward nach Brenz Stimmführer der Württemberger Jakob Andreae, und dieser strebte, dem Stand der Erniedrigung im Unterschied von dem der Erhöhung mehr gerecht zu werden. Er suchte das Verhältnis zwischen dem Logos und der menschlichen Natur mehr unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses des Willens zu seinem Organ zu rücken statt unter den des substantiellen Eingewordenseins. In der Apologia colloquii Maulbrunnensis (1565) läßt er sich abschließend dahin aus, daß Christus nach seiner menschlichen Natur im Mutterleibe sei in den Possess der Majestät eingesetzt worden, daß er jedoch in der Annahme der Knechtsgestalt auf eine Zeitlang des Gebrauchs der göttlichen Majestät sich entäußert habe; diese Majestät nicht gebrauchen, trenne die Person nicht, aber dieselbe nicht haben, das trenne die Person (37—40; 116 ff.). Hinter der räumlich begrenzten geschichtlichen Gestalt des Erlösers steht also die höhere unräumliche Gegenwärtigkeit als das durch die unio per-

sonalis gegebene reine Allenthalsein, welches nur eine teilweise Beschränkung der Wirksamkeit erleidet.

Gleichzeitig mit den Württemberger Lutheraner kämpften für dieselbe Sache lutherische Theologen Norddeutschlands. So in Hamburg seit 1552 Joachim Westphal. Die Philippinisten (Cryptocalvinisten) Eber, Major, Orell hatten sich von vornherein gegen Brenz und Andreae erklärt; besonders schroffen Ausdruck ihres antilutherischen Standpunktes brachte die Exegesis perspicua et ferme integra de sacra coena von Joh. Curaeus in Glogau 1574 (ed. Schuster 1853). Nebst der Trübenkommunion ward hier die Ubiquitätslehre aufs heftigste bekämpft; dieselbe vernichte die wahre Leiblichkeit Christi und sei eutychanisch (pag. 41). Der große Braunschweiger Dogmatiker Martin Chemnitz zersucht die lutherische Anschauung (vgl. seine Schrift de duabus naturis in Christo 1571. Lipsiae 1578). Noch bestimmter, als Andreae, hob er das Verhältnis des Logos zur menschlichen Natur als ein Willensverhältnis hervor, (p. 323). Unter diesem Gesichtspunkt gewann er für die Ubiquitätslehre eine besondere Modifikation. Ihm ist die Ubiquität die Willensmacht des Gottmenschen, leiblich gegenwärtig zu sein, wo er will (p. 477. 479. 480—82. 517). Der nächste Grund der Gegenwart Christi liegt also stets in seinem Willen (Multivoluntät); der Möglichkeitsgrund der illokalen Seinsweise ist in der unio hypostatica gegeben. Während Luther und Brenz die wirkliche Gegenwart Christi in der Welt als ein allgemeines Seinsverhältnis fassen, will Chemnitz sie als eine hypothetische, durch den Willen bedingte gedacht wissen. Wo sie stattfindet und wie weit sie sich erstreckt, das soll nicht a priori, sondern allein nach dem Schriftwort bemessen werden. Da sei es denn zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei allen seinen Gläubigen in der weiten Welt zugegen sei. Ob auch über diesen Kreis hinaus durch das ganze Universum hindurch, leugnet Chemnitz nicht, weil er auch dafür ein klares Schriftzeugnis hat (Eph. 1, 10; Ps. 8), daß Christo auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur alles unter die Füße gethan, alles seiner Gewalt untergeben, alles ihm gegenwärtig sei, und er gegenwärtig über alles regiere. Doch mit der Frage, ob Christus seinem Leibe nach auch an allen Orten, in Steinen, Bäumen, Tieren u. s. w. sei (wie Luther früher einmal gesagt), will er unversprochen bleiben; darauf, sagt er, lassen wir uns nicht weiter ein, weil über diese ohnehin unerbauliche Frage die Schrift keinen Aufschluß gibt; das behalten wir am besten der schola aeterna vor (521).

Chemnitz ward für die Lehrbestimmung der Konkordienformel maßgebend in der Art, wie er die Frage an dem Punkt faßte, welcher für die Gemeinde und den Glauben der eigentlich praktische war, und darum auch in der Fassung des Bekenntnisses von der Sache selbst (vgl. Sol. Decl. 26. 78 ff.). Übrigens aber stellte sich die Form. Conc., wenn sie sich ohne Vor-

beruht auf Argumente der Ubiquitätslehre Luther's berief, auf den thatsächlich vorhandenen prinzipiellen Konsensus aller echten Lutheraner. Inwiefern sie dabei eine Auslegung zwischen den feineren Lehrunterschieden von der *omnipraesentia generalis* und *hypothetica* nicht gab, ließ sie freilich für die weitere Erörterung dieses Lehrstücks offenen Raum. Nach außen hin, gegen katholische, reformierte und philippistische Theologen, die in der Bestreitung der Form. Conc. und speziell der Ubiquität, der Diana Ephesina der Lutheraner (Sturm), weitesterten, verteidigten insbesondere Agidius Hunnius und Gutter. Allen jenen Gegnern gegenüber war die derzeitige gesamte lutherische Theologenschaft in dem Kanon einig: *Natura humana capax divinae*, d. h. in Bezug auf den Leib Christi: die lokale Beschränkung, die Bedingtheit seiner Existenz in Raum und Zeit, die grobe Stofflichkeit gehörte nicht zum Wesen desselben; selbst unser eigener Auferstehungsleib wird diesen Schranken entnommen sein, wie sollte also Christi Menschheit durch die Erhebung über sie um ihr Wesen kommen? Unter einander aber rangen die Lutheraner in ihren christologischen Bemühungen auch weiter um eine bestimmtere Fassung der Ubiquitätslehre. Gleich nach der Publikation der Form. Conc. war Tilemann Hesshusius mit einem Protest gegen die *omnipraesentia absoluta*, die er in der Form. Conc. gelehrt fand, hervorgetreten, er wollte nur die *respectiva*, auf die Freiheit des Willens gegründete und nach dem Wort der Verheißung zu bemessende anerkennen; an ihn schloßen sich die Helmstädter und traten deshalb wieder von der Form. Conc. zurück. Unter den Verhandlungen darüber trat die Differenz zwischen den Württembergern und den Norddeutschen schärfer ans Licht, als zuvor; erstere betrafen sich für ihre Anschauung von der generellen Ubiquität auf die Konfodie, deren Ausdruck „wie und wo er will“ sich nur auf den modus der Allgegenwart beziehe; letztere wollten die Lehre des Bekenntnisses im Sinne der Multivolupräsenz verstanden wissen. Die bezügliche Differenz drängte dazu, das Verhältnis der beiden Stände Christi genau zu untersuchen. Darüber entbrannte der Streit zwischen den Tübingern, die die Linie von Brenz innehielten, und den Gießenern, die sich in den Spuren von Chemnitz bewegten (s. „kenotisch-kryptischer Lehrstreit“). Die *Decisio Saxonica* (1624) entschied zwar für die Gießener und hinsichtlich der Ubiquität: *usurpavit quando quomodo et ubi voluit*. Eine innere Ausgleichung der Gegensätze war indessen nicht erreicht. Doch entsprach die demnachstige dogmatische Weiterführung der Lehre zumeth der *Decisio Saxonica*. Auf Grund einer zuerst von Hunnius geübten Unterscheidung zwischen *praesentia intima* (die innere Gegenwart der Menschheit im Logos tragt der *unitio personalis*) und *praesentia extima* (die äußere Gegenwart der Menschheit in allen Creaturen = *praesentissimum et potentissimum Christi juxta humanam naturam dominium*) ließen sich die

lutherischen Dogmatiker für den Stand der Erniedrigung an der *praesentia intima* genügen, in der die *praesentia extima* *salutatio* enthalten ist, und die zur Wahrung der *unio personalis* ausreicht, ohne der Gefahr des Dofetismus auszuweichen; für den Stand der Erhöhung ließen sie mit der aktuellen Allmacht oder der Allwirksamkeit des erhöhten Menschensohnes auch die Allgegenwart eintreten, beschreiben jedoch diese Allgegenwart nicht als absolute, sondern als modifizierte, weil eben durch das unüberfelle göttliche *Dominium* Bedingte (vgl. Joh. Gerhard, loc. IV, cap. 12 § 218; Quenstedt, theol. did. pol. p. III, c. 3; sect. 2, qu. 14, Baier, comp. th. pos. p. III, cap. 2, sect. 1, § 206.). — Über die Stellung, welche die spätere Theologie je nach ihrer rationalistischen, kenotischen u. s. w. Christologie zu dem Problem der Ubiquität eingenommen, vgl. die dogmatischen Werke bes. von Martensen, Rahnis, Kübel und v. Frank (System der christl. Wahrheit), auch Rocholl, Die Realpräsenz 1876. Außerdem vgl. zu dem ganzen Art. Dieckhoff, Die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter; Frank, Theol. der Konfodien; Philippi, Glaubenslehre IV 1. S. 249 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk Bd. II, S. 307 ff.; Herm. Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881.

Uchal, Epr. 30, 1 nach der massorethischen Lesart, der Name eines Schülers oder Sohnes des Agur, nach Luther ein Beiname des letzteren, s. Zthiel 2; über eine andere Lesart der Stelle s. Leithiel und die rev. Bibel.

Ubalridh, Ruffitenprediger, s. Kalteisen.

Ubbidji (Ubbischsch), s. Stanley 2. und Tanganjika.

Ufau, Insel im Züricher See, s. Putten Bd. III, S. 408 a.

Uganda, ein Land im Innern von Ostafrika, im Norden und Südwesten des Viktorianyanja, von dem Europa zum ersten Mal durch den englischen Reisenden Speke, den Entdecker des Ukerewe-Sees (Viktorianyanja) 1858 und dann wieder 1862 hörte, während erst Stanley durch seinen begeisterten Bericht über den König und die Einwohner desselben vom 5. April 1875 die Aufmerksamkeit weiterer Kreise und vor allem der englischen Kirchenmissionsgesellschaft darauf lenkte, teilt sich in das eigentliche Uganda mit der Provinz Buddu und in eine Anzahl von Basallenstaaten, hat bei verhältnismäßig mildem und gesundem Klima und teilweise fast unerschöpflicher Fruchtbarkeit eine sehr dichte Bevölkerung, die Stanley auf 2750000, Missionar Wilson aber sogar auf 5 Millionen anschlug und die einen der nördlichsten und kräftigsten Zweige der Banturasse darstellt. Trotz der rein despotischen Stellung des Königs, der nicht nur das gesamte Eigentum seiner Unterthanen besitzt, sondern auch über ihr Leben nach freiestem Willkür verfügt, erfreut sich Uganda einer ausgezeichneten Organisation, in dem der hohe Adel, an seiner Spitze der Katikiro, der erste Minister, an der Verwaltung teilnimmt und

mit einigen Unterhäuptlingen einen Rat bildet, an dessen Zustimmung der König in größeren Angelegenheiten gebunden ist. Das Gros der Bevölkerung bilden die Bauern, die aber die ganze Feldarbeit durch ihre Frauen besorgen lassen, während sie selbst ihr unthätiges Genußleben nur unterbrechen, wenn es Krieg zu führen und Gewaltthat zu verüben gilt. Ohne Achtung vor Menschenleben und Menschenrecht, voll unwillkürlichen Hangs zu räuherischer Bereicherung und Mord waren früher Kriegszüge an der Tagesordnung, wozu ihnen eine große Streitmacht zu Lande und eine beträchtliche Kriegsflotte auf dem Viktoria-Nyanza zu Gebote stand. Eine Hauptbeute bildeten Frauen und Mädchen, die wie das Vieh dann verteilt wurden. Auch sonst nimmt der Größere den Kleineren einfach sein Weib weg und die Vielweiberei ist allgemeine Sitte. Dazu war Uganda einer der wichtigsten Mittelpunkte des afrikanischen Sklavenhandels, von dem jährlich über 2000 Sklaven nach der Küste verschickt wurden. Die Religion der Eingeborenen ist Geisterglaube, aber seit 1875 gewann auch der Islam dort Eingang.

Die erste aus 8 Missionaren (Geistlichen, Ingenieuren, Ärzten zc.) bestehende Expedition der englischen Kirchenmission wurde am 25. April 1876 abgeordnet, erreichte aber erst unter unläuglichen Schwierigkeiten und Opfern nach $1\frac{1}{2}$ Jahren, nämlich am 30. Juni 1877, in der Höhe von 2 Mann die Hauptstadt Ruwaga (neuerdings Mengo genannt) und erhielt dort von dem König Mteja, der sie dringend eingeladen hatte, ein Stief Land. Nachdem auch noch der eine von beiden zur Rückkehr gezwungen war, stand Missionar Wilson zunächst allein auf dem Posten, und erst im November 1878 vereinigte sich der von einer schweren Krankheit wieder genesene MacKay (s. b.) mit ihm. Trotz des Widerpruchs, den von Anfang an die arabischen Sklavenhändler in richtiger Würdigung der Sachlage der Mission entgegenstellten, und obwohl die anfängliche Bereitwilligkeit des Königs bald in große Lauheit umschlug, nahm doch die Arbeit der Missionare, deren Zahl sich auf 7 vermehrte, einen guten Fortgang, bis die Ankunft einer katholischen Missionsexpedition von den unter dem späteren Kardinal Lavigerie (s. b.) stehenden „Vätern unserer lieben Frau von Afrika“ (Weiße Väter) im Jahre 1879 zu fatalen Auseinandersetzungen führte. Auch die heidnische Partei, von der Königin-Mutter und dem Kati-kiro geführt, versuchte einen gewaltigen Vorstoß, und Mteja selbst ergab sich so ganz dem arabischen Einfluß, daß die Missionare auf seine Gewinnung verzichten mußten. Immerhin brachte das Jahr 1882 nicht bloß den überraschenden Abbruch der katholischen Mission, sondern auch ein erfreuliches Wachsthum der Evangelischen, und den ersten fünf Jünglingen, die sich damals taufen ließen, folgten bis 1884 noch über sechzig Tausende nach. Besonders zeigte sich der christliche Einfluß bei dem Tode des Königs 1884, der nicht mehr wie sonst die völlige Anarchie

und maßloses Blutvergießen zur Folge hatte. Doch kam sein Sohn Ruwaga, ein eifriger, wankelmütiger und grausamer Mensch, den Missionaren gleich nicht sehr freundlich entgegen, ließ 1885 die katholischen Missionare mit Erfolg zur Rückkehr auffordern und gab den Einflüsterungen der heidnischen Partei und der Araber so sehr nach, daß er nicht nur 3 christliche Baganda-jünglinge unter scheußlichen Qualen tötete, sondern auch den Bischof Hannington (s. d.) auf seinem Marsch nach Uganda am 29. Oktober 1885 in der Landschaft Uoga ermorden ließ, weil er von seiner Expedition eine Gefahr für die Freiheit seines Landes befürchtete zu müssen glaubte. Doch waren dies nur die Vorboten des furchtbaren Verfolgungssturms, der im Juni 1886 ausbrach und etwa 200 glaubensmuthigen Befennern den Märtyrertod brachte. Im Jahr darauf mußte auch MacKay, der in dieser schwersten Zeit allein geblieben hatte, nach einer nur wenig unterbrochenen Thätigkeit von $8\frac{1}{4}$ Jahren Uganda verlassen, um es nicht wiederzusehen. Er ließ aber die Übersetzung des Evangeliums Matthäi in das Luganda zurück, das erste Buch der Bibel, das hier im Druck erschien.

Im Jahr darauf fiel der König selbst mehr und mehr in Ungnade bei seinen Unterthanen, und als er vollends aus den wahnsinnigen Gedanken kam, mit den Christen auch die Mohammedaner zu vernichten, wurde er von beiden zusammen abgesetzt und sein Bruder Kiwira zum König ernannt. Schon 4 Wochen danach suchten aber die Mohammedaner die Alleinherrschaft zu bekommen, nahmen die christlichen Missionare gefangen, zerstörten die protestantische Missionsstation, und das Ende der Mission schien gekommen. Doch gelang es nun Ruwaga, mit Hilfe der Katholiken, die sich mehr und mehr mit Politik abgaben, die Araber in die Flucht zu schlagen und im Oktober 1889 den Thron wieder zu besteigen, freilich nicht ohne an der Britisch-ostafrikanischen Gesellschaft, die den Kapitän Lugard mit einer Expedition nach dem durch das englisch-deutsche Abkommen vom 1. Juli 1890 der englischen Interessensphäre überwiesenen Lande gesandt hatte, Halt und Stütze zu suchen. Obwohl nun aber Lugard mit großem Geschick den Frieden zwischen den Protestanten und Katholiken, deren Gegensatz immer mehr politischen Charakter annahm, aufrecht zu erhalten suchte, so trieben es doch die letzteren, die den König auf ihrer Seite hatten, zum Bruch, und am 24. Januar 1892 kam es zu einem furchtbaren Bürgerkrieg, der erst durch wiederholte Niederlagen der katholischen Partei und die völlige Unterwerfung Ruwagas ein Ende fand. Durch Verträge mit Ruwaga, den Katholiken und Mohammedanern wurde die Lage geklärt und das von der katholischen Partei bekämpfte englische Regiment gesichert. Am 1. April 1893 nahm Sir Gerald Portal im Auftrage der englischen Regierung von Uganda Besitz, und am 12. April 1894 wurde auch in London das Protektorat ausgesprochen. Ruwagas Königtum war nur noch ein Schatten. Eine offene Em-

pörung machte ihn 1897 des Thrones noch völlig verlustig, und an seine Stelle wurde sein einjähriges getauftes Söhnlein David Tschwa als König eingesetzt.

Für die Mission begann aber mit 1892 eine Zeit großartigen Wachstums. Überall wurden die evangelischen Missionare mit offenen Armen aufgenommen. Durch die Landesteilung Portals waren ihnen die drei größten Provinzen von ganda, Kijewa, Bulemezi und Singo, außerdem die drei kleinen Provinzen Kjadondo, wozu Mengo gehört, Usira und Kitusi und die 25 kleineren östlichen Cesse-Inseln zugesprochen, während die Landschaft Unga und die tributpflichtigen Königreiche Kofi und Toro im Südwesten und Westen von Uganda auch fast ausschließlich unter protestantischen Einfluß kamen. Im ganzen erstreckt sich die protestantische Mission über $\frac{2}{3}$, die katholische über $\frac{1}{3}$ des Landes, der Islam aber kommt überhaupt nicht mehr ernstlich in Frage. Alenthalben wurden von den Missionaren sogenannte Klassen eingerichtet, in welchen mit Groß und Klein ausschließlich die hl. Schrift getrieben wird. Der Erneuerer der Eingebornen ist außerordentlich groß, und die Schüler wurden bald zu Lehrern in allen Provinzen des Landes. Im Jahre 1893 wurden 30 754 und zwei Jahre darauf 42 106 große und kleine christliche Bücher verkauft. Missionar Pilkington hat die von Maday noch nicht übersehten Teile des N. T. mit Unterstützung zweier Eingeborenen in das Uganda übertragen. Die Hauptstädte besuchten sich, Kirchen zu bauen, und von 1892—95 entstanden in allen evangelischen Provinzen des Landes über 290 Kirchen, voran die „Kathedrale“ von Mengo, die 1894 durch einen Wirbelsturm zerstört, im Jahr darauf wieder aufgebaut wurde, ein riesiger mit Gras gedeckter Schuppen mit 4000 Sitzplätzen. Die Gemeinde aber wuchs in wenigen Jahren von einigen Hundert auf 15 000 Gemeinte, und jedes Jahr bringt etwa 3500 neue Tausen. 21 Eingeborene sind bereits ordiniert, und 1897 wurde Uganda zum eigenen Missionsbistum erhoben. An seiner Spitze steht der schon 1890 zum Bischof für Zentral-Afrika ordinierte Tucker, der im December jenes Jahres zum erstenmal Uganda betrat und bei einem dritten Besuch im Jahre 1895 die ersten Missionschwestern dort einführte. Seine Hauptaufgabe wird es sein, das Christentum in Uganda, das zunächst wie im Flug vom Volk Beiz ergriffen hat, zu vertiefen und vom allem Scheinwesen zu reinigen, damit dies Land ein Ruhmeszeugnis der evan-Mission und ein lebendiger Preis der göttlichen Gnade bleibe.

Ugolinus, Blasius, Priester in Benedig (getaufter Jude?), gab 1744—69 ein Sammelwerk der meisten bis dahin erschienenen Schriften über biblische Archäologie heraus, z. T. mit eignen Notizen, eigner Übersetzung und aus der eignen Feder: 499 Nummern in 33 Folio-bänden und einem Indexband. Infolge Unvollständigkeit und Unzuverlässigkeit ist dieser thesaurus antiquitatum sacrarum längst überholt.

Uhde, Fritz von, Maler, geboren am

22. Mai 1848 zu Wolfenbürg in Sachsen, besuchte 1866 die Dresdner Akademie, konnte sich aber der dort geltenden Anschauungsweise nicht fügen und vertraute deshalb die künstlerische Laufbahn mit der militärischen. Nachdem er aber zehn Jahre beim sächsischen Gardereiterregiment gestanden, widmete er sich von neuem der Kunst. Seine Vorbilder wurden die Niederländer, deren Einfluß auf seine Malweise außerordentlich wichtig wurde. Ein vorübergehender Aufenthalt in Paris verschaffte ihm Bekanntschaft mit der eigentümlich naturalistischen Art Munkacsy's. Dieser Richtung gehören Uhde's „Gelehrte Hunde“ und andere Genrebilder an. Doch allmählich ging Uhde wieder in den einfachen, niederländischen Bahnen, überall in eigener geistvoller Auffassung sich in seinen Vorwurf vertiefend, zuweilen das Reizlose und alltäglich Nüchterne besonders bevorzugend. Eine scharfe, lebendige Farbenabtönung, eine naturalistisch-schlichte Darstellungskunst, die ihren der Vergangenheit entnommenen Gestalten dabei gern einen modern-realistischen Hintergrund gibt, — dies alles zeigt sich besonders in den neustamentlichen Gemälden des Künstlers, die freilich deshalb auch manches Befremdende und Prosaische haben. Das 1884 vollendete, im Leipziger Museum befindliche Bild „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ hat den Meister in weitesten Kreisen bekannt und berühmt gemacht. Aus dem gleichen Jahre stammt „Kommt Herr Jesu, sei unser Gast“, eine Fierde der Berliner Nationalgalerie. In ziemlich reicher Folge wurden dann fertig: „Christus und die Emmausjünger“, „Das Abendmahl“, „Die Bergpredigt“, „Die heilige Nacht“, sämtlich jetzt in der Dresdner Galerie. Noch eine ganze Anzahl anderer religiöser Stoffe hat Uhde behandelt. Aus neuerer Zeit soll besonders das „Noli me tangere“ erwähnt werden. Uhde wirkt seit Jahren in München als Professor und ist seit 1896 Mitglied der Akademie der Künste. Litt.: Bierbaum, Fritz von Uhde, München 1893.

Uhde, D. Herm. Friedr., luth. Theolog, geb. 1812 in Hamburg, im Jahre 1841, nach theologischen Studien in Göttingen, Kiel und Berlin, auf Grund seiner Schrift „Das Leben des W. Wilberforce in seiner religiösen Entwicklung“ und nach Empfehlungen A. Neanders vom König Friedrich Wilhelm IV. der Rommission beigegeben, welche das kirchliche Leben in England, insbesondere die Art, wie neue Pfarrsysteme dort gegründet wurden, an Ort und Stelle näher studieren sollte. Hiernach 1844 zum Geistlichen an der Stadtvoigtei in Berlin ernannt, geriet er bald in Gewissensbedenken wegen seiner Stellung zur Union. Eine 1849 erfolgte Berufung als Pfarrer nach dem ehemaligen Cisterzienserkloster, nunmehrigen lutherischen abtlichen Fräuleinstifte Heiligengrabe (Brandenburg) schien ihn daraus befreien zu können, um so mehr als Abtissin und Kapitel für die Rechte der lutherischen Kirche einzutreten versprachen. Allein als U. noch 1849 in einer Eingabe an den König um ein eignes Kirchenregiment für die Lutheraner Preußens bat, schied das

Konsistorium gegen ihn ein, und da das Kapitel sich gegen die Behörden nachgiebig zeigte, glaubte er niederlegen zu sollen. Nach 3 jähriger Amtlosigkeit erhielt er 1852 einen Ruf als Pfarrer nach Kotelow (Mecklenburg), ward 1863 zugleich zum Propst der Friedländer Synode ernannt und starb 1888. Im Lutherjahr hatte ihn die Rostocker theologische Fakultät zu ihrem Ehrendoktor ernannt. Schriften: Geschichte der Kongregationalisten in Neu-England, 1842; Die Zustände der anglikanischen Kirche 1843; Aus der Stadtvoigtet zu Berlin, 1881; Die Lage der lutherischen Kirche in Deutschland, kirchengesichtlich erwogen 1883.

Uhland, Ludwig, der volkstümlichste und zugleich abgeklärteste unter den Dichtern und Gelehrten, die den empfangenen Anregungen zufolge zur romantischen Schule gerechnet werden müssen. Er wurde am 26. April 1787 in Tübingen geboren, wurde Jurist und verwaltete 15 Jahre lang eine Advokatur in Stuttgart. Die gründliche Kenntnis, die er sich, namentlich während eines Studienaufenthaltes in Paris, im Gebiete der deutschen und romanischen Poesie des Mittelalters erworben hatte, befähigten ihn, 1829 eine außerordentliche Professur für deutsche Literatur in Tübingen anzutreten. Aber schon 1833 legte er sie wieder nieder, da er keinen Urlaub zum Eintritt in die Ständeverammlung erhalten sollte, deren Mitglied er schon früher gewesen war. Seine Verhältnisse erlaubten ihm, als Privatmann zu leben. Mit welch eigenständigem Anteil er 1848 und 1849 im Vorparlament, in der Reichsversammlung und noch im sog. Kumpfparlament thätig war, ist bekannt. Er starb am 13. November 1862. — Wurden die eigentlichen Romantiker, im Sinne Herders den Spuren der Poesie in der Weltliteratur nachgehend, dem deutschen Volke, von dessen Geschichte und Eigenart sie doch ausgegangen waren, wieder fremd, so vertiefte sich Uhland mit liebevoller Ausschließlichkeit in die Vergangenheit Deutschlands und seiner nächsten Nachbarn. Und dabei lag es seinem bei aller Gemütsstärke nüchternen Wesen fern, im Mittelalter das Dämmerlicht schwärmerischer Unfertigkeit zu suchen; nein, er „liebte im Mittelalter die ungebändigte Kraft eines ursprünglichen, farbenreichen Volkslebens und bewunderte in ihm die Herrlichkeit des vaterländischen Wesens“ (Treitschke). Seine meist erst nach seinem Tode veröffentlichten Untersuchungen — die „Abhandlung über die Deutschen Volkslieder“, die „Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter“ u. s. w. — zeigen, wie ernst und mit welch feinem Verständnisse er als Philolog und Historiker in jene Zeiten eingedrungen war, wie denn schon die von ihm selbst in 2 Bänden herausgegebene Sammlung der deutschen Volkslieder ein höchst wertvolles Schatzhaus bildet. Und nun war es ihm, dem Dichter, gegeben, daß, was er so erlaucht und ersah und was ihn tief bewegt, was (nach seinem eigenen Ausdruck) „tief in ihn eingeschlagen hatte“, in Liedern und Balladen zu neuem Leben zu bringen, so daß man freudig

staunend fragen möchte: so sind wir Modernen doch uns selbst und dem innersten Wesen der alten Zeit noch nicht ganz fremd und untreu geworden, da uns hier Neues wie alt erscheinen kann und Altes wie neu? Erstreckte sich diese Verjüngung doch bis in den sprachlichen Ausdruck! So hat Uhland viel dazu geholfen, uns den Glauben an die Unverwundlichkeit deutschen Lebensmarks, so Gott Gnade gibt, zu stärken. Er suche nun seine Stoffe im Kreise der Sage von Karl dem Großen und seinen Helden oder er entlehne sie der südfranzösischen Sängervelt; er gehe in die deutsche Königszeit oder erzähle in neuer Nibelungenfärbung vom Grafen Eberhard dem Kaufhebar — immer, wo nicht, das mag zugegeben werden, ein Ton der Besinnung einmal fast zu weich angeschlagen wird, weht einem die Freude an ferniger Kraft und reinem, edlem Sinne erquickend und erhebend, deutsch-treu und markig entgegen. In den Dramen lag nicht Uhlands eigentliche Kraft; doch enthalten auch sie der Schönheiten im einzelnen genug. Nirgends in deutschen Landen wird die gesunde Wirkung seiner Dichtungen auf Jugend und Volk in allen Ständen je verblasen.

Uhle, Joh. Aug., Begründer des „Christlichen Vereins im nördlichen Deutschland“, geb. 1788 in Gerbstädt (Reg.-Bez. Merseburg), als Domschüler in Magdeburg und als Student in Halle mit Lücke befreundet, als Hauslehrer in dem pietistisch gerichteten von Kressenbrockischen Hause zu Helmsdorf bei Gerbstädt, durch den letzten Willen einer frommen Verwandten, einer Frau von Deynhausen, zur Gründung (25. Juni 1811) des genannten Vereins angeregt, in welchem sich „durch einerlei Glaube, Hoffnung und Liebe verbundene Freunde verbanden, um durch Verbreitung christlicher, zweckdienlicher Schriften für Frömmigkeit und Tugend zu wirken und auf diese Art eine glücklichere Ordnung der Dinge herbeiführen zu helfen; die Bibel solle wieder alles gelten, aber der Buchstabe in Geist und Leben verwandelt werden“. Uhle ward Geschäftsführer des alsbald hoher Gönner sich erfreuenden Vereins, starb aber schon 1813 im Hause seines Bruders Joh. Gottlieb (geb. 1781, seit 1808 Pfarrer in Seeburg, seit 1821 in Helbra, gest. 1835), der die Geschäftsleitung übernahm und bis 1832 fortführte.

Uhlhorn, Johann Gerhard Wilhelm, wurde am 17. Februar 1826 zu Dsnabrück als Sohn eines Schuhmachers geboren, studierte nach Absolvierung des Gymnasiums seiner Vaterstadt 1845–48 in Göttingen Theologie, ward 1849 Repetent am dortigen theologischen Stift, 1852 Privatdozent, bis er im Januar 1855 einem Ruf nach Hannover als Hilfsarbeiter im Konsistorium und Hilfsprediger an der Schloßkirche folgte. Dort wurde er bald zum zweiten, später zum ersten Hof- und Schloßprediger befördert. 1860 erfolgte seine Ernennung zum Konsistorialrat, 1863 zum Oberkonsistorialrat. 1866 trat er in das neu errichtete Landesconsistorium ein, dem er noch heute angehört, seit Abt Kupsterns Tode 1876 als erstes geistliches

Mitglied dieser Behörde, 1878 auch auf den Abtritt zu Loccum berufen.

Uhlhorn ist vielleicht der einflussreichste Theolog der Hannoverschen Landeskirche in diesem Jahrhundert, jedenfalls derjenige unter ihnen, der am meisten dem Schleiermacher'schen Begriff eines Kirchenfürsten entspricht, gleich hervorragend in Kirchendienst, Kirchenleitung und kirchlicher Wissenschaft. Als gelehrter Theologe fing er an, schon in jugendlichem Alter für seine wissenschaftlichen Forschungen von der theologischen Fakultät zu Greifswald mit der Doktorwürde geschmückt. Und wie die Liebe zum Katheder, zu dem, als er es längst verlassen, noch wiederholte ehrenvolle Rufe an ihn ergingen, so hat ihn auch die zu gelehrter Forschung nicht verlassen. Seine Arbeiten auf diesem Gebiet sind durchweg kirchenhistorischer Art. Man kann sagen, daß Uhlhorn's ganze Veranlagung eine historische ist. Er ist kein Mann großer, schöpferischer Gedanken, aber ein Mann rastlosen Fleißes, besonnener Klarheit, nüchternen Wahrheitsliebe, eindringenden Scharfsinns, sowie glücklicher Kombinationsgabe und Gestaltungskraft. Seine frühesten Studien galten der Urkirche. Die Kenntnis der apostolischen Väter (das Verhältniß der kürzeren griechischen Rezensionen der ignatianischen Briefe zur syrischen Übersetzung 1851; die Homilien und Refugationen des Clem. Rom. 1854) der Gnostiker (das Basilidianische System 1855), Tertullians (Fundamenta chronologiae Tertullianae 1852) hat durch seine Arbeiten bedeutsame Förderung erfahren. Auch als scharfsinniger Bekämpfer Baur's und seiner Schule trat er hier in die Schranken (Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübingen Schule 1858). In mehr populärer Form setzte er sich mit modern kritischen Ansichten in den „Modernen Darstellungen des Lebens Jesu“ (1865, 4. umgearbeitete Auflage 1892) auseinander. Ein Bild aus der Kirchengeschichte seiner engeren Heimat gibt sein „Urbanus Rhegius“, Elberfeld 1861, die erste den Anforderungen entsprechende Behandlung dieser reformatorischen Persönlichkeit. In das Gebiet seiner ersten Studien führt zurück „Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum“ 1874 u. s., dasjenige Werk, das seinen Namen vielleicht vor allen anderen in weiten Kreisen bekannt und geschätzt gemacht hat. Als eine Fortsetzung geben sich die „Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt“ 1898. Der Preis unter seinen literarischen Arbeiten aber gebührt seiner „Christlichen Liebesthätigkeit“ (2. Aufl. 3 Bde. 1895). Hier ist in ihm bis dahin fast gänzlich unbetretenes Gebiet zum erstenmal der Weg gebahnt, und es werden in dasselbe zugleich die lichtvollsten und anmutigsten Durchblicke gewährt. Überhaupt zeichnet alle Schriften Uhlhorn's lichtvolle Klarheit aus.

Vielfach Vorzug findet sich in seinen Predigten. Schon in Göttingen erregten seine Predigten, die er in der Universitätskirche hielt, die Aufmerksamkeit und veranlaßten seine Berufung nach Hannover. Und hier scharten sich

Sonntag für Sonntag die Zuhörer dicht gedrängt um seine Kanzel in der Schloßkirche, und seine beiden Sammlungen, die „Predigten auf alle Sonntage“ (Epistel- und Evangelienpredigten vermisch) 1. Aufl. 1869 und „Gnade und Wahrheit“ (zwei volle Jahrgänge über Evangelien und Episteln) 1. Aufl. 1876—78 wurden wiederholt aufgelegt. Sie haben nicht die biblische Fülle und Tiefe eines Beir, nicht den rhetorischen Glanz eines Niemann, aber sie wissen die modernen Lebensverhältnisse anfassend in das Licht des Wortes Gottes zu stellen und dringen auf Betätigung des Christentums im Leben. Seinen kirchlichen Takt als Vitor hat Uhlhorn in der von ihm herausgegebenen Agenda bewiesen. Der häuslichen Erbauung dient er in den „Täglichen Andachten“.

Außerst umfassend und vielseitig ist endlich Uhlhorn's Thätigkeit als Mann des Kirchenregiments. Seine thatkräftige Initiative hat er als Mitglied der kirchlichen Behörden bewiesen, nicht minder als langjähriger Superintendent der Inspektion Hannover, schon zu seiner Zeit der größten und wichtigsten der Landeskirche, wo es ihm vornehmlich zu danken war, daß in Hannover im Unterschiede von anderen rasch anwachsenden Großstädten die kirchliche Versorgung mit dem Wachstum der Seelenzahl annähernd Schritt hielt. Durch seine eminente Sachkunde wie seine schlagfertige Redegabe ist er eins der gewichtigsten Mitglieder der hannoverschen Synoden wie der Eisenacher Kirchenkonferenz. Hat er hier zuweilen vielleicht zu sehr als Diplomat sich gezeigt, so geschah dies doch stets in der Meinung, das Beste der Kirche zu fördern. Das Bekenntnis ist von ihm nie verleugnet worden. Auch hat er für seine Person die Schmach Christi getragen. So besonders im Katechismussturm 1862, wo sein Name nächst dem Niemanns wohl der bestgeachtete in Hannover war. Hervorzuheben ist dabei besonders auch sein warmes Interesse und sein praktischer Blick für die Arbeiten der inneren Mission und Diakonie. Jahrelang hat er neben seinen sonstigen Ämtern das eines Hausgeistlichen am Henriettenstift versehen. Den Vorsitz des evangelischen Vereins übernahm er nach Lichtenbergs Tode. Ebenso leitete er die auch in Hannover eingerichteten Instruktionkurse für innere Mission. Auch in die Verhandlungen über die soziale Frage hat er wiederholt klärend eingegriffen durch Hinweis auf das lutherische Bekenntnis (Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887; Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart, 1895), hier besonders auch als bereiteter Anwalt der evangelischen Kirche gegenüber Rom auftretend. Nicht gering anzuschlagen ist endlich der Dienst, den er der Kirche als Abt des Klosters Loccum geleistet hat. Ummeßbare Einflüsse sind hier von ihm ausgegangen auf den geistlichen Nachwuchs der Landeskirche, der in dem dortigen Predigerseminar zum Dienst der Kirche herangebildet wird. Auch das zweite Predigerseminar der Landeskirche, das, durch Mittel des Klosters Loccum erweitert, von

Hannover nach Erichsburg übersiedelte, erfreut sich seiner Aussicht und Pflege.

Uhlisch, Leberecht, das geistige Haupt der Lichtfreunde der Provinz Sachsen (vgl. d. Art. „Freie oder freireligiöse Gemeinden“ Bd. II S. 613 f.). Geboren 1799 zu Köthen, studierte er in Halle (Wegscheider), ward 1824 Prediger in der anhalt-köthenischen Gemeinde Diebzig bei Alten, 1827 zu Bömmelte und Selgeleben bei Schönebeck (Preußen). In jene Zeit fielen die krampfhaften Versuche des am Marasmus senilis dahinsiehenden Nationalismus, der wohl merkte, wie ihm die führenden Geister der Nation den Rücken wandten, das liberale Bürgertum vor seinen Wagen zu spannen und so noch einmal billige Triumphe zu feiern. Zum Führer dieser Bewegung eignete sich Uhlisch wie wenige: er gebot über eine volkstümliche, vor seichten Schlagwörtern nicht zurückstehende Beredsamkeit, war rührig und eifrig und doch auch wieder behutsam und gemäßig. Zuerst mischte sich U. in den Dräselischen Streit (vgl. Bd. II S. 246), der die Gemüter in Magdeburg heftig bewegte, und 1841 brachte er eine Versammlung seiner Gesinnungsgenossen in Vorschlag, welche auch unter seiner Leitung in Gnadau abgehalten wurde. Von nun an war die Geschichte der Lichtfreunde auch die Geschichte Uhlischs. Die Bewegung steigerte sich in den nächsten Jahren mächtig; neben der altrightationalistischen Richtung, die besonders U. vertrat, erhoben jetzt auch der Hegelsche Pantheismus sowie der moderne Kritizismus auf den lichtfreundlichen Versammlungen das Haupt. Besonders bedeutend war die siebente in Köthen abgehaltene Versammlung, auf welcher U. geradezu als „protestantischer Apokalypse“ gefeiert wurde. Während die radikale Linke, namentlich von Wislicenus vertreten, schon seit 1845 mit der Gründung von freireligiösen Gemeinden vorging, wirkte der mittlere zum Prediger an der St. Katharinenkirche zu Magdeburg berufene U. nach wie vor unangefochten in der Landeskirche, bis er trotz aller seitens der Magdeburger Bürgerchaft zu seinen Gunsten veranstalteten z. T. lächerlichen Demonstrationen am 20. September 1847 suspendiert wurde. Nach langem Widerstreben entschloß er sich endlich zum Austritt aus der Landeskirche und zur Gründung einer freireligiösen Gemeinde in Magdeburg und Umgegend. Von seinem damaligen religiösen Standpunkt legen seine „Bekenntnisse“ und ein Band Predigten Zeugnis ab. 1848 nahm er, wie alle Lichtfreunde, mit Begeisterung teil an der revolutionären Bewegung. In der Berliner Nationalversammlung saß er auf der äußersten Linken und auch in religiösen Fragen entwickelte er sich auf der einmal betretenen Bahn rasch weiter, bis er beim vulgären Pantheismus und schließlich beim Atheismus anlangte, eine trübfelige Entwicklung des nicht unbegabten Mannes. (Vgl. sein „Handbüchlein der freien Religion“, seine „Abendstunden“ und seine „Hundertlieder“.) Noch über 20 Jahre wirkte er eifrig für seine Sache, allein der äußere und innere Niedergang des Lichtfreundtums brachte ihm manche bittere

Enttäuschung. Auch in seinem Familienkreis hatte er viel Schweres zu erleben. Gerade in der Zeit, in welcher der religiöse Liberalismus unter dem Ministerium Falk jubelte, daß es eine Lust sei zu leben, starb U. am 23. März 1872.

Uhu oder **Huhu** (s. d.) 5 Moj. 14, 16, Übersetzung eines Wortes, das nach den LXX den Ibis, nach anderen eine Eulenart bezeichnet.

Uferewe-Gebiet, s. Viktoria Nyanja.

Ukai, ein Fluß in Persien, Dan. 8, 2. 16 f. Susian.

Ulam 1. der Sohn des Sares aus Manasse, 1 Chron. 8 (7), 16 f. — 2. Ein Sohn des Esel aus Benjamin, ebd. 9 (8), 39 f.

Ulber, Christian Samuel, namhafter lutherischer Prediger und asketischer Schriftsteller, geb. 1714 zu Landesbüt, wo er auch später in verschiedenen geistlichen Stellen fungierte, 1757 Hauptpastor zu St. Jakob in Hamburg, nachdem ihn einige Kaufleute von dort beim Gebrauch von Karlsbad kennen gelernt, gest. 1776. Seine gedankenreichen und form schönen Predigten (Erbauliche Denktzettel, neu aufgelegt 1847, und Betrachtungen des sterbenden Jesu, 3. Aufl. 1766) machten ihn zu einem der besten Prediger seiner Zeit. Ebenso wertvoll sind seine asketischen Schriften, besonders sein „Christlicher Kreuzträger“ und sein „Rechtshaffner Naturalist“. Endlich ist er auch Dichter geistlicher Lieder (Auf, auf, mein Herze; Erhöhter Jesu, Gottes Sohn; Du reicher Wirt, du milder Speisemeister). Vgl. hierzu Koch, Kirchenl. VI S. 393.

Ulenberg, Kaspar, Konvertit, geb. 1549 in Pippstadt, nach theologischen Studien in Wittenberg Lehrer in seiner Vaterstadt. Um einen Verwandten, der in Köln konvertiert hatte, für die lutherische Kirche zurückzugewinnen, ward er dorthin geschickt. Nachdem ihm das gelungen war, ließ er sich tragischerweise von eilichen seiner Landsleute dort selbst zum Katholizismus bekehren. Er war später lange Jahre Rektor des Laurentianer Gymnasiums zu Köln und starb 1617 als Pfarrer daselbst. Von seinen zahlreichen Schriften sind zu erwähnen „Die Psalmen Davids in allerlei deutsche Gesangsreime gebracht“, Köln 1582, und besonders seine 1630 u. ö. zu Köln und an anderen Orten erschienene Bibelübersetzung (nach der Vulgata mit starker Benutzung der Lutherischen), die dann nach ihrem späteren Erscheinungsort „Die katholische Mainzische Bibel“ genannt wurde.

Ulf, D. theol., Hermann Wilhelm, lutherischer Propst in Dalekarlien, einer der hervorragenden Diener der schwedischen Kirche im 19. Jahrhundert, geb. 19. Juni 1830 bei Hedemora in Dalekarlien, begann nach vielfährigen vorbereitenden Studien humanistischer und vor allem theologischer Art, in den letzteren namentlich durch seinen Besuch der blühenden Erlanger Fakultät gefördert, seine eigentliche Mannestätigkeit 1867 als Privatdozent der praktischen Theologie in Upsala, dabei zugleich vorübergehend Vikar am dortigen Dom und Seelsorger in der Stadtgemeinde. 1872 wurde er Pastor in der bedeutenden Pfarrei Stora Ekedwi (Groß-Schedwi), wenige Jahre später

Propst und 1877 von der Universität Upsala zum Doktor der Theologie kreiert. In nur zehn-jähriger Wirksamkeit hat er durch rastlose Arbeit seine große Gemeinde wesentlich umgestaltet und sie in manchen Stücken, namentlich was Kirchen- und Abendmahlszucht betrifft, fast zu einer Mustergemeinde gemacht. Selbst ein Mann von ökumenischem Zug, ohne jeden falschen Unionismus nur im Sinne von Joh. 10, 16, auf die Einigkeit der Kirche Christi bedacht, eine geheiligte Persönlichkeit, durch schwere Kämpfe zum Frieden Gottes gedrungen und in fleißigem Gebetsleben stehend, mußte er ebenso durch Weisheit und Mäßigung dem schwärmerischen Separatismus in der Gemeinde zu wehren als seine Amtsbrüder zu gegenseitiger Erbauung und Befestigung zusammenzuführen. Diente er jener durch kirchliche Volksfeste in der sommerlichen Zeit, so diesen auf vielen Pastoralconferenzen und veranlaßte auch den Zusammentritt sämtlicher Pastoralconferenzen Schwedens zu einer bedeutungsvollen gemeinsamen Konferenz im Herbst 1881. Mitten in rastloser und gesegnetster Thätigkeit ereilte ihn der Tod am 18. Dezember 1882.

Ulfila (Wulfila), Bischof der Westgoten, geb. um 313, entstammte wahrscheinlich einer der von den Goten aus Kappadocien weggeführten Familien. Hochbegabt, mit inniger Liebe zu seinen Goten befeet, mit griechischer Bildung und Wissenschaft ausgerüstet und von seinen Eltern im Christentum unterwiesen, vereinigte er alle Elemente in sich, die für die ihm gestellte hohe Aufgabe, das Gotenvolk für das Christentum zu gewinnen, von Bedeutung waren. U., welcher um 343, wahrscheinlich von einem arianischen Bischof, die Priesterweihe erhielt, begann seine Wirksamkeit unter den an die Ufer der Donau vorgerückten Westgoten (Thervingen). Da die Zahl der durch ihn Bekehrten rasch wuchs, so begann Athanarich, der Führer der Westgoten, eine schwere Verfolgung, die schließlich U. bewog, mit Genehmigung des Kaisers seine christlichen Goten auf römisches Gebiet nach Mösien, in die Gebirgsthäler des Hämus, hinüberzuführen, wo dieselben, während die übrigen Goten ihre großen Heerzüge nach Italien, Frankreich und Spanien antraten, als Goti minores von Aderbau und Viehzucht lebten. Unter ihnen wirkte U. noch 33 Jahre; zugleich aber trug er eifrig Sorge für die Bekehrung seiner jenseits der Donau zurückgebliebenen Landsleute. Athanarichs Groll gegen Fridigern, den anderen Führer der Westgoten, der inzwischen selbst Christ geworden war, ließ es um 370 zu einer neuen blutigen Verfolgung kommen, in der viele Goten, auch solche der edelsten Geschlechter, den Märtyrertod erlitten. Allein trotzdem setzte U. sein Missionswerk, unter dem Schutze Fridigerns, fort. Da kam das Jahr 375 mit seiner gewaltigen, durch den Einfall der Hunnen verursachten Völkerverdrängung. Während Athanarich sich mit den Seinen in das unzugängliche Bergland zurückzog, führte Fridigern, mit Erlaubnis des Kaisers, gegen 200 000 wehrfähige Goten über die Donau nach

Thracien, wo ihnen Brot und Lebensmittel angewiesen wurden. U. glaubte hier ein ruhiges Feld für seine Thätigkeit gefunden zu haben; allein die Goten wurden durch die Hartherzigkeit und Falschheit der römischen Beamten dermaßen gereizt, daß es zum Kriege kam. Kaiser Valens zog selbst gegen die Goten heran. Als sich die Heere bei Adrianopel gegenüberstanden, sandte der friedfertige Fridigern seinen vertrautesten christlichen Priester (höchstwahrscheinlich Ulfila) zu Valens, um einen billigen Frieden zu erlangen. Allein seine Vorschläge wurden nicht angenommen. Es kam zur Schlacht, die Römer wurden völlig besiegt, Valens selbst kam um. Bald wurden jedoch die Westgoten, deren alleiniges Haupt nach Fridigerns Tod der mittlerweile auch zum Christentum übergetretene Athanarich war, durch den klugen Kaiser Theodosius zum Frieden gebracht und als foederati in den römischen Heerdienst aufgenommen. Mit dieser Entwidlung aber entstand für U. eine große Schwierigkeit. Er selbst war, nicht etwa erst aus Konnivenz gegen den arianischen Kaiser Valens, sondern von Anfang an und aus eigener Überzeugung Arianer; vielleicht mochte ihn in seiner stark subordinatianischen arianischen Fassung der Trinitätslehre die altgermanische Mythologie beeinflusst haben. Mit Theodosius aber trat in Konstantinopel jener große kirchliche Umschwung ein, wodurch das nicänische Bekenntnis endgültig über das arianische siegte. Ein Stück von der Tragik, die darin liegt, daß den edlen germanischen Stämmen das Christentum in einer Form überliefert wurde, welche später nicht wenig zu ihrem Untergang beitrug, hatte U. selbst zu erfahren. Die von Theodosius gegen die Arianer angeordneten Maßregeln riefen bei diesen bedenkliche Unruhen hervor, weshalb 383 ein Konzil nach Konstantinopel berufen wurde, auf dem, um eine Einigung zu erreichen, alle Parteien vertreten sein sollten. Höchst wahrscheinlich wohnte auch U. diesem Konzil bei und erlebte hier den Schmerz, daß der Arianismus eine nochmalige, definitive Niederlage erlebte und daß er selbst als Kezer gebrandmarkt wurde. Während dieses Konzils starb er und wurde unter großer Beteiligung namentlich seitens seiner Volksgenossen in Konstantinopel bestattet. Kurz vor seinem Tode hatte er noch ein Bekenntnis verfaßt, welches seinem Volke ein Testament sein sollte; auch hatte er dafür gesorgt, daß tüchtige Schüler, unter ihnen vor allem Augustinus von Dorostum, sein Werk unter den Goten fortsetzten. Unsere Kunde über des Ulfilas Leben, Wirken und Theologie, welche sich bis zum Jahre 1840 ausschließlich auf die Berichte der nicht tendenzlosen antianianischen Kirchengeschichtsschreiber Sokrates, Sozomenus und Theodoret gründete, ist in diesem Jahr wesentlich gefördert resp. korrigiert worden durch die von G. Waag veröffentlichten, bruchstückweise in einer Schrift des arianischen Bischofs Marimin enthaltenen Notizen des eben genannten Augustinus. Vgl. G. Waag, Über das Leben und die Lehre des Ulfila; Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, 1840;

W. Bessell, Über das Leben des U. und die Befehung der Goten zum Christentum, 1860; W. Krafft, Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern, Bd. 1, 1854.

Das größte Verdienst um seine Goten hat sich Ulfla jedenfalls durch seine Bibelübersetzung erworben. Um diese zu ermöglichen, schuf er zunächst aus altgermanischen Runen in Verbindung mit griechischen und lateinischen Schriftzeichen das gotische Alphabet und damit die Voraussetzung für eine gotische Literatur. Angeblich überlegte er die ganze heil. Schrift, außer den Königsbüchern (weil er dem Kriege seiner Völker nicht neue Nahrung geben wollte), auch findet sich keine Spur von dem Hebräerbrief, was mit der Bemerkung des Epiphanius in Einflang steht, die Arianer hätten aus dogmatischen Gründen den Hebräerbrief nicht in den Kanon aufgenommen. Der Übersetzung des U. L. S. legte er die Septuaginta, der des M. L. S. das griechische Original zu Grunde, doch scheint er auch eine lateinische Übersetzung benutzt zu haben. Ähnlich wie von der Lutherischen Bibelübersetzung läßt sich von der Arbeit des Ulflas urteilen, daß sie sich treu an den Urtext hält, ohne sich knechtisch daran zu binden und dem Geist der gotischen Sprache Gewalt anzuthun. Sie ist das erste Zeugnis dafür, mit welcher Tiefe der germanische Geist das Christentum aufzunehmen und dessen Begriffe auszudrücken verstand. Daß der arianische Standpunkt des Ulfla seine Übersetzung hier und da (namentlich Philipp 2, 6) beeinflusst hat, beweist Krafft a. a. O. S. 345 ff. Wenn die einzelnen uns erhaltenen Fragmente in der Übersetzung derselben Stelle nicht genau übereinstimmen, so ist dies daraus zu erklären, daß die Arbeit des Ulfla in späterer Zeit, namentlich in Italien, mannigfache Veränderungen resp. Verbesserungen erlebte, daß einzelne gotische Wörter durch andere gebräuchlichere ersetzt wurden. Unter den auf uns gekommenen Fragmenten der gotischen Übersetzung nimmt die erste Stelle ein der berühmte Codex argenteus (so genannt wegen der silbernen Schrift auf purpurfarbigem Pergament), welcher die 4 Evangelien (mit einigen Lücken) enthält. Im 16. Jahrhundert durch den gelehrten Forscher Arnold Mercator in dem Kloster Werden a. d. Ruhr (wohin er wahrscheinlich in der Karolingerzeit gekommen) entdeckt und zum Teil publiziert, kam er unter Kaiser Rudolf II. nach Prag, wurde 1648 von den Schweden erbeutet und gelangte nach mancherlei Irrfahrten in die Bibliothek der Universität Upsala, deren Zierde er noch heute ist. Außerdem sind zu erwähnen der Codex Carolinus, ein von dem Abte Mittel 1756 auf der Wolfenbütteler Bibliothek entdeckter Codex rescriptus, auf 4 Blättern Stücke des Römerbriefes enthaltend, und die sog. ambrosianischen Codices, pergamentene Palimpseste, die aus dem Kloster Bobbio nach Mailand gelangt sind, wo sie Angelo Mai 1817 entdeckte und im Verein mit dem Grafen Castiglione herausgab. Der erste dieser Codices enthält Bruchstücke aus den Briefen Pauli an die Römer, Korinther, Ga-

later, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher, Titus und Philemon, der zweite enthält ebenfalls Fragmente paulinischer Briefe, der dritte Bruchstücke des Matthäusevangeliums, und zwar glücklicherweise gerade solche, welche in dem Codex argenteus fehlen, der vierte Fragmente aus den Büchern Esra und Nehemia und der fünfte Stücke eines gotischen Kommentars zum Johannesevangelium. Gesamtausgabe der Bibelübersetzung des Ulfla (so weit vorhanden) von H. C. von der Gabelenz und J. Löbe, 2 Bände 1843—46. Neuere Ausgabe von E. Bernhardt, Halle 1884.

Ulfa, ein Familienhaupt des Stammes Affer, 1 Chron. 8 (7), 39.

Ulmann, Karl, geb. 1796 in Epsenbach in Baden, milber und liebenswürdiger, positiv kirchlich gerichteter, aber auf dem Boden der Union stehender Vertreter der Schleiermacherschen Theologie, durch kirchengeschichtliche und apologetisch-dogmatische Schriften hervorragend. Nach kurzem praktischen Kirchendienst widmete er sich der akademischen Laufbahn, wurde 1821 außerordentlicher und auf seinen „Gregor von Nazianz“ (1825) hin 1826 ordentlicher Professor in Heidelberg. In Verbindung mit Umbreit (s. d.) gründete er zur Vertretung seiner die Gegensätze von Wissenschaft und Glauben vermittelnden evangelischen Richtung die „Theologischen Studien und Kritiken“; sein erster Aufsatz darin über die „Unschuldigkeit (später: Sündlosigkeit) Jesu“, ein erwärmendes, mit frommem Sinn gezeichnetes Charakterbild des Herrn, später in wachsendem Umfang für sich herausgegeben, wurde für die Überwindung des Rationalismus von großer Bedeutung. 1829 folgte er einem Rufe nach Halle, wo er die Fesseln des Rationalismus mit brechen half und seinen „Johann Wessel, der Vorläufer Luthers“ schrieb (1833); 1836 aber kehrte er wieder nach Heidelberg zurück, um hier als anregender Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller für die Verbreitung und Apologie der evangelischen Wahrheit zu wirken. D. F. Strauß fand mit seinen historischen und dogmatischen Aufstellungen an ihm einen bedeutenden Gegner (U. S. Wesen des Christentums 5. Aufl. 1865). Die Schrift über J. Wessel erweiterte er zu seinen „Reformatoren vor der Reformation“ 1842. Später wandte er sich mehr den praktisch kirchlichen Angelegenheiten, Aufgaben und Fragen zu, namentlich soweit sie in der badischen Landeskirche hervortraten, und wurde 1853 als Prälat in den badischen Oberkirchenrat berufen, dessen Direktorium ihm auch bald übertragen ward. Durch wichtige Maßregeln sorgte er hier für Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse im Sinne möglichst positiver Konsensus-Union, mußte aber vor dem durch die Agende entfachtem Ansturm der liberalen Opposition 1861 weichen. Er starb am 12. Januar 1865.

Ulm, 854 als Hulma karolingische Pfalz, später königliche Stadt, Reichsstadt, 1803 bayrisch, 1809/10 württembergisch, jetzt eine Stadt mit ca. 40 000 Einwohnern und Sitz einer Kreisregierung und Generalsuperintendentur, hat im

ganzen Verlaufe der Geschichte für Schwaben eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Seit dem 11. Jahrhundert Stadt, steht es 1331 und 1376 an der Spitze des schwäbischen Städtebundes und erringt nach schweren Kämpfen zwischen Geschlechtern und Zünften im 15. Jahrhundert seine Blütezeit. Eine ganze Reihe von Fürstentagen (1076 vor Tribur), Städtetagen u. wurden hier abgehalten. 1326 schlossen hier Friedrich der Schöne und Ludwig der Bayer einen Vertrag, in welchem jener das Regiment in Deutschland erhielt, damit dieser für Italien frei würde.

Wichtiger ist Ulms Stellung zur Reformation. Schon 1512 erhob sich der erste Widerspruch gegen Tegels Ablasshandel; 1524 war Konrad Sam (s. d.) als erster evangelischer Prediger angestellt, dem 1531 Martin Frecht zur Seite trat und 33 nachfolgte. Die Hinnahme dieser Männer zum Zwinglianismus hatte ein merkwürdiges Schwanen der religiösen Stellung der Stadt zur Folge: 1526 Anschluß an das Torgauer Bündnis, 1529 Teilnahme an der Protektion in Speier, 1530 Beitritt weder zur Augustana noch zur Tetrapolitana; 1531 Anschluß an den Schmalkaldischen Bund; 1531 durch Holapadus, Bucer und Umbr. Blaurer völlige Durchführung der Reformation; 1536 Beitritt zur Wittenberger Konkordie; aber gleichzeitig noch bittere Klagen Luthers über das Schwanen der Stadt. Nach dem Schmalkaldischen Kriege 1547 demütigende Unterwerfung unter Karl V.; 1548 Aufzwingung des Interims. 1608 Abschluß der evangelischen Union mit Straßburg und Nürnberg, welche aber 1620 durch einen Vertrag mit der katholischen Liga festgesetzt wurde, so daß der „Winterkönig“ ohne Unterstützung blieb.

Außer den schon genannten und noch zu erwähnenden Männern, die mit Ulm zusammenhängen, sind u. a. folgende anzuführen. Hier wurden geboren: 1477 Hieronymus Emser, „der Doct zu Leipzig“; Johann Griefinger, der angebliche Erfinder des Kunitgelb in der Glasmalerei; 1494 Martin Frecht; Dionysius Melander, Verteidiger der Doppelhe des Landgrafen Philipp von Hessen. Die hiesige Lateinschule besuchte z. B. der spätere Wittenberger Dogmatiker Leonhard Gutter. Gestorben sind hier z. B. 1366 der Mystiker Heinrich Suso; 1561 Kaspar Schwenkfeld von Ossig. Hier lebten 1533–39 Sebastian Frank von Würd, vor 1690 der Astronom Joh. Kepler u. s. w.

Schon im Mittelalter war das religiöse Leben in Ulm sehr lebendig. 1183 wurde das Armen- und Fremdenhospiz der Brüder zum hl. Michael gegründet; 1240 folgte ein Heilig-Geist-Spital. An Ordensniederlassungen sind zu nennen: 1239 Frauenkloster zum hl. Damian, das 1247 dem Minoritenorden angeschlossen wurde; 1281 erste Erwähnung der Dominikaner; seit rund 1220 Niederlassung der Deutschherren. Dem entspricht seit Mitte des 15. Jahrhunderts der gewaltige Aufschwung der kirchlichen Kunst in Ulm. Da gibt es eine Ulmer Malerschule (Hans Schülein † 1545; Bartholomäus Heßblom † 1518–20; Martin Schaffner †

ca. 1535); eine Schnitzerschule (Jörg Sürin der Ältere, † 1491, und der Jüngere † nach 1521; neben ihnen besonders Michael Erhart, † 1518); hier lebte einer der größten Glasmaler, Hans Wild, hier die ersten außerhalb der Klöster nachweisbaren Formschnitzer (Holzschnitt).

So ist auch das Münster in Ulm einer der herrlichsten Dombauten Deutschlands. Der 1377–1494 dreißigfach angelegte Bau wurde 1502–1507 zu 5 Schiffen erweitert, aber erst 1843–90 völlig fertig gestellt. Bei vorherrschender der Spätgotik zeigt dieser Backsteinbau alle Entwicklungsstufen dieses Stils, bis zur gekünsteltsten. Seine Maße sind sehr bedeutend: lichte Länge 123,5 m, Breite 48,75, Mittelhöhe 41,9 m. Von der Aus schmückung sind berühmte Kunstwerke: die Chorgestühle von Jörg Sürin dem Älteren; die Kanzel, vollendet von Jörg Sürin dem Jüngeren; die Chorfenster von Hans Wild; das freistehende, turmartige 28,25 m hohe Sakramentshäuschen; eine Reihe Wandgemälde, darunter „das jüngste Gericht“ von 1470. Der der Westseite vorgelagerte Hauptturm, mit 161 m Höhe, das höchste Bauwerk der Erde, ist nach den Plänen des Ulrich Essinger und Matthäus Böblingen 1890 durch Professor August Beyer vollendet. Neben diesem Münster treten das Rathaus im Übergangsstil von Gotik zu Renaissance und die Dreifaltigkeitskirche mit Renaissance-Chorgestühl zurüd.

Ulmann, D. Karl Christian, ev.-luth. Theolog, geb. 1793 in Riga, nach theologischen Studien in Dorpat, Jena und Göttingen 1817 Pfarrer in Livland, 1835 Professor der praktischen Theologie in Dorpat, wo er als Prediger und Dozent mit viel Erfolg wirkte. Da er aber den nationalrussischen Maßregeln des Ministers Uwarow, wenn auch auf gesetzlichen Wegen, widerstand, wurde er mißliebig und 1842 wegen einer Ansprache an Studenten, vor denen er das treue deutsche Herz gerühmt, entlassen und aus der Stadt verwiesen. Er ging nach Riga, wo er sich als Schulrat große Verdienste um das gesamte livländische Volksschulwesen erwarb. Als der den Deutschen freundlich gesinnte Alexander II. zur Regierung kam, wurde U. 1856 zum Vizepräsidenten des evangelisch-lutherischen Generalkonsistoriums ernannt und ihm bei der Krönungsfeier die Würde eines Bischofs verliehen. Bis zu seinem Rücktritt vom Amte 1868 (gest. 1871) hat er die Rechte seiner Kirche nach oben zu wahren verstanden und sich u. a. durch Gründung der Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden in Rußland um dieselbe verdient gemacht. Ferner rief er die „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland“ ins Leben, redigierte sie jahrelang und gab ein neues Gesangbuch heraus. Auch ein lettisch-deutsches Wörterbuch hat ihn zum Verfasser. Vgl. Deutsch-baltische Kämpfe in den belandten Provinzen Rußlands, Leipzig 1888.

Ulmer (oder von Ulm), Joh. Konrad, reformierter Theolog und Liederdichter, geb. 1619 in Schaffhausen, studierte in Basel und Straßburg, zuletzt in Wittenberg, von wo ihn Luther

dem Grafen von Steined nach Lohr am Main als Hofprediger empfahl. 1566 (oder 69) wurde er als Dekan und Pfarrer in seine Vaterstadt berufen, um das Kirchenwesen derselben etwa 30 Jahre lang in geeigneter Weise zu leiten. Er gab 1569 ein Psalmbuch heraus, welches neben den Psalmen 86 geistliche Lieder über den Katechismus, die Feiertage u. i. w., darunter mehrere von ihm selbst verfaßte (Nun hört mit Erbt die zehn Gebot; Wer unterm Schirm des Höchsten sitzt u. i. w.) enthält. Er starb 1600.

Ulner, Peter, der erste evangelische Abt des Klosters Bergen bei Magdeburg, geb. 1523 zu Gladbach in den Niederlanden, in Deventer erzogen, 1543 Benediktiner, 1555 Hofprediger in Wolfenbüttel, 1561 Abt des Klosters Bergen. Im Jahre 1565 erklärte er in einer Predigt seinen und des Konvents Uebertritt zur lutherischen Kirche. Das Kloster verwandelte er in ein Pädagogium oder Predigerseminar, das gegen Ende des 17. Jahrhunderts in großer Blüte stand. Daneben gründete er eine Übungsschule für Kandidaten des Seminars. Im Jahre 1569 wurde er neben M. Chemnitz und J. Andrea mit der Reformierung des Landes beauftragt, 1583 mit der Kirchenvisitation der Magdeburger Diöcese. Auch ist er Mitverfasser der Braun-schweigischen Kirchenordnung. Er starb 1595. Vgl. Hofstein in den Magdeburger Geschichts-blättern 1873, S. 386 ff.

Ulpianus, Domitius, einer der berühmtesten römischen Juristen, dessen Werke, die Haupt-grundlage für Justinians Kodex, bezeichnend sind für den christlichen Einfluß auf das römische Recht, wurde 228 als praefectus praetorio ermordet.

Ulrich (lat. Udalricus), der Heilige, Bischof von Augsburg. Ulrich gehört zu den tüchtigsten Bischöfen Deutschlands im 10. Jahrhundert. Geboren um 890 zu Augsburg als der Sohn des Grafen Hupald von Dillingen und seiner Gemahlin Dietpird, einer schwäbischen Herzogstochter, erlangte er frühzeitig eine Stelle im Kanonikate zu Augsburg und seine Bildung in dem berühmten Kloster zu St. Gallen, wo auch seine asketisch-mönchische Richtung durch die Klausnerin Wiborada entwickelt wurde. Im Jahre 923 zum Bischof seiner Vaterstadt ernannt, nahm er sich seiner staatlichen und kirchlichen Pflichten mit aller Treue an und ist uns das Bild eines großen Kirchenfürsten und mächtigen weltlichen Herrn im Sinne seiner Zeit. Er hat sich zu- nächst große Verdienste um das Deutsche Reich in den Kriegen gegen die Magyaren in den Jahren 925 und 955 erworben. Während er in jenem Jahre als echter Priester seiner be-lagerten Stadt um den Abzug der Feinde innig gebetet hatte, hat er in diesem die Feinde als streitbarer Feldherr durch die tapfere Verteidigung seiner Stadt aufgehalten und das deutsche Heer herbeigezogen, so daß es zu der für die Deutschen siegreichen Schlacht auf dem Lechfelde kam. Vor dieser hatte er die Deutschen durch gemeinsamen Gottesdienst und ihren König durch das Sakra-ment gestärkt. Nach dem Kriege hat er viele verwüstete Kirchen und Kapellen, Städte und

Stifter erneuert und die verarmten Dienstmännern und Geistlichen seines Bistums ernährt (s. Augs-burg). Auf seinen Visitationsreisen, die er ge-wöhnlich nach Ostern unternahm, hat er für das geistliche und leibliche Wohl seiner Unterthanen väterlich gesorgt und eine umfassende Wohl-thätigkeit geübt. Dagegen war er ein Kind seiner Zeit, sofern er die Andachtsübungen häuften, den Cölibat der Geistlichen auf einem Konzile zu Augsburg im Jahre 952 einschärfte, möglichst viele Reliquien sammelte und die Kirchenfesten immer prunkvoller gestaltete. Nach Rom ist er als Bischof zweimal gereist, das letzte Mal als 81-jähriger Greis. Hierauf ist er Benediktiner-mönch geworden. Da er vorher sein Amt in unkanonischer Weise seinem Neffen Adalberto übergeben hatte, so mußte er sich den Tadel einer Synode gefallen lassen; voll Reue darüber starb er am 4. Juli 973 auf mit Asche be-streutem Boden und wurde in der neben der neuen St. Ulrichs von ihm selbst erbauten Gruft beigesetzt. Wegen vieler angeblich an dieser geschehenen Wunder wurde er schon 993 durch Johann XV. heilig gesprochen — der erste nachweisliche Fall der Kanonisation durch einen Papst. Ulrich wird heute noch als Patron der Stadt Augsburg und des Herzogtums Württem-berg verehrt. Sein Festtag ist der 4. Juli.

Die ihm zugeschriebene, an einen Papst Nikolaus gerichtete Schrift, welche den Papst anklagt, daß er im Widerspruche mit der heil. Schrift den Priestern die Enthaltensamkeit bei Strafe des Bannes anbefohlen und nicht nur angeraten habe, ist ebenso wenig von ihm als andere seinen Namen tragende. — Literatur: die älteste und beste Lebensbeschreibung Ulrichs wurde von seinem Begleiter, dem Propste Gerhard, zwischen 983 und 993 verfaßt, s. bei Waiz in den Monumenten Scriptores IV p. 377 sq.; Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg, Teil 1, Augsburg 1813.

Ulrich, Herzog von Württemberg, geb. 1487, gest. 6. November 1550, wurde 1519 vom schwäbischen Städtebunde seines Landes beraubt. Dies konnte ihm nicht gerade unerwartet kom-men. Ein üppiges, verschwenderisches Leben — hatte er doch sein kleines Land innerhalb eines Jahrzehntes mit einer Million Gulden ver-schuldet — war schon lange an seinem Hofe Regel und bei seinen Unterthanen ein schwerer Stein des Anstoßes geworden. Als er nun gar Rentlingen überfiel, machte mit ihm der Bund kurzen Prozeß, setzte ihn ab und verkaufte sein Land an Österreich. Ulrich fand eine Zuflucht-stätte bei den Evangelischen, insbesondere nahm sich Landgraf Philipp von Hessen freundlich des Vertriebenen an. 1532 verlangte Ulrichs Sohn, Herzog Christoph energisch eine Wiederherstel-lung des väterlichen Erbes. Die Reichsfürsten gönnten dem König Ferdinand, Karls V. Br-uder, schon längst nicht mehr den so von unge-fähr erlangten Besitz der württembergischen Lande. Philipp konnte also ernstlich an seinen Lieblingsplan herangehen, seinen Freund Ulrich wieder in dessen herzogliche Herrschaft einzu-setzen. Wohl vorbereitet schlug der Landgraf

in seiner entschlossenen, kühnen Art los und erschocht am 13. Mai 1534 bei Lauffen am Neckar einen glänzenden Sieg über Ferdinands Truppen. Die Folge war der Vertrag von Raaben, durch den Ulrich sein Land wieder erhielt. Philipp und Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen setzten es dabei durch, daß dem zurückkehrenden Herzog völlig freie Hand gelassen würde, wenn er sein Land reformieren wollte. Dies aber betrieb Ulrich nach seiner Wiederherstellung sogleich mit größtem Eifer. Noch während der Verbannung war er mit Interesse dem „Marburger Gespräch“ (1529) gefolgt; er hatte sich für seine Person dem evangelischen Bekenntnisse angeschlossen und war mit den Jahren innerlich reifer und geläuteter geworden. Brenz, Dekolampad und Zwingli hatten ihn kennen und schätzen gelernt. Zwingli schrieb: „Aus dem Saulus ist ein Paulus geworden.“ Als er ohne Land herumzog, nannte ihn der Volksmund den „Besenmacher“. Nun, da er zurückkam, meinte er: „Bin ich gekommen, die Spinnweben aus dem Lande zu fegen.“ Seine persönliche Auffassung neigte nicht weniger zur schweizerischen als zur lutherischen Reformation. Männer wie Blaurer u. a. waren zwinglianischer, dagegen Schneck von Weinsberg und vor allem der schwäbische Pfarrer Brenz lutherischer Richtung. Letztere wurde für das Land entscheidend, nicht zum mindesten wohl auch deshalb, weil Ulrich auf die übrigen protestantischen Fürsten, zumal den sächsischen Kurfürsten Rücksicht nehmen zu müssen glaubte. — Vlt.: Jakob Wille, Philipp der Großmütige und die Restitution Herzog Ulrichs von Württemberg. 1882.

Ulrici, Hermann, geboren am 23. März 1806 zu Pforten in der Niederlausitz. Als Privatdozent zu Berlin beschloß er im Jahre 1833 seine umfangreiche „Charakteristik der antiken Historiographie“ mit dem Hinweis, das Christentum sei die Religion der Liebe, der germanische Geist in seiner hohen Fülle und Tiefe sei gleichsam Basis und Grundelement dieser christlichen Welt, im ganzen Mittelalter zeige sich die Kraft des Gemüthes als die charakteristische Grundlage der Geschichte u. s. w. — Seit 1834 wirkte er als außerordentlicher, späterhin als ordentlicher Professor der Philosophie zu Halle, wo er, der „ästhetische, apologetische Eklektiker“, sich gern, wenn auch nicht ohne Kritik, zu den Theologen hielt“. — Bereits um 1841 hat Ulrici die Hegelsche Philosophie nach Prinzip und Methode einer strengen Kritik unterworfen. Für seine eigene Lehre sind die Sätze bezeichnend: Alles Bewußtsein und Selbstbewußtsein beruht auf einer unterscheidenden Kraft und Thätigkeit, welche als die geistige Grund- und Urkraft zu gelten hat, während unsere geantene Erkenntnis und Wissenschaft auf dem logischen Geiz und der Thatsächlichkeit beruht. — Die Seele ist eine unlösliche, zentralisierte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit zum Ausdruck an die Mannung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechselwirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Funktionen aber

nichtsdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Centrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken. — Die Welt besteht nicht nur durch Gott, sondern auch in ihm. — Ein geistiges und freies ethisches Wesen ist die schöpferische Urkraft der Welt. Gott kann als absolute Idee vom menschlichen Geiste erschaffen und unterschieden werden. — Über den Fortschritt in der Weltgeschichte sagt Ulrici im 27. Bande der von ihm geleiteten philosophischen Zeitschrift: „Die Schwierigkeit ist nur, nicht bloß die eine allgemeine Grundidee, um deren Entwicklung das Ganze sich dreht, zu erkennen, sondern zunächst auch nur soviel nachzuweisen, daß überhaupt eine Entwicklung, ein Fortschritt stattfindet, und welches das Maß, der Rhythmus, die Linie der fortschreitenden Bewegung sei.“ — Ulrici wollte den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, weil in dieser alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien. — Von seinen Schriften nennen wir hier nur: System der Logik, Leipzig 1852; Glauben und Wissen, Leipzig 1858; Leib und Seele, Leipzig 3. Aufl. 1874; Gott und die Natur, Leipzig 1862; (3. Aufl. 1875). Der Philosoph Strauß, Halle 1873; Abhandlungen zur Kunstgeschichte, Leipzig 1876 (3. Aufl. 1868). Der sog. Spiritualismus eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879. Auch war er Mitarbeiter der Herzoglichen MZ. Endlich ist U. auch als hervorragender Schatepearesforscher bekannt geworden (Shatepeares dramatische Kunst, 3. Aufl. 1868) und hat als Vorsitzender der Shatepeare-Gesellschaft die von dieser veranstalteten neue Bearbeitung der von Schlegel und Tieckchen Ausgabe veröffentlicht. Der bedeutende Vertreter eines tiefgegründeten Theismus starb zu Halle am 11. Januar 1884. —

Ultramontanismus. Der Ultramontanismus ist diejenige Richtung im römischen Katholizismus, die ultra montes (jenseits der Berge), d. h. in dem römischen Papsttum den Gipfel der christlichen Religion sieht und dieses zur absoluten geistlichen und weltlichen Herrschaft über die ganze Menschheit bringen will. Er ist nicht eine bloße Lehre, auch nicht der Herzensglaube der römischen Christenheit, sondern im innersten Kerne nichts als ein weltlich-politisches System, das unter dem Deckmantel der Religion und unter Verquickung mit ihr weltlich-politische und irdische, materielle Ziele erstrebt. Ultramontanismus ist in der Sache dasselbe wie Vatikanismus; er befreit ebenso die Selbständigkeit der Bischöfe wie den Vorrang der allgemeinen Kirchenversammlungen vor dem Papste; er ist ein Todfeind aller nationalkirchlichen Bestrebungen und nationalen Regungen der Völker ebenso wie des Protestantismus und jeder religiösen Toleranz. Von einem Gregor VII., Innocenz III. und Bonifatius VIII. begründet, hat er in dem Jesuitenorden seine zähesten und geschicktesten Verteidiger und in dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes seine stärkste Stütze erhalten.

Ulla oder Umma, eine Stadt im Stamme Affer, Jos. 19, 30.

Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl, 1795—1860, seit 1820 in Heidelberg zuerst als außerordentlicher Professor und seit 1823 als ordentlicher in der philosophischen Fakultät, dann seit 1829 als solcher in der theologischen, war durch Herders Einfluß für die ästhetisch-theologische Erklärung des N. T. begeistert worden und widmete seine Lebensarbeit namentlich den lyrischen und prophetischen Büchern des N. T.; ohne einer bestimmten Schule sich anzuschließen, stand er im allgemeinen auf dem Standpunkt der Vermittlungstheologie, schritt aber mehr zu positiver Anerkennung des übernatürlichen Offenbarungsgehaltes im N. T. fort. Er war auch Mitgründer und langjähriger Mitarbeiter der „Theologischen Studien und Kritiken“. Er schrieb u. a.: Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, 1820; Das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung v. 1824, 2. Aufl. 32; Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes, 4 Bde. 1841—46. Von Bedeutung ist auch sein sehr lehrreicher Versuch: Der Brief an die Römer auf dem Grunde des N. T. ausgelegt, 1856.

Ummidius, Gaius Durmius Quadratus, war Prokonsul auf Cypern, kaiserlicher Statthalter in Lusitanien und Aegypten, zuletzt 50—60 praeses Syriae. In dieser Stellung setzte er den Prokurator Ventidius Cumanus wegen unnützer Amtsführung in Palästina ab und schickte ihn 52 vor das kaiserliche Gericht nach Rom (s. Landpfleger).

Umschläge (Uberschläge), s. Halskragen und Halskrausen der Geistlichen.

Unabhängigkeit Gottes, s. Azeität.

Unam sanctam, s. Bonifatius VIII.

Unauflöslichkeit der Ehe, siehe „Ehe“ und „Ehebruch“, II.

Unbefleckte Empfängnis, siehe „immaculata conceptio“.

Unbegreiflichkeit Gottes, siehe „incomprehensibilitas dei“.

Unbeschnitten hieß in Israel jeder nicht zu der Volksgemeinschaft gehörige Mensch; daher erscheint die Bezeichnung bisweilen fast ohne verächtliche Bedeutung im Sinne von Nicht-Israelit, 1 Sam. 31, 4 u. ö.; häufiger aber wie ein Schimpfwort, Kap. 17, 26 u. ö. Im weiteren Sinn heißt z. B. die Benutzung der Baumfrüchte im dritten Jahre nach der Pflanzung Beschneidung und die vorher erwachsenen Früchte galten als unbeschnitten, 3 Mos. 19, 23. Unbeschnittene Lippen sind solche, die sich zu erfolgreicher Rede nicht verwenden lassen, 2 Mos. 6, 12. 30. Wird dagegen das Gleichnis auf menschliches Wollen und Fühlen angewendet, so tritt die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung deutlich hervor: auch der Israelit kann ein unbeschnittenes Herz und unbeschnittene Ohren haben, wenn er die Gebote seines Bundesgottes nicht mehr hört und ihnen nicht gehorcht: 3 Mos. 26, 41; Jerem. 6, 10; Apg. 7, 51 u. ö.

Unbussfertigkeit = Weigerung der Buße (s. d. und „Bekehrung“), die eigentliche unberegbare Schuld des Menschen und letzte Ursache seiner Verwerfung, deshalb auch der Punkt,

an welchem die Seelsorge in die Kirchenzucht übergeht (s. „Seelsorge“ 9); denn nicht die Sünde an sich verdammt den Menschen und schlägt ihn von den Gnadenmitteln der Kirche aus, sondern die Weigerung, die Sünde als Schuld gegen Gott zu erkennen und zu bereuen, die ihren Grund entweder im Hochmut hat oder in der Sündenliebe, welche von der Sünde nicht lassen will. Im N. T. findet sich das griech. Wort ἀνταρσένος = unbüßfertig, qui nullam mentis mutationem admittit. Röm. 2, 5 als ἀν. ἀρ. Vergl. d. Art.: „Sünde wider den Heil. Geist“, „Verstodung“.

Unctio extrema = Letzte Ölung, s. d.

Undeutsch, s. Ungrieche.

Unendlichkeit Gottes (infinitas dei), die Negation aller Beschränkung Gottes durch Zeit und Raum, attributum, quo deus limitibus nullis circumscriptur. Ihre Unterabteilungen sind die Ewigkeit und Unveränderlichkeit (hinsichtlich der Zeit) und die Unermeßlichkeit (hinsichtlich des Raumes). Aus ihr folgt seine Unbegreiflichkeit.

Unermeßlichkeit Gottes, s. „immensitas dei“.

Unschlbarkeit, siehe „Infallibilität“.

Unfreiheit des Menschen (servum arbitrium), die Willensfreiheit des Menschen überhaupt leugnet der philosophische Determinismus (s. d.). Schrift und Kirche dagegen behaupten mit ausdrücklicher Abweisung dieser Anschauung eine Unfreiheit bezw. einen gezeichneten Willen des Menschen nur insofern, als der natürliche Mensch nach ihrer Lehre unfähig ist, von sich aus mit der ihm nach dem Fall gegebenen sittlichen Kraft, das wahrhaft Gute und Gottwohlgefällige zu vollbringen, sich selber zu bekehren oder aktiv zu seiner Bekehrung mitzuwirken. Darüber siehe die Art.: „Bekehrung“, „Ebenbild Gottes“, „Freiheit“, „Gnadenwahl-freie“, „gratia“, „Pelagianismus“, „Semipelagianismus“, „Synergismus“.

Ungarische Bibelübersetzungen. Erst die Reformation brachte den Ungarn die heil. Schrift in ihrer magyarischen Muttersprache und zwar war es Johann Erdösi (s. d.), der mit Unterstützung des magyarischen Magnaten Thomas Nádasdy, an den er von Melancthon bei seiner Rückkehr aus Wittenberg empfohlen worden war und der auf seiner Besitzung eine Buchdruckerei einrichtete, das N. T. ins Magyarische übertrug (1541; 2. Ausgabe 1574 in Wien, wo übrigens Erdösi nicht starb, sondern, durch den Einfluß der Jesuiten vertrieben, wurde er 1552 Professor in Debrecin und 1558 Pfarrer in Leutschau). Neben dem N. T. übersezte auch fast das ganze N. T. Kaspar Seltai, gleichfalls ein Schüler Melancthons, der aber später zum Calvinismus überging. Diese Übersetzung erschien von 1552—65 in Klauenburg. Nachdem dann noch Peter Fuhász (Melius; gest. 1572 als reformierter Pfarrer in Debrecin) etliche Bücher des N. und alle des N. T. in den Jahren 1565—67 und Thomas Felegyházi, ref. Professor und Pfarrer in Debrecin, 1586 das N. T. in magyarischer Übersetzung herausgegeben hatten, schenkte Kaspar Karolyi (s. d.) seinem Volke eine Übersetzung der ganzen Bibel mit

Einschluß der apokryphischen Bücher, die mit der Zeit von beiden Bekenntnissen adoptiert, auch jetzt noch ausschließlich benutzt wird. Zuerst 1590 in Bistoly gedruckt, erfuhr sie vielfache Auflagen, von denen die vierte 1645 in Amsterdam, die fünfte 1657—61 in Großwardein und die sechste 1685 durch den genialen magyarischen Buchdrucker Nikolaus Kis wieder in Amsterdam gedruckt wurde. Inzwischen hatte der reform. Pfarrer und Professor in Debrecin Georg Csipfles von Komorn, ein ausgezeichnete Kenner des Hebräischen, sich an eine der entwickelteren Sprache entsprechende und vollendere Übersetzung gemacht und sie 1675 beendet; allein ihrer Herausgabe stellten sich in den politischen und religiösen Wirren jener Zeit unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, und als schließlich die Stadt Debrecin selbst den Druck von 4000 Exemplaren in Leiden bewirkt hatte, konnte sie in den Besitz der ersten Sendung von 2915 Exemplaren überhaupt nicht gelangen, da dieselbe durch jesuitische Machinationen zuerst mit Beschlagnahme belegt und dann trotz des königlichen Gebotes, sie auszuliefern, 1754 durch den Erlauer Bischof verbrannt wurde, und der Rest kam auch erst 1798 an sein Ziel. So blieb es bei der Übersetzung Karolys, die inzwischen in Utrecht, Basel und teilweise auch in Debrecin wiederholt aufgelegt worden war. Im 19. Jahrhundert machte sich die britische Bibelgesellschaft um die Verbreitung der Bibel auch in Ungarn verdient, doch brachte erst das Jahr 1867 völlige Freiheit dazu. Im ganzen wurden von ihr bis 1892 235 437 vollständige Bibeln und 548 589 N. T. nach der Übersetzung Karolys gedruckt und verbreitet. Seit 1886 ist sie auch an einer Revision des alten magyarischen Textes beteiligt, die auf Anregung Theodor Dufas, eines magyarischen Gelehrten in London, von mehreren reformierten Theologen (Sziladi, Radacsi, Vinberger, Pöschel u. a.) besorgt wird (1896 erschien der Pentateuch und Josua), während 1878 eine neue Übersetzung des N. T. von Karolys durch Johann Menghath, ref. Professor in Debrecin, und Wilhelm Györi, evangelischer Pfarrer u. v. in Budapest, und 1870—78 eine Übersetzung der ganzen Bibel durch den lutherischen Professor der Theologie in Preßburg Samuel Kamori erschien. Auf katholischer Seite übersehte der Jesuit Georg Kaldi auf Grund der Vulgata die ganze Bibel (1625 in Wien gedruckt), und der nachmalige Domherr von Erlau Béla Tarkányi (gest. 1886) übertrug diese Übersetzung in die neuere magyarische Sprache (1. Aufl. 1862—65, 2. Aufl. 1892 in Erlau gedruckt).

Ungarn (lat. Hungaria, ungar. Magyarország), umfaßt in weiterem Sinne alle Länder der ungarischen Krone, also das eigentliche Ungarn, Siebenbürgen, Kroatien und Slavonien. Es mißt 325 324 qkm mit 17 157 817 Einwohnern, die der Nationalität nach zerfallen in 7 426 730 Magyaren, 2 107 577 Deutsche, 1 910 279 Slowaken, 2 591 905 Rumänen, 383 392 Ruthenen, 2 604 240 Kroaten und Serben u. s. w., der Religion nach aber in 8 820 770 Römern, 1 670 682 Griech.-Katholische (unierte), 2 632 303

Griech.-Orientalische, 1 204 040 Evangelische Augsburg. und 2 225 126 reform. Konf., 61 645 Unitarier, 725 222 Israeliten u. a. Ungarn ist ein selbstständiges Königreich mit eigenem Ministerium, fast nur durch Personalunion mit Österreich verbunden.

Geschichte Ungarns. Zur Römerzeit bildete es die römische Provinz Pannonien und fiel dann den Hunnen zur Beute. Erst vom Jahre 895 an, in dem die Magyaren sich im Lande festsetzten, kann von einem selbstständigen ungarischen Reiche geredet werden. Den von den Magyaren zur Ausbreitung unternommenen Kriegszügen wurde durch Otto den Großen von Deutschland ein Ziel gesetzt (955 Schlacht auf dem Lechfeld). Dafür gewannen sie das Christentum, das unter dem Herzog Geisa (972—995) und noch mehr unter seinem frommen Sohne Stephan (995—1038) eingeführt wurde. Zum Dank dafür erhielt letzterer vom Papste die Stephanskronen und den Titel eines apostolischen Königs zugleich mit apostolischen Rechten. In der Folgezeit ist von Bedeutung die Eroberung Kroatiens (1091) und Dalmatiens (1102) durch die Ungarn. Im Innern aber wurde das Reich durch treffliche Gesetze und durch Einführung deutscher Kolonisten vom Niederrhein (daher Flandrerer genannt), welchen andere aus anderen Gegenden Deutschlands nach der Zips und Siebenbürgen folgten (1141—1241), gestärkt. Leider verfiel bald darauf der Staat, und die männliche Linie des Arpadischen Stammes erlosch im Jahre 1301. 1307 bestieg der Herzog Karl Robert von Anjou aus Neapel den Königsthron, sein Sohn Ludwig I. breitete das Reich ungemein aus; dessen Nachfolger und Schwiegersohn war der deutsche Kaiser Sigismund, nach dessen Tode (1437) die ungarische Krone zum erstenmale auf einen Habsburger (Herzog Albrecht V., als deutscher Kaiser Albrecht II.) überging. Doch sank der Wohlstand des Reiches nach dessen Tode immer mehr durch die vielen Thronstreitigkeiten und die steten Angriffe der mächtigen Türken. Das Jahr 1526 brachte die schwere Niederlage der Ungarn bei Mohács, nach welcher das Land in 3 Teile zerrissen wurde, von denen der größte dem siegreichen Sultan zufiel. In dem österreichischen Teile Ungarns breitete sich unter Kaiser Maximilian II. (1564—76) die Reformation sehr aus, nach dem dies in dem unter eigenen evang.-reformierten Fürsten stehenden Siebenbürgen schon längst geschehen war. Als die Nachfolger Maximilians II. aber die Protestanten in ihren ungarischen Besitzungen verfolgten, erzwangen die Siebenbürger Fürsten Stephan Bocskai (Friede zu Wien 1606), Bethlen Gábor und Georg Rákóczy (Friede zu Linz 1645) die religiöse Freiheit Ungarns, die freilich durch spätere Kaiser immer wieder gefährdet wurde. Unter Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Joseph II. wurden wohlthätige Reformen eingeführt, unter letzterem wurde am 15. Okt. 1781 das berühmte Edictum tolerantes erlassen. Im Jahre 1791 wurde den Protestanten die kirchliche Autonomie zuerkannt. Das Magyaren-

tum erlangte in dem neuen Sprachengesetz von 1843 die volle Herrschaft über die anderen Nationen Ungarns. Obwohl die liberalen Forderungen des ungarischen Volkes von der österreichischen Regierung genehmigt waren, brach doch am 28. Sept. 1848 unter Kossuths Leitung die Revolution aus, die erst nach vielem Blutvergießen mit russischer Hilfe erstickt wurde und für Ungarn den Verlust fast sämtlicher politischer Sonderrechte zur Folge hatte. Die infolgedessen entstandene Feindschaft der Ungarn gegen die Habsburgische Dynastie wurde erst im Jahre 1867 getilgt durch die neuen Staatsgrundgesetze. Ungarn erhielt ein selbständiges Ministerium und eigene Verwaltung, nur wurden für die gemeinsamen Angelegenheiten der Finanzen, des Kriegs und des Auswärtigen drei gemeinsame Reichsminister eingesetzt, zur Beratung der allgemeinen Reichsangelegenheiten sollten Ausschüsse beider Parlamente (Delegationen) zusammentreten. Leider bot die Feindschaft der magyarischen Regierung gegen die nationalen Bestrebungen der nichtmagyarischen Völker bis heute immer wieder Stoff zur Unzufriedenheit. Im letzten Jahrzehnte ist unter schweren Kämpfen gegen den römisch-katholischen Klerus die liberale kirchenpolitische Gesetzgebung durchgeführt worden (Gesetze über die Zivilehe, die Religion der Kinder aus Mischehen, wonach die Eltern über die Erziehung ihrer Kinder völlig freie Verfügung haben, Ges. über die staatliche Matrikelführung, über die freie Religionsübung, über die Rezeption der Juden).

Die kirchlichen und kirchenrechtlichen Verhältnisse der Konfessionen in U. sind sehr mannigfaltig, da in keinem anderen Lande der röm.-kath., österr.-ung. Monarchie die nicht-römischen Konfessionen es zu so starken Minderheiten gebracht und ihre Freiheiten so behauptet haben wie in diesem. Die Gleichberechtigung der Konfessionen ist im allgemeinen im 20. Art. der Verfassung von 1848 ausgesprochen, das gegenseitige Verhältnis derselben aber durch den Gesetzartikel 53 vom Jahre 1868 und den Gesetzartikel 40 vom Jahre 1879 geregelt. Nach dem 18. Lebensjahre kann jeder von einer Konfession zur anderen übertreten.

Die röm.-kath. Kirche U., deren Bischöfe der König ernennt, teilt sich in 4 Erzbistümer, an ihrer Spitze das Esztergomer (Graner), dessen Haupt seit 1279 Primas des Reiches ist und den König krönt, wie seiner Gerichtsbarkeit auch die unierte Kirche mit 1 Erzbistum und 6 Bistümern untersteht, und 20 Bistümer. Orden dürfen nur mit Genehmigung des Königs und des Reichstags aufgenommen oder gestiftet werden. Das sehr bedeutende Kirchenvermögen, der Religions- und Lehrfonds stehen unter Aufsicht des Kultusministeriums, nur die Siebenbürger röm.-kath. Kirche besitzt noch das Recht eigener Vermögensverwaltung durch den status catholicus (Verwaltung der röm. Kath. Siebenb.).

Die griechisch-orientalische (orthodoxe)

Kirche, die aus Gliedern verschiedener Nationalität und Sprache besteht, spaltete sich in zwei Metropolitane: in das serbische unter dem Patriarchen zu Karlovic, und das rumänische, das erst im Jahre 1865 unter dem Hermannstädter Erzbischof selbständig ward.

Die evangelische Kirche U., die allein vollständige Autonomie bezüglich Kirche und Schule hat, aber auch mit Ausnahme von 85 000 Gulden keine Staatszuschüsse erhält, zerfällt

A. in die Ev. Kirche Augsburg. Konf., die wieder bezüglich der Verwaltung in zwei selbständige Kirchen sich teilt, nämlich

a) in die ungarische evang. Kirche, die Evangelischen U. K. im eigentlichen U. in sich schließend, seit 1606 und 1608 staatsrechtlich existierend und in 4 Distrikte zerfallend. An ihrer Spitze steht der Generalkonvent (36–50 aus allen 4 Distr. gewählte Mitglieder mit dem amtsältesten Bischof und einem lebenslanglich gewählten weltlichen Generalinspektor an der Spitze; sie erhält 3 theologische Institute mit über 70 Studenten, leidet aber unter den nationalen Streitigkeiten zwischen ihren ungarischen, deutschen und slowakischen Gliedern, wie unter den Machtgelüsten ihrer weltlichen Würdenträger und unter dem Liberalismus vieler ihrer Hirten und Lehrer.

b) die Siebenbürger evang. Kirche U. K., s. Siebenbürgen.

B. die evang.-reformierte Kirche U. Ihre Konstitution und Organisation erfolgte durch die Szathmärer (1643) und Komjärer (1623) Synoden, das eigentliche Presbyterialsystem wurde nach Beschluß der 1. Synode von Osen (1791) durchgeführt. 1881 vereinigten sich die ref. Kirchen Ungarns und Siebenbürgens. Die ev.-ref. Kirche zerfällt in 5 Superintendentenzen, deren geistliche Leiter den Titel „Bischof“ führen, und hat 5 theologische Akademien.

Die Unitarische Kirche (s. Unitarier), bef. in Siebenbürgen befindlich (s. d.), steht unter einem Bischof, den der König in seinem Amte bestätigt, und hat ein theologisches Seminar zu Klausenburg.

Die Nazarenen (oder Nachfolger Christi) bilden eine nach der Revolution von 1849 aus den ärmeren Gliedern der ref. Kirche wahrscheinlich auf baptistischen Antrieb hin hervorgegangene Sekte mit wenigen Tausend Gliedern, die noch nicht als Religionsgemeinschaft gesellschaftlich anerkannt ist.

Die Juden endlich erlangten 1867 bürgerliche und politische Gleichberechtigung mit den Christen und wurden 1895 rezipiert. Eigentlich stehen sie alle unter der Leitung der israelitischen Landeskanzlei in Budapest, dem vollstreckenden Organe des israelitischen Kongresses. Da jedoch ein Teil diese Organisation nicht annahm, so hat sich die Judenschaft seit 1869 in die Kongreg.- und die status quo- (orthodoxen) Kultusgemeinden mit verschiedenem Kultus und verschiedener Verwaltung gespalten. Die ersteren haben ein Landesrabbinerseminar in Budapest.

